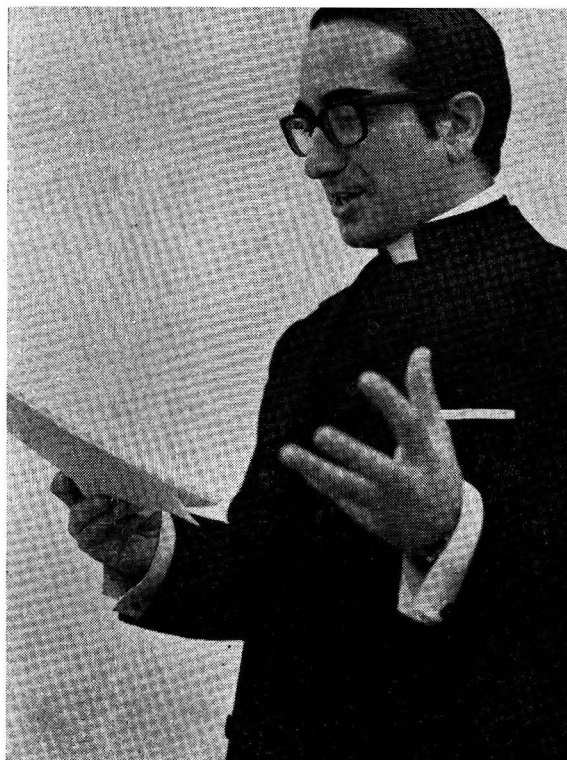


# Los principios de paridad y reconocimiento en las relaciones de la Iglesia "ad extra"



*Los trabajos precedentes se han ocupado del gobierno central de la Iglesia ad intra. Cerramos este número monográfico con un estudio relativo a las relaciones ad extra, respecto a las cuales el gobierno central de la Iglesia tiene una función de primera importancia.*

*La variedad histórica que presenta la coexistencia de la Iglesia católica con otras realidades institucionales, comporta, en primer lugar, una serie de esfuerzos para co-honestar lo que en la Iglesia existe de inmutable y permanente con las cambiantes formas asociativas y culturales de los hombres. Pero, también postula la valoración de estos esfuerzos desde el punto de vista jurídico, en dos direcciones: la doctrina que en cada momento histórico condiciona las actitudes de la Iglesia ad extra; y la evolución de esa doctrina por los cambios acaecidos en las diversas épocas.*

*Atendiendo a estos dos postulados la ponencia*

*del tema, fundada en el principio de paridad —y su consecuencia directa, el reconocimiento— en conexión con los tres tipos de relaciones que se ofrecen a la Iglesia: con las confesiones religiosas, con la comunidad internacional y con los Estados.*

La pretendida impugnación de la legitimidad (o de la mera conveniencia) de las relaciones jurídicas de la Iglesia «ad extra» tiene como puntos de apoyo, de una parte, el carácter espiritual-salvífico (y sobrenatural) de la Iglesia; y, de otra, el intento de absolutizar el principio de libertad personal en los aspectos religiosos, intento ya cargado de historia y que, sin embargo, no parece conclusivo. Pero lo uno y lo otro no han conseguido, ni fugazmente, desposeer a la Iglesia de tales relaciones. Sin estar a merced de los angostos límites que tantas veces representan los tecnicismos, la Iglesia ha reanimado al calor de la doctrina del Vaticano II el deber de mantener como ineliminable —antes bien, como esencial— su actitud *versus* la comunidad humana, en sus varias expresiones. Sin abdicación ni revuelta tiene que apurar las consecuencias de su temporalidad, de la que no puede emanciparse, pero tampoco es resultado de un allanamiento decadente. La obligación de dar acogida a esta instancia provocará una constante tentativa de clarificación o de resolución: así surgirá el valorable esfuerzo de la doctrina o el de los meros remedios empíricos. En todo caso, estará siempre interrogado el espíritu humano tanto en la actualización de las posibilidades (que a veces no pasa de ser una cómoda y pasiva repetición), como en el tenaz afán de proponer y penetrar críticamente las válidas exigencias de las singulares perspectivas prácticas y científicas de cada época. Bajo tal consideración se

puede enmascarar un irreparable espíritu carente de principios firmemente asentados y sujetar a la Iglesia al puro y simple vaivén del devenir histórico (un historicismo eclesiástico en su más rígido sentido). No obstante, también puede implicar un noble deseo de demoler los formularios convencionales y exangües —con una pretendida e irritante confianza en sí mismos—, tratando de indagar lo que hay de genuino y recuperable en ellos para el momento real y presente; y, en todo caso, enfrentarse y enfrentar el tema con los principios y con las técnicas que las ciencias usan.

Tratar de reducir a una proposición esquemática la complejidad de cuestiones que se encierran —y manifiestan— en el tema del Gobierno Central de la Iglesia y sus relaciones «ad extra», es tarea a todas luces irrealizable; a no ser que se trunque, en mayor o menor medida, la realidad en pro del esquema. En tales relaciones, lo jurídico es insuprimible, si se quiere que sean justas; pero, además, la fundamentalidad de lo jurídico no sólo puede servir de instrumental protector, con las ventajas o inconvenientes del mismo, sino que se ofrece en el plano de la inteligencia y en el de la convivencia, muy apto para orientar electivamente la comprensión del mensaje cristiano encarnado en la forma institucional e histórica de la Iglesia.

Desde esta perspectiva plantearé los aspectos, a mi modo de ver, convergentes entre la doctrina del Vaticano II y la doctrina internacionalista ofreciendo tan sólo y sumariamente una reflexión acerca de los principios de *paridad* y de *reconocimiento*. Los principios tienen su puesto asignado y sin ellos la técnica —o las formulaciones formales— quedan desvalorizadas. Esta reflexión no intenta, por supuesto, instaurar o

asumir una nueva verdad, sino indagar y revelar aspectos de la siempre y única fecunda verdad.

## A) EL PROBLEMA DE LA PARIDAD

Uno de los principios fundamentales en las relaciones inter-soberanas es el de la paridad jurídica. No prejuzga ni postula tal principio una igualdad total en todas las esferas de constitución o de actividad, ni siquiera tratándose de entes homogéneos. Más bien se afirma esta paridad de modo semejante a como se predica la radical dignidad de todos y cada uno de los hombres, sin excluir —ni incluir— las naturales desemejanzas que ofrece la realidad y realización de cada individuo. Se trata básicamente de un problema de personalidad en sentido jurídico.

Si se quiere, pues, verter en términos jurídicos esta cuestión de la paridad entre la Iglesia y otros entes no subordinados a ella, podremos señalar los siguientes supuestos:

### 1) Iglesia Católica y Confesiones religiosas

En relación con las Confesiones religiosas se debe apreciar el nexo tan íntimo que debe existir entre la doctrina teológica y su explicitación histórica, no siempre en armonía con la actitud de coexistencia formal. Si bien los valores reales no se encuentran desencarnados y las imbricaciones existentes entre teoría y práctica son siempre manifestas, a veces las formulaciones doctrinales parecen desgajadas de la realidad, y por eso mismo su *abstracta seguridad* se ofrece también como su flanco más débil. En este sentido, es clarificador el tema de la llamada intolerancia doctrinal de la Iglesia católica:

la *verdad* religiosa es la Iglesia; y la variada gama existente o posible de formas religiosas sólo puede, a lo sumo, significar una *parte* o *inicio* a aquella verdad. En y por principio, la Iglesia no puede abdicar de tal posición: atañe a su mismo *esse* constitutivo. Pero, además, tiene que suscitar dentro de esta misma *verdad* objetiva el tema de la realización salvífica en otras confesiones religiosas. Se le impone la aporía —en apariencia, al menos— de afirmar las exigencias de la unicidad de la mediación *ad animarum salutem* de todos los hombres, que es la Iglesia, y la posibilidad real de logro de la salvación fuera de los cauces aparentes o institucionales de la misma. Ahora bien, esto sobrepasa todo intento humano conciliatorio y absolutamente convincente. Mas es menester —y siempre urgente y acuciante— en el orden de la convivencia humana conciliar en un sano realismo la pluralidad de formas religiosas y la unicidad de la salvación en Cristo. La historia (en cuanto *relación de lo cierto*) nos previene con ejemplos suficientemente aleccionadores de que los errores en la formulación —si no en la concepción— de esta exigible coexistencia es causa —u ocasión— de lamentables escisiones.

1.1) La especial sensibilidad del hombre y de la sociedad actuales a reemplazar con formas institucionalizadas, justas y admisibles, la libre (?) acción individual en busca de la armonía entre las diversas confesiones religiosas, es patente. Los principios, desde diferentes ideologías, quedan plasmados incluso en fórmulas de *derecho positivo*, tanto en las modernas Constituciones, como en las Declaraciones de Derechos fundamentales, con toda evidencia. El interés de la colectividad humana parece imponer como más ventajoso y justo este cri-

terio. Sin embargo, para la Iglesia el tema no se limita a una pura solución de un posible o real conflicto de intereses, que provocarían desarmonías en la convivencia (que, en todo caso, incluso se podrían legitimar objetivamente), sino en los aspectos jurídicos de tal solución, que consciente o inconscientemente es lo que está latiendo en lo más vivo de esas relaciones. De una parte, es sin duda más viable una solución jurídica declarando la solidaridad de intereses con las demás confesiones religiosas, bien entendido que tal solidaridad no implica una identificación de tales intereses. Quiere esto decir que una declaración expresa o tácita de solidaridad —como radical solución jurídica del llamado y existente «conflicto de intereses»— no atentaría contra el principio esencial de unidad y universalidad (que exige una constante tendencia a su realización existencial) de la Iglesia de Cristo.

Es incontestable, por otra parte, que las relaciones que entre sí puedan tener los diversos entes o instituciones (en nuestro caso, Confesiones religiosas) vienen dadas —sustentadas y orientadas— por las correlaciones existentes o que se puedan establecer de hecho entre sus intereses. Por supuesto que la regulación interna de los medios para la consecución de tales intereses es competencia de cada Confesión religiosa; pero en esa función reguladora autónoma no deben prescindir de las repercusiones —de influencia positiva o de conflicto— que puedan sobrevenir en los comportamientos de los miembros de las demás Confesiones o en ellas mismas como tales. Naturalmente, en forma absoluta es inabarcable una toma de posición con todas y cada una de estas entidades, ni tampoco es previsible, ni evitable, todo tipo de conflictos, sobre todo a

nivel de las conductas individuales (condicionadas, como están, por complejos y heterogéneos elementos). De todas suertes, lo que siempre será evitable —si se verifica una formulación doctrinal y normativa correcta— es el dilema *aut civis aut hostis* aplicado a las relaciones entre los miembros de las distintas Confesiones y entre las mismas. Bien es cierto que no es fácil superar, en las realizaciones concretas, la carga polémica que existe derivada de la irreductible tensión verdad-error con que pretenden fijar las doctrinas religiosas el ideal o la esencia de la vida humana misma. La belicosidad de los programas religiosos es algo que se impone normalmente, contradiciendo los principios de paz y unidad que propugna el hecho religioso genérico en sí y sus plasmaciones concretas en su gran mayoría. Ahora bien, es precisamente el Derecho, con unas formas elementales o bien otras más técnicas, quien puede verificar la superación del dilema indicado (: *o miembro de nuestro grupo religioso o enemigo*). Y, en este sentido, es inequívoco el valor que el principio de paridad pueda tener.

1.2) Las premisas doctrinales que la Iglesia ofrece no exigen del planteamiento jurídico una posición de superioridad de la misma sobre las demás Confesiones religiosas, cristianas o no. No, por ello, se trata de una discontinuidad entre teoría y práctica. En todo caso, sería una discontinuidad en dos campos distintos: el teológico y el jurídico. De los principios doctrinales del Derecho de la Iglesia no se infiere una subordinación de las otras Confesiones. No quedan más que dos posibilidades: o desconocimiento o paridad (por supuesto, se margina la hipótesis de subordinación de la Iglesia).

Según el axioma *par in parem non habet imperium*, si se opta por el *trato*, dentro de

la competencia y finalidad de cada ente, la Iglesia no puede reclamar una posición preponderante —cuya máxima expresión sería el ejercicio jurisdiccional *iure divino*, pero ejercido a nivel de realización y forma humanas— frente a las otras Instituciones o Confesiones religiosas, tengan o no tengan clarificada y reconocida su autoridad o su personalidad. Al margen de tal reconocimiento, el Derecho de la Iglesia —coherente con la doctrina que lo sustenta —debe afirmar una condición paritaria en sus posibles relaciones con otros entes de estructura y finalidad religiosa. Esto, indudablemente, al margen de cualquier posición que puedan adoptar estos últimos. Pues aunque pretendiese alguna Confesión —por cualquier tipo de interés permanente o transitorio— subordinarse a la Iglesia, no sería aceptada tal propuesta por atentar, de una parte, contra la esencialidad del mensaje cristiano tal como lo expresa la Iglesia y, por otra, contra la concepción que la Iglesia tiene —con sus consecuencias jurídicas— acerca de la autonomía de las Confesiones religiosas (: «His igitur communitatibus, dummodo iustae exigentiae ordinis publici non violentur, iure debetur immunitas, ut secundum proprias normas sese regant», *Dignitatis humanae*, n. 4).

La reflexión que el canonista y el iuspublicista deben hacer frente a los textos del Decreto *Unitatis redintegratio* y de las Declaraciones *Nostra aetate* y *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II no es, a mi entender, una tarea secundaria, ni de mera repetición. Así, por ejemplo: «Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae, quamvis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius veritatis, quae illuminat

omnes homines» (N. e., n. 2). No parece, ciertamente, implicarse en esta referencia una declaración paritaria, aunque sí la consecuencia lo sea: no hay desconocimiento, ni subordinación y se trata de grupos autónomos (es decir: no sometidos a otras organizaciones, pues en caso de subordinación o identificación con otros entes sería con éstos con quienes se establecería la relación paritaria): la única resultante, si se establecen relaciones, es la paridad.

## 2) Iglesia Católica y Comunidad Internacional

La clara afirmación de la Constitución *Gaudium et spes* acerca de la eficaz presencia de la Iglesia en la Comunidad Internacional impone el planteamiento del rango de tal presencia. He aquí el texto: «Ecclesia, cum divina sua missione innixa, omnibus hominibus Evangelium praedicat et thesauros gratiae elargitur, ubique terrarum ad pacem firmandam et solidum fundamentum ponendum consortionis fraternae hominum et populorum confert: cognitionem scilicet legis divinae et naturalis. Quapropter Ecclesia in ipsa communitate gentium omnino praesens esse debet ad cooperationem inter homines fovendam et excitandam; et quidem tam per suas institutiones publicas quam per plenam ac sinceram collaborationem omnium christianorum, solo desiderio omnibus inserviendi inspirata» (*Gaudium et spes*, n. 89).

Ciertamente se ha orillado la cuestión de si esa presencia de la Iglesia —tanto por sus instituciones públicas como por la actividad personal de los cristianos— en la comunidad de los pueblos pueda o no implicar una cualificación de *miembro* de tal Comunidad. No obstante, está abierta tal doctrina —en coherencia con la doctrina y praxis con ella

relacionadas— a suscitar el estudio de las posibles hipótesis más técnicas.

2.1) Lo más ajustado a razón podría parecer afirmar una posición en paridad (en cuanto no existe subordinación) y también en paralelismo entre la Iglesia y la Comunidad de los pueblos. Es, por otra parte, lo que elementalmente se deduce de los textos del magisterio pontificio, así como de la Constitución *Gaudium et spes* en el número citado y en los precedentes (nn. 83 ss.). Es, además, evidente que una igualdad de deberes y derechos fundamentales no pueden ser predicados de la Iglesia y de los «pueblos» (: comunidades políticas); y si en esto consiste la calidad de miembro de la Comunidad Internacional no existe respaldo doctrinal para que la Iglesia afirme tal situación. No obstante, es preciso también señalar el sentido claramente histórico que tiene la solidaridad, sociedad o comunidad internacional, y que conduce a la adopción de variedad de formas. Bajo esta consideración, se podría hacer hincapié en la constitución de la Comunidad Internacional por miembros *de iure* con la única condición de ser sujetos de derecho internacional, con la admisión en esta última categoría de las personalidades funcionales (sin tener, por tanto, exigida la vertiente política, ni la territorialidad). Sólo en esta hipótesis podría plantearse —aunque no resolverse, quizá— la cuestión de la Iglesia como miembro de tal Comunidad.

Ahora bien, no sólo la condición de *miembro* hace estar presente a un ente autónomo en la Comunidad Internacional. Ya por las características de estabilidad, soberanía, estructura y finalidad no puede confundirse a la Iglesia con un «instituto internacional» en sentido técnico; y por su diferencia dimensional —la universalidad y unidad, no federalista— imponen sólo una analogía con

una «organización internacional». De aquí que la posición más coherente sea la pura sujeción a la *fuerza de los hechos históricos*, en los que la Iglesia se encuadra con una misión publicística reconocida (y amparada dentro de sí misma por hondas razones de índole teológica que atañen a su concepción del mundo y de la unitaria relación con Dios). Este *existir* reconocido de la Iglesia como una entidad *supra* (no como superioridad, sino como no circunscripción rígida) y *para-estatal*, con la aportación a la convivencia humana de unos intereses que los Estados no podrían cubrir, fuerza una evidente conexión con la Comunidad de pueblos. Y precisamente para salvaguardar ese interés convivencial no debe integrarse en tal Comunidad como un miembro más. Parece más aceptable una condición paritaria, con relaciones armónicas generalmente de orden diplomático (: información, negociación y cierta representación), aunque no sean descartadas las normativas en alguna materia de interés religioso. Tal vez esto último equivalga para un sector doctrinal a un sistema de acuerdos normativos multilaterales verificados en el seno de la Organización Internacional, y por ende sólo válidos con los Estados que los suscriban y con las garantías de cualquier convenio directo (es decir, no sería más relevante tal acuerdo genérico que uno particular).

Tal vez, por la temática propia de tales acuerdos, si fuesen verificables (lo que considero razonable), parece preferible reservarlos para cada país con sus características diferenciales y, sobre todo, con unas mejores garantías interpretativas y de solución de litigios. No obstante, sería de indudable valor, al menos declarativo, una toma de posición bilateral de la Iglesia —mediante su Gobierno Central— con la Comunidad

política internacional según esté organizada en cada momento histórico. Para ello, sería suficiente (como observaremos en el apartado siguiente) que se realizase un reconocimiento expreso o tácito. Ahora bien, un reconocimiento tal será siempre más viable si la Iglesia acepta y adopta el principio de paridad.

2.2) Así, pues, la condición paritaria de la Iglesia con la Comunidad Internacional ofrece las siguientes ventajas:

— no convertirla en *miembro* de esa Comunidad;

— no confundirla con los institutos internacionales especializados, ni con otra organización internacional;

— admitir las relaciones diplomáticas con el rango y la finalidad convenientes;

— y, finalmente, la posibilidad de negociar tanto convenios como declaraciones (o convenios declarativos, que quizá sea lo único factible en este nivel), que pueden obviar tirantes o malentendidos en algún país o cuando menos sirven como un punto de referencia captable y jurídicamente alegable por estar en el mismo plano de acción de las comunidades políticas que integran con plenos efectos la Comunidad Internacional y que deben garantizar en sus Ordenamientos la libertad de culto —personal e institucional— de los católicos.

Una pretensión de supremacía por parte de la Iglesia no sería justificable, por no aportar para ello razones de índole natural captables por la «*communitas populorum*» y, además, por estar en contradicción con la misma doctrina propugnada por la Declaración *Dignitatis humanae* acerca de la libertad religiosa que, por igual en situaciones normales, se le debe reconocer a todas las Confesiones religiosas. Y también, aunque

no es necesario, se puede aducir la ausencia de refrendo de esta supremacía por la Comunidad Internacional.

### 3) Iglesia Católica y Estado (s)

Acerca de las comunidades políticas soberanas (Estados) la Iglesia expone una doctrina que necesariamente conduce a los criterios paritarios en caso de establecimiento de relaciones jurídicas: «*Communitas politica et Ecclesia in proprio campo ab invicem sunt independentes et autonomae*» (*Gaudium et spes*, n. 76). En todo el contexto de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual el párrafo citado es inequívoco: en cuanto a la «independencia» se entiende tanto en la constitución fundamental como en su actuación; y en cuanto a la «autonomía» es evidente que puede provocar conflictos de competencia acerca de algunas materias al no estar la comunidad política concreta condicionada *formalmente* por normas imperativas. De todas suertes, uno y otro término vienen a expresar de un modo patente una de las conquistas modernas del pensamiento político-social.

3.1) No es que haya habido un plegamiento oportunista de la Iglesia ante la paulatina secularización del poder político, sino un reencuentro con una antigua realidad típicamente cristiana, que quedó enmascarada por la peculiar evolución del pensamiento de Occidente; pero cuyos vestigios se pueden seguir —con mayores o menores oscurecimientos, que ya en sí mismos son significativos y alumbran paradójicamente la doctrina fundamental— en la historia. Sólo por circunstancias de convergencia en algunos intereses o servicios que la «comunidad política» y la «Iglesia-institución» apreciaron, ya por vía doctrinal ya por pura

imposición fáctica, se dieron situaciones de interacción potestativa. Sin embargo, se puede sorprender siempre como trasfondo de tales doctrinas o hechos, una anómala situación política o un conflicto de precedencia que se trataba de dilucidar. En este sentido es un ejemplo siempre válido la doble presentación de la doctrina de la Iglesia en un corto marco temporal: la fórmula gelsiana de la dualidad e independencia de poderes que rigen el mundo («auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas») del año 494 y la superioridad de honor, que, por razón de las materias que tratan (en el fondo, *ratione finis*), le corresponde al pontífice según afirmará el Papa Símaco una decena de años más tarde: «Conferamus autem honorem imperatoris cum honore pontificis: inter quos tantum distat, quantum ille rerum humanarum curam gerit, iste divinarum». Y a esto se puede añadir lo que inmediatamente después tendrá enorme influencia: la que se puede llamar «religión de Estado» en el período justiniano, con unos deberes acogidos por el poder civil en favor de la Iglesia, pero que significaban —por dialéctica política— una sujeción de ésta. Si se contempla la doctrina de la Iglesia, así como su actuación política, al margen del entorno socio-político de cada época —o incluso de cada acontecimiento—, es comprensible que se observen oscilaciones o flagrantes contradicciones. En cambio, si se estudia con la misma «asepsia histórica» el mensaje fundamental cristiano se llega a una conclusión en esta temática: de los principios básicos cristianos se infiere un carácter negativo, que se puede expresar como «ni fusión ni equiparación con las sociedades civiles»; y, asimismo, un carácter positivo, que es motivo de intensas tensiones y que marca un nuevo signo en el tema religión-política: la separación de esferas de

competencia objetiva y la unión en el responsable comportamiento de cada persona. En este sentido, ya he escrito que «las relaciones Iglesia-Estado son una concreción a nivel sociológico-político de la necesaria relación de la Iglesia con los hombres, y si se quiere con el *mundo*, aunque Ella, desde cierto punto de vista, sea también «mundo».

3.2) Lo fundamental en el planteamiento de las relaciones Iglesia-comunidad política estriba en no abdicar nunca de una posición sustantiva de la necesidad, por parte de la Iglesia, de transmitir el mensaje de la Redención a todos los hombres y de atender a las peculiaridades de los pueblos en su desenvolvimiento histórico. Y esto último afecta tanto a la estructura civil como a ciertas o posibles imbricaciones religiosas que un determinado pueblo tenga. En todo caso, en una formulación estricta —y no por la razón acomodaticia de que de otro modo no sería aceptada— y prescindiendo de contextos históricos es más coherente el acercamiento de la Iglesia a las instituciones públicas de carácter político en una condición de paridad más que de supremacía —tal vez ni siquiera de honor.

Esto último se fundamentaría en última instancia en la legitimidad de la autonomía de la estructura civil (con la responsabilidad —concienciada o no— *coram Deo* por parte de sus inmediatos gestores; y no exenta, por supuesto, la comunidad entera de tal responsabilidad). Ahora bien, tal «legitimidad» puede venir condicionada, limitada u orientada por una doctrina o una institución distinta. Naturalmente que estamos apuntando al tema de la *Ecclesia docens* en su alcance más amplio declarativo del orden o derecho natural. Pero ni siquiera esto provocaría, a mi modo de ver, una supremacía de la Iglesia, pues su magisterio en torno a

*lo natural* está determinado por el logro de armonía con el orden sobrenatural donde está radicada su *auctoritas* y su *potestas*. Además, se trata del *orden cristiano*, que implica no pocas distinciones dentro del marco evolutivo de los dispares y discontinuos estados culturales de los pueblos; esto podría significar un pluralismo también de *orden cristiano*, con un tipo de soluciones que no se plantean en la dialéctica verdad-error, sino en las *prudentes certezas* de las conductas individuales y sociales.

3.3) En todo caso, es ilustrativo observar que la actitud del mundo actual —en el plano de la cultura— es muy sensible a admitir el mismo principio que brota de la *lex Incarnationis*: la separación de competencias y la unión en la persona, con la conveniente relación en el plano institucional sin una interacción potestativa. La determinación técnica de tal problema viene dada, a mi modo de ver con exclusividad, por la aplicación expresa —no realizada todavía— del principio de paridad. Las esferas de acción no quedan entre sí condicionadas en su totalidad, sino en lo que legítimamente se acuerde; y se manifiesta que la armonía de lo natural con lo sobrenatural (correlativa de la dualidad tan polemizada *razón y fe*) no se produce por violentación o negación de las propias actividades del hombre en cuanto tal. Para esto no es preciso recurrir, mas tampoco marginar, a la reflexión teológica sobre el encuentro Iglesia-humanidad, que aportaría un punto de vista muy similar, si bien desde otro ángulo, y que manifestaría también una semejante preocupación clarificadora. Así, por ejemplo, se expresa Schillebeeckx: «En la Iglesia se manifiesta, como en un sacramento, lo que la gracia, el «éheyéh asher éheyéh», está ya realizando por doquier en la existencia-

humana-en-el-mundo»; «En principio, pero realmente, Cristo le ha dado a la humanidad un nuevo sentido religioso immanente, esto es, que se realiza en el seno de la historia humana. Sin embargo, existe una distancia entre la reunión de los hombres realizada en principio y la manifestación exterior de esta humanidad renovada en Cristo. En la «Iglesia de Cristo» es donde se manifiesta sobre todo esta distancia»; «Iglesia y humanidad no se oponen pura y simplemente como Iglesia y no-Iglesia. Todavía hay mucho de «no-Iglesia» en la vida de los miembros de la Iglesia; y hay mucho de Iglesia en la vida de la humanidad en su conjunto». Si bien se propugna, como criterio más utilizable, la praxis de reservar el nombre de *Iglesia* para la *Institución pública* (que por otra parte supongo que no significa una dejación del principio de verdad por el de practicidad), no por ello se desvirtúa el hecho de que la esencia de la Iglesia es la realización redentora, y ésta no se somete a las puras leyes de la organización visible. En esto la coordinación del enfoque teológico con el jurídico es perfecta porque se asientan ambos en la misma verdad (cfr. *Lumen gentium*, n. 8). De todas suertes, la clarificación de la tarea del canonista se orienta con exclusividad —o, al menos, con preferencia bien marcada— a resaltar las consecuencias de la estructura social de la Iglesia y a proponer soluciones técnicamente justas (sabiendo que sólo logrará aproximaciones). Pues bien, en este sentido, se propone la teoría paritaria para las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política (en realidad, comunidades políticas, en una condición plural que implica tanto que son *varias* como *variadas*), con la pretensión de expresar un inequívoco principio válido siempre en situaciones de normalidad. Es más: sirve tal teoría como tabla de referencia téc-

nica para la confrontación de cualquier tipo de relaciones Iglesia-Estado. Las transgresiones históricas de la misma nos descubren situaciones anómalas, con las insoslayables crisis socio-políticas a que aquéllas siempre dan lugar.

3.4) Las tensiones pendulares de predominio ya sea de poder o mero influjo eclesiástico sobre el poder político, ya sea al revés, pueden equivaler también a un criterio cognoscitivo de que la normalidad se encontraría en la aceptación —teórica y práctica— del principio paritario. Una reflexión sobre este dato de pura verificación histórica no sería desdeñable, aunque su valor fuese tan sólo confirmatorio de lo que el análisis de la doctrina acerca de la constitución y finalidad propias de la Iglesia y de los Estados propugna. Además, este dato sociológico es el condicionante de los sistemas objetivos, que se han clasificado para el estudio de tales relaciones. En una instancia de actualización de este tema, se observa hoy con evidente claridad que estamos más cerca —*mutatis mutandis*— de las palabras de Osio al Emperador Constantino: «No te entrometas en los asuntos eclesiásticos y no nos des en estas cuestiones ninguna norma; aprende más bien de nosotros. Dios te ha dado a ti el Imperio y a nosotros nos ha confiado los asuntos de la Iglesia. Y así como el que a ti te usurpa el Imperio se rebela contra el orden establecido por Dios, así tú por tu parte no te hagas culpable de un delito cuando te inmiscuyes en asuntos eclesiásticos». La peligrosidad de una «política religiosa» o de una «religión política», fruto de una convencional interacción que priva o atenúa el sólido principio de la autodeterminación de la Iglesia y del Estado, ha sido ya suficientemente experimentada

en la historia de Occidente. Ha podido ser, es cierto, el ideal de una época, mas no sin haber vaciado previamente —o revestido con un convencional y no justo ropaje— las claras ideas de lo que es «Iglesia» y de lo que es «Estado».

Pienso, es verdad, que el principio de paridad puede no ser aceptado, no sólo por la Iglesia, sino ni siquiera por los Estados. En una estructuración de los Derechos Internos en que se prescinda de una normatividad de índole supranacional —sobre todo acerca del tema religioso— no cabría más que una admisión de la legitimidad a través de la cualificación de «Corporaciones de derecho público» dentro del Derecho Interno. No obstante, bien es sabido que esto es insostenible con relación a la Iglesia, tanto por prescindir de elementos configuradores de la misma que son perfectamente captables en su condición supranacional, como por manifestar una ceguera para con la historia; además que, en la práctica, de un modo u otro, tendrá que enfrentarse tal Estado con un planteamiento que rebasa sus propias instituciones.

Finalmente, el principio de paridad supera las debatidas dualidades *tesis-hipótesis*, *laicidad-confesionalidad*, *unión-separación*, etcétera. Tiene un sello de realismo al que se le puede aplicar el conocido ejemplo, mejor que a la teoría de la tesis absoluta y la hipótesis circunstanciada, de la que era partidario su autor, Mons. de Merode: cuando queremos encargar un par de zapatos no pedimos que le tomen las medidas a los pies del Apolo de Belvedere, sino a los nuestros. (Pero en el caso de aceptación paritaria ambas medidas coinciden, pues se admite radicalmente una diversa presentación histórica: una concordada flexibilidad).

## B) RECONOCIMIENTO

Sabido es que la doctrina del reconocimiento en Derecho Internacional —aparte de ser muy discutible tanto en sí misma cuanto en sus consecuencias— representa un intento de salvaguardar la soberanía interna de los Estados (o, en general, si se quiere, de los sujetos de Derecho Internacional) de una posible imposición al margen de su voluntad, que obligue a aceptar la personalidad jurídica de un ente que no le está sometido. En cierto modo, es como «rizar el rizo» o hacer un último esfuerzo en la defensa de la absoluta y suprema juridicidad del Derecho Interno.

No obstante, se suaviza tal doctrina al no exigir que la declaración de voluntad esté sujeta a forma, ni siquiera que sea expresa. Con esto, indudablemente, queda muy atenuada. De todas suertes, sigue siendo verdad que la personalidad del otro ente no subordinado es un *prius* en relación con el *acto jurídico unilateral* —en que consiste radicalmente el reconocimiento—. Ahora bien, aunque sea desechada la extrema posición de quienes afirman un valor *constitutivo* de la personalidad mediante el acto de reconocimiento; y aunque no se acepte tampoco, por no considerarlo necesario, su valor *declarativo*, bien se puede afirmar que, al menos, tiene un alcance de legitimación ante los propios súbditos. Es el aspecto más destacable de la configuración del acto de reconocimiento como *perfectivo* de la personalidad. Y esto puede establecer un nexo con los propios intereses del ente que reconoce. Es éste un efecto de especial relieve, tanto en el orden doctrinal como práctico, si se atiende a su aplicabilidad —por criterios de certeza o de utilidad— al tema de las relaciones de la Iglesia con otras sociedades o entidades que están *extra*.

### 1) Iglesia Católica y Confesiones religiosas

En primer lugar, frente a las demás Confesiones religiosas la Iglesia, en coherencia con el Dogma de la unidad de la Redención y Mediación, no puede realizar un reconocimiento *de iure*, si éste conlleva la aceptación de la legitimidad de tales Confesiones en un contexto de *verdad*. El reconocimiento *de facto*, que implica cierta provisionalidad, no se opone, sin embargo, a una justa relación e incluso a una colaboración. No debe producir, por otra parte, recelos en las Confesiones religiosas esta dual posición de la Iglesia, por las siguientes razones:

1. 1) Así como se afirma la exclusividad de la Iglesia en el plano de la verdad, se afirma, con el mismo vigor, la realización histórica de los contenidos de tal verdad; y éstos están también expresados por cualquier manifestación religiosa de la humanidad. Así, por ejemplo, con referencia a los cristianos separados: «Hi enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur (...) Proinde ipsae Ecclesiae et Communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est» (*Unitatis redintegratio*, n. 3). No sólo no existe un repudio, sino que se expresa la cualidad de que tales Comunidades son «medios de salvación».

Con un carácter de mayor generalidad afirma la Iglesia su doctrina relativa a las religiones no cristianas: «Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae,

quamvis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines» (*Nostra aetate*, n. 2). Hay en este texto —como en todo el Documento que lo inserta— una fundamental llamada a la armonía de los planos natural y sobrenatural, directamente abocada a lo que es medular o sustantivo en el tema religioso: la salvación.

1.2) En segundo lugar, como otra razón implicada de algún modo en la anterior, expone la Iglesia la necesidad de un *encuentro* de sí misma con las Iglesias, Comunidades o Confesiones no católicas. Incluso, bajo matices tan sólo iniciados de un problema quizá muy fundamental en el futuro, se propugna una colaboración con aquéllas. De este aspecto concreto parece oportuno destacar que tan sólo con el principio de reconocimiento jurídico se puede establecer este encuentro con solidez, al menos práctica, aunque también se sustente en una no incierta base teórica.

1.3) Es asimismo destacable la referencia a la aplicación del principio de reconocimiento —genérico o determinado— a la formación de comunidades de tipo más *federalista*, en término técnico, o de significado puramente asociativo en su variedad de manifestaciones o finalidades (Conferencias, Comisiones, Consejos...). Es bien conocido el reparo inicial del Gobierno Central de la Iglesia para no comprometer sus principios de *verdad* en una integración como miembro de tales movimientos interconfesionales. Sin embargo, puede ser quizá vulnerable también esa *verdad*, en cuanto inserta y vivida históricamente, por el *desconocimiento formal* —y, en su caso, *jurídico*— de las nuevas realidades sociales a que daban ori-

gen los desarrollos de las comunidades no católicas en su esfuerzo de unidad. En todo caso, las dificultades desde el punto de vista canónico, bajo la doctrina del Vaticano II, se pueden orillar, y no influye poco en ello la introducción de los criterios del *ius gentium* en los aspectos aplicables: en este caso, el principio, simple y abierto eficazmente a las relaciones, del reconocimiento.

1.4) Además, el mismo *hecho de que existen* tales Confesiones religiosas autónomas impone un planteamiento tendente, en todo caso, a armonizar la «sociedad ideal» (en la *plenitud de la verdad*) con la «sociedad real» (la histórica sociedad pluralista). Ahora bien, podemos preguntar si la realización de la igualdad «sociedad ideal» = «sociedad real» no resultará siempre inalcanzable. Efectivamente, tiene todos los elementos de una utopía contrahistórica. Y quizá haya que decir que la realización de la «sociedad ideal» está precisamente en la aceptación y regulación lo más justa posible de la «sociedad real». En este sentido, los diversos modos evolutivos de expresión de la doctrina de la Iglesia nos inducen a pensar que en el futuro se afirmará explícitamente, con mayor nitidez que hasta nuestros días, la *legitimidad formal* —no sustancial, porque esto afectaría a un planteamiento dogmático, cuya solución parece ya dada en un sentido negativo, aunque tal vez no estén agotadas las vías de estudio— de las manifestaciones religiosas de carácter autónomo y grupal. Esto impondría, como ya se ha dicho, un tratamiento paritario con la Iglesia, sin que se prejuzgasen contenidos acerca de la *verdad*. Pero, en todo caso, la aceptación del principio de reconocimiento no se debe soslayar. Y ello, aunque, evidentemente, en el contexto general de las relaciones de la Igle-

sia con tales entidades, la Iglesia continuase afirmándose poseedora legítima de la unidad y universalidad de la Redención y Salvación. Una abdicación en tal sentido sería rechazable, ya desde sí misma, ya desde la rectitud de las demás Confesiones religiosas, que deben presentar sus relaciones en un terreno de autenticidad que defenderán —como un *deber ser*— para las demás Confesiones (en nuestro caso, para la Iglesia Católica). Esto no resulta una hipótesis incorrecta ni antagónica en el plano doctrinal; ni irrealizable en el de los hechos a un alto nivel en el tratamiento *justo* de tales relaciones, es decir: en un plano relacional en el que la discusión en torno a la *veritas ahistorica* no sea un *prius* como *conditio sine qua non* para el establecimiento de relaciones (esta vía está, a todas luces, cerrada).

Bien es verdad que esto puede hacerse —y, de hecho, será lo normal— por actos unilaterales; pero no se descarta para el canonista la posibilidad de una declaración de voluntad común con un acto bilateral. Asimismo, debe observarse que sólo serán sujetos activos y pasivos de este reconocimiento las Confesiones que se pueden presentar como autónomas y con un cierto grado de clarificación doctrinal y organizativa. En otro caso, el tema se retrotrae a la legitimidad genérica de la «libertad religiosa» como derecho fundamental, dentro de los límites que el Derecho, por razones de orden, tutele. El acto de reconocimiento tiene asimismo una especial virtualidad en el hecho de dejar en claro entre los propios súbditos la legitimación de tales entes reconocidos, así como, lógicamente, de sus miembros en esa concreta actividad o manifestación religiosa. Esto último, para la Iglesia, puede resultar ventajoso en orden al cumplimiento por parte de los católicos de los principios de

una recta convivencia sin menoscabo de los deberes apostólicos. Así, la Iglesia «filios suos igitur hortatur, ut cum prudentia et caritate per colloquia et collaborationem cum asseclis aliarum religionum, fidem et vitam christianam testantes, illa bona spirituali et morali necnon illos valores socio-culturales, quae apud eos inveniuntur, agnoscant, servant et promoveant» (*Nostra aetate*, n. 2). El modo tal vez más eficaz de formar las conciencias cristianas en el profundo respeto a tales formas religiosas —a la par que la afirmación de su fragmentaria verdad— sería un reconocimiento expreso y de naturaleza jurídica, pues el plano convivencial, que el Derecho contempla en su necesaria aplicación, es aquí el más afectado. Bien se puede decir que un reconocimiento con alcance jurídico ya ha tenido lugar, habida cuenta de que no requiere *forma* peculiar, ni siquiera *expresa*. Bastaría fundamentar este principio jurídico en la doctrina contenida en los documentos conciliares aducidos, así como en los deberes impuestos a sus súbditos de conocimiento y actividad conjunta —*regulable*: lo que es otro signo de que el reconocimiento tiene unas mayores exigencias— con los demás hombres que no profesan su misma fe.

1.5) Otro aspecto a tener en cuenta es justamente el contrario: el reconocimiento de la Iglesia por parte de las demás Iglesias o Confesiones religiosas. En esta cuestión, es preciso un ahondamiento doctrinal y, sobre todo, un cambio de signo en las relaciones habidas hasta nuestra época. La profundización gnoseológica además de tener llanamente en cuenta los datos históricos —tan dispares no sólo en sí, sino especialmente en sus interpretaciones—, tendrá que clarificar la no incompatibilidad de la Iglesia católica

en su tan injustamente tratada *intolerancia doctrinal*, pues más bien se trata de algo sustancial al fenómeno religioso, si no quiere verse confundido con la estructura humana de un momento determinado, o bien impelido de forma irremediable a una disgregación. Con este signo, tienen especial relieve las palabras introductorias de la Declaración *Nostra aetate*: «In suo munere (la Iglesia) unitatem et caritatem inter homines, immo et inter gentes, fovendi ea imprimis hic considerat quae hominibus sunt communia et ad mutuuum consortium ducunt» (n. 1). Si significa algo más que una presentación ocasional, esta afirmación conlleva, a modo de consecuencia, necesariamente tanto el reconocimiento de las formas socio-religiosas, como la aceptación de ser sujeto pasivo de un reconocimiento por parte de aquéllas. Es un hecho patente que la contribución a un «mutuo entendimiento» entre los hombres sería extraordinariamente favorecida por la inclusión de esta fórmula de la técnica jurídica —por otra parte, lo suficientemente flexible y fundamental o genérica— en las mutuas relaciones entre la Iglesia y las demás Instituciones religiosas: el reconocimiento.

Bien es cierto que una noción clara del valor del reconocimiento en sentido jurídico no aparece plasmada en las hasta hoy menudadas relaciones existentes. Pero el proceso convivencial es ineluctable y los elementos que guían este proceso no han de ser dejados al azar, ni a un interminable diálogo de teorías en torno a un posible equilibrio de ventajas e inconvenientes, a unas experiencias litúrgicas o a regresión de analítica-histórica. Una orientación de orden internacional bajo la teoría del reconocimiento puede marcar una pauta *justa*, que no conlleva

la aceptación de los principios y normas de orden interno (como el reconocimiento entre Estados no significa una identificación con los sistemas socio-jurídicos internos entre sí). Tal vez un afán —no sujeto a reflexión— de «brûler les étapes» ha prescindido de la adopción previa de unas normas, que, lejos de entorpecer el sentido recto de la unidad de la Iglesia, se brindan desde la convivencia humana con una virtualidad no desechable. Además —y es un dato de cierto interés— tiene al menos las ventajas de afirmar efectivamente una buena voluntad en el plano de lo *justo* (reflejo de la *verdad* según es creída) y la adecuación al ritmo del desarrollo cultural de los pueblos (en el cual, según expresaba Bergson, también hace falta desde todas las posibilidades el «supplément d'âme»).

Es indudable que la armonía en la dimensión religiosa del hombre —y no digamos ya la unidad— no se establecerán sino con un predominio de factores no determinables por el Derecho y que éste no puede asumir; pero evidentemente el predominio no es exclusividad, y la confrontación jurídica no es —como en el resto del quehacer social humano— un adorno convencional y provisorio, ni tampoco se restringe a una pura instrumentalidad. El sentido cristiano genuino de la cultura (al margen de adventicias situaciones histórico-doctrinales) impone esta tarea como necesaria. Y desde el punto de vista de las religiones no cristianas, el tema se enfrenta con una inabarcable multiplicidad, aunque radicalmente se puede afirmar que tal principio de reconocimiento de la Iglesia por parte de una confesión religiosa, si tiene ésta un mínimo de organización y autonomía, es perfectamente admisible para una convivencia *justa*.

## 2) Iglesia Católica y Comunidad Internacional

Es bien conocido el hecho de una preocupación en la doctrina y en la actividad de los últimos Romanos Pontífices con relación al favorecimiento de todo el complejo sistema político-técnico que consigo lleva la formación de la Comunidad Internacional. Más que un *reconocimiento* se podría afirmar incluso el predominio de una tutela doctrinal. La necesidad de que se verifique una conciliación y una integración de todas las soberanías en una entidad jurídica superior, sin que al mismo tiempo queden desvirtuadas aquéllas, viene propuesta —y *reconocida de iure*, por tanto— en base a una rica fundamentación, que podemos sintetizar en sus dos aspectos más generales: evitación de las discordias y guerras y promoción del progreso humano —individual y social— sin injustas desigualdades.

El *défaut d'attachement* del s. xx ha podido impulsar, como réplica, el desarrollo de las teorías en torno a la legitimación más radical de la Comunidad de los pueblos. En su más íntima realidad se trata de algo profundamente inserto en todo el discurrir histórico de la humanidad. No obstante, en nuestra época se puede sorprender una preocupación mayor por la búsqueda de la eficacia en las relaciones entre los pueblos, que por la fundamentación estrictamente teórica. Tal vez lo cierto radique en un equilibrio que dé lugar a unos *fundamentos eficaces*, pues —bien decía Ortega— la vida inculta es barbarie y la cultura desvitalizada es bizantinismo. La doctrina de la Iglesia acerca de la Comunidad Internacional —y, por ende, el reconocimiento que de ella hace— se mueve ciertamente más cerca del punto extremo y maximalista de la teoría, basada en la unidad del género humano y

su unitaria responsabilidad ante Dios —principio y fin— en el orden natural y en el sobrenatural (que engloba a aquél). De todas suertes, es detectable en la exposición doctrinal de la Iglesia el temor de que con esos principios, de los cuales por supuesto no abdica, se puede trazar un camino que conduzca verdaderamente al cielo... sin pasar por las concretas e históricas relaciones internacionales. En evitación de esto, se señalan condicionamientos más estrictos, que hacen devenir el reconocimiento de la Iglesia con un destacable carácter cualitativo. Así como el reconocimiento interestatal se puede calificar de preferencia de la forma sobre la esencia, en el caso de la Iglesia se afirma la preferencia contraria.

Y esta esencia no quedará alumbrada en las relaciones internacionales mientras no sucumba en la teoría y en la acción política el mito, viejo y todavía pujante, de las soberanías nacionales cerradas en unos «intereses nacionales», que imponen la utilización de un doble cauce —nefasto, mas considerado inevitable—: la equiparación de *política* y *poder* con la llamada «teoría realista» (aplicada también al plano internacional) y la instrumentalización de cualesquiera métodos aunque sean rechazables en sí y conocidos como tales, con tal de dejar a salvo la pretendida independencia bajo unos criterios que se admiten como inamovibles. Y esta realidad está ofrecida a la par con una intensificación de las relaciones entre las soberanías. Es este, indudablemente, el trasfondo que tienen las expresiones de la Constitución *Gaudium et spes*: «Ut crescentibus hoc tempore arctis mutuae necessitudinis nexibus inter omnes cives et omnes populos orbis terrarum, bonum commune universale apte quaeratur et efficacius obtineatur, iam necesse est communitatem gentium sibi

constituere ordinem qui cum hodiernis muneribus congruat» (n. 84). Es evidente que la aceptación de estas «razones» sólo es realizable —y hasta cierto punto justificable— si se admite el planteamiento general del «bonum commune universale». Además, hay en esta afirmación conciliar una dualidad simple, pero de singular importancia: de una parte, la existencia de la comunidad de pueblos, que se toma como incontestable punto de partida; y, de otra, la necesidad de que se autoestablezca un orden que la haga más eficaz y acorde con las obligaciones y las exigencias actuales. Indudablemente se trata de situar la cuestión en el terreno del Derecho. El planteamiento *jurídico* será, como es obvio, más *justo*. En esto la doctrina de la Iglesia se inclina de un modo decidido por la inequívoca fijación del carácter *legal* que la Comunidad internacional debe tener, lo que la hace depender tanto de una sistemática ideal como de una existencia concreta. Es decir: aborda la temática con un marcado espíritu histórico, en el cual se formulan las normas. De otro modo, ese *orden* que se propugna no implicaría, con prudencia y con certeza, una real eficiencia en el contexto social, para el que el sistema ideal de conocimiento y normatividad de las leyes en abstracto no son más —ni menos, sin embargo— que una insustituible ayuda, pero no expresan la vida social misma. O este *orden* se realiza con unas normas, revisables en gran parte, pero exigibles mientras están vigentes, o los pasos dados por la doctrina de la Iglesia en esta materia tenían indudablemente una certeza y loable dirección, pero carecían de seguridad; y esto porque quizá sea excesivo calificarlos como pasos en falso.

Ahora bien, en el desenvolvimiento socio-jurídico de la «comunidad de los pueblos» ha aparecido un elemento que va paulatina-

mente absorbiendo el lugar preponderante: *la técnica*. Es esto observable en multitud de manifestaciones, de las cuales tal vez sean las más notables, para esta consideración desde el punto de vista canónico, las siguientes:

2.1) La creación de organizaciones o instituciones especializadas para la consecución de fines comunes y concretos que afectasen a varios Estados. Esto provoca un tipo de relaciones muy particularizadas; dentro del ámbito abstracto de la cooperación internacional, son una *realidad*, y normalmente una *realidad jurídica*, al ser constituidas como entes de carácter internacional —ya como sujetos con personalidad propia, ya como instrumentos del Derecho Internacional—. En su estructura interna y en su actividad están dotadas de un ordenamiento normativo apropiado a su peculiar función.

El reconocimiento que hace la Iglesia responde a una triple consideración:

2.1.1) Expone la verificación del hecho sociológico del creciente dinamismo moderno en orden a una integración de intereses colectivos en un proceso llamado genéricamente «sana socialización»: «Ecclesia insuper agnoscit quidquid boni in dynamismo sociali hodierno invenitur: praesertim evolutionem versus unitatem, processum sanae socializationis et consociationis civilis et oeconomicae» (*Gaudium et spes*, n. 42). En este sentido, la Iglesia misma en su estructura interna está en dependencia directa de los avatares que la cultura y la vida social conllevan.

2.1.2) Acoge más concretamente el fenómeno de la formación de entidades *supra*— o *para*— nacionales y señala que esto concuerda muy estrechamente con uno de los elementos manifestativos de la misión de la

Iglesia: la tendencia a la unidad de todo el género humano (místicamente realizada en Cristo, *Lumen gentium*, n. 1). Y, además, afirma el reconocimiento con carácter claramente aprobatorio y generador de posibles relaciones: «Quaecumque igitur vera, bona iustaque inveniuntur in diversissimis institutionibus, quae genus humanum sibi condidit incessanterque condit, eadem Concilium magna cum reverentia considerat. Declarat insuper Ecclesiam omnes tales institutiones adiuvare et promovere velle, quatenus hoc ab ea dependet et cum eius missione coniungi potest» (*Gaudium et spes*, n. 42).

2.1.3) En tercer lugar, convierte la teoría en práctica a través del establecimiento concreto de relaciones con las comunidades y asociaciones especializadas de carácter internacional. Esto equivale a un positivo reconocimiento. Y, como consecuencia, puede generar la legitimación dentro del Derecho de la Iglesia de tales instituciones. Constituye éste un problema que convendrá esclarecer sobre todo cuando se instalan en él las responsabilidades de orden jurídico o ético por las decisiones o actuaciones que se acuerden.

2.2) Desde el punto de vista del desarrollo predominante de los aspectos técnicos y económicos en las relaciones internacionales, la Iglesia también afirma este hecho como un punto de partida para la presentación de un nuevo tipo de relaciones. El reconocimiento que verifica de este *hecho*, lo plasma además paladinamente en su doctrina social, pontificia y conciliar. La *lex incarnationis* desde este ángulo es muy exigente y comprometedora, si existe la pretensión de que formulaciones de este género de la doctrina de la Iglesia puedan tener un matiz más *inmedia-*

*to a la acción*, que como mero principio doctrinal o —un poco más concreto— como disposición positivable por razones intrínsecas o por provenir de la *potestas spiritualis*. Naturalmente, se descarta una vigencia directa de tales formulaciones; pero no se dejan al mero influjo de su penetración en los estratos sociales a través tan sólo de las conductas individuales. Bajo esta consideración, la Iglesia al reconocer —y establecer relaciones— con entidades técnico-económicas de carácter supraestatal pretende indudablemente cumplir su finalidad; pero, a la par, por coherencia con la autonomía interna de tales instituciones, pretende también el logro de los fines de estas últimas. Ahora bien ¿esto es legítimo?

En una inmediata constatación se podría optar, sin más, por su legitimidad, a partir del principio «de facto ad posse valet illatio». Se dan, luego son legítimas (aunque la reducción parezca incongruente). Y, al contrario, como una muestra de conexión con la *sensibilidad más pastoral* de las manifestaciones de la Iglesia en los momentos actuales, se podría rechazar tal situación al menos por coadyuvar a que el mensaje de la Iglesia —y la misma presentación de ésta ante los hombres— aparezcan temporalizados y tal vez degradados. Así, el interrogante acerca de la presencia y finalidad de la Iglesia en organismos tan especializados o tecnificados como la FAO, la OMS, la AIEA, la VIDOT, etc., estará sujeto a una valoración que no dependerá tanto de las *razones* que se propongan sino de los criterios generales o referenciales que sirvan de encuadre a tales *razones*.

No obstante, cualesquiera que fueren las posiciones o juicios doctrinales frente a este tema en un intento de fundamentación, hay que aceptar —de momento y de acuer-

do con la praxis y doctrina internacionalista— que el *reconocimiento* jurídico de la Iglesia acerca de estos organismos técnicos debe producir toda la eficacia (según el *ius gentium*) en orden a su legitimación ante los miembros de la Iglesia. Hasta qué punto queda vinculado el cristiano, individualmente considerado, por este reconocimiento, no es dable fijarlo con absoluta nitidez. Pero es indudablemente una cuestión que le afecta, a no ser que se establezca una escisión entre Gobierno Central de la Iglesia e Iglesia misma. Una distinción sí que es obvia; una escisión sería aberrante. Las consecuencias, y las responsabilidades sobre todo, de índole internacionalista deben, a mi modo de entender, seguir los cauces generales; y las incompatibilidades o situaciones peculiares de la Iglesia, deben ser fijadas previamente —con un sistema corrector abierto, pero bilateral—, para que la coherencia entre la doctrina de la autonomía y la realización de la misma estén armonizadas en el Gobierno de la Iglesia. (Pero esto se enlaza más directamente con la temática, muy rica en posibilidades, de la *colaboración*).

2.3) Una última referencia, desde el otro punto de la necesaria consideración bilateral, se plantea en el hecho —y su valor y eficacia— del reconocimiento de la Iglesia por parte de la Comunidad internacional en sus variadas expresiones. Es ya un tópico afirmar que sobran las actitudes apologéticas en torno a la personalidad internacional de la Santa Sede y su neta distinción de la que tiene —o pueda tener bajo consideraciones más idóneas con el mundo internacionalista actual— el Estado de la Ciudad del Vaticano. Y sobran, fundamentalmente, por el hecho mismo del reconocimiento internacional. Que se resista la autoridad eclesiástica y el canonista a considerar tal reco-

nocimiento como constitutivo o perfectivo, y se inclinen por la cualificación de acto declarativo, es una cuestión irrelevante en el hecho mismo. Por otra parte, no habría, a mi modo de ver, dificultad en aceptar las primeras categorías si éstas obtuviesen el pleno asentimiento de la misma Comunidad Internacional o de la Doctrina. En última instancia se trata de una delimitación de esferas: ontológica y dinámico-histórica. En el primer caso, tendría un valor efectivamente tan sólo declarativo, pues no se modifica con tal acto de reconocimiento el *esse* de la Iglesia. Pero nos podemos con toda lógica preguntar por el valor en sentido ontológico de la Comunidad Internacional... En el plano de la dinámica histórica es donde se plantea de verdad el tema; y en tal sentido las razones quedan más ligadas a criterios convencionales.

En todo caso, la Iglesia a través de su Gobierno Central —o, si se quiere, éste en sí mismo— aparece jurídicamente reconocida por los entes internacionales en los aspectos expresivos de la misma que son captables por aquéllos: una comunidad religiosa de carácter universal y con un ordenamiento normativo y una influencia en la realización histórica de la humanidad bajo unos fundamentales criterios —de básico interés a la Comunidad Internacional— de convivencia acorde con unos indeclinables principios de trascendencia y dignidad de la persona humana. No equivale esto a una reducción que implique peligrosidad doctrinal para con lo que la Iglesia *es*, sino que ésta no puede exigir —antes, al contrario— lo que la Comunidad Internacional como tal no puede dar. Naturalmente, nos situamos en el mundo actual, con el enriquecimiento que le proporciona la experiencia de la Cristianidad ideal —o idealizada— de reconocimien-

to exclusivo de un doble universalismo, político y religioso, del cual he dicho que «era en cierto modo una superación de las concepciones primitivas, al mismo tiempo que una radicalización de las mismas».

En síntesis, podemos afirmar que el reconocimiento internacional —al margen de unas concretas y formales expresiones, no siempre necesarias, y en todo caso revisables— que la Iglesia obtiene en el nivel captable por los entes naturales alcanza una eficacia indudable —y, en algún caso, decisiva como tutela legal —a la hora de ejercitar personal e institucionalmente su mensaje religioso. Equivale, *mutatis mutandis*, a una sanción jurídica de orden y valor internacional, que está reclamada en la Declaración *Dignitatis humanae* como un derecho-deber, así como también se recuerda en esta Declaración conciliar lo valioso que es un reconocimiento genérico de la libertad religiosa en solemnes documentos internacionales.

### 3) Iglesia Católica y Estado (s)

En la confrontación con los Estados o Comunidades políticas autónomas, la Iglesia puede disponer —y de hecho utilizó— este principio internacionalista del reconocimiento. Naturalmente que cualquier tipo de relaciones Iglesia-Estado en el ámbito jurídico (convenios, diplomacia) tiene un apoyo en el reconocimiento recíproco, al menos de carácter material. Además, para otras aplicaciones de la inserción de la Iglesia en el mundo ha valido el principio de reconocimiento para clarificar jurídicamente algunas situaciones confusionales; por ejemplo, la distinción entre Santa Sede y Estado de la Ciudad del Vaticano en su expresividad internacionalista, sirviéndose de la fórmula

de la personalidad jurídica internacional (más o menos aceptable en sí misma, pero de indudable valor en el contexto más amplio en que fue utilizada).

Ahora bien, ¿qué implica tal reconocimiento? Indudablemente una respuesta precipitada y ahistórica sería insostenible. Y un intento de análisis histórico-sistemático sería con toda probabilidad irrealizable, aunque sin tal intento la respuesta padezca siempre de actualismo provisional, incluso si fuere posible dar una respuesta única. Desde un punto de vista del método dogmático-jurídico se podría alcanzar la esencial consecuencia jurídica de un tal reconocimiento, procediendo no por sucesivos tanteos históricos o espacio-temporales, según las culturas y praxis políticas dispares, sino por un análisis desde el interior mismo de tal formulación. Esto sería factible; pero no estaría más, sino menos, al abrigo del error. La insuficiencia del método dogmático-jurídico en este nivel de relaciones «ad extra» —y, además, de la Iglesia— es patente. Por eso, y aceptando los inconvenientes de tal postura científica, considero más idónea una respuesta flexible: implica el reconocimiento lo que el sujeto que realiza tal *acto jurídico* haya querido, dentro de unos límites que oscilan entre la aceptación por parte del ente reconocido (acto aquél, por tanto, que alcanzaría su eficacia tan sólo recepticiamente, al menos por el silencio jurídico) y la fijación de unos principios o disposiciones generales de orden internacional (sería el caso de un atentado contra la Declaración de los Derechos humanos, con la cobertura que tuviere para tales situaciones).

Desde otro ángulo, el interrogante acerca del alcance que el acto de reconocimiento pueda tener entre la Iglesia y un Estado,

plantea —nada menos— que todo el problema de la laicidad y la confesionalidad. Son términos estos, como es sabido, polémicos y fruto de la cultura socio-política liberal, aunque se haya pretendido extrañarlos a otros contextos históricos o estudiarlos asépticamente con un juicio de fundamentación y de valor objetivos. Sin embargo, fuera de marcos históricos concretos, transitorios y nunca sociológicamente nítidos, no se obtiene una certera visión de tales expresiones político-religiosas. Mi parecer es que se trata simplemente (¡con abundante complejidad quedan sus consecuencias...!) de dos tipos de *reconocimiento* y, además, con un significado general, que permite alojar en cada uno de los tipos tomados —tal vez no con mucho tino— como antitéticos situaciones muy dispares. Nos aboca esta afirmación a un relativismo histórico, que considero insoslayable; es más, puede ser la síntesis del valor y eficacia de las relaciones Iglesia-Estado, como fenómenos esencialmente históricos que son.

El reconocimiento jurídico de la Iglesia por parte de los Estados no debería, a mi entender, abarcar más que la posición fundamental de que se configura como una sociedad religiosa que con tal *acto de la autoridad civil* queda legitimada para la realización —en el plano de la *legalidad*, dimanante claro está de una base de justicia, divina y humana— de su propia misión. Quizá por esto la Declaración *Dignitatis humanae* incluye esta notable y clarificadora afirmación: «Concordia igitur viget inter libertatem Ecclesiae et libertatem illam religiosam, quae omnibus hominibus et communitatibus est tanquam ius agnoscenda et in ordinatione iuridica sancienda» (n. 13). Con ello se deslinda del planteamiento fundamental todo lo que pueda significar pura circunstan-

cia cambiante, que tenderá a fusionarse con el principio básico e incluso a suplantarlo; y de aquí que aparezcan situaciones anacrónicas que pretendan implantarse en distintos contextos a modo de fuegos siempre mal apagados por ser considerados erróneamente como necesarios. Una distinción entre *reconocimiento* (que implica una actitud jurídica básica y de tendencia estable) y *colaboración* (que presupone y manifiesta una acomodación histórica de lo que puede ser una solidaridad de intereses, entendida en sus aspectos técnicos) es el punto referencial más importante. Si se establece con claridad y con precisión —tareas ambas no fáciles tal vez, por toda la ganga de una incorrecta tradición histórica, que casi ocultó lo esencial con el revestimiento formal— que el reconocimiento civil de la Iglesia *se debe ajustar* a estas categorías jurídicas que abarcan a cualquier ente con determinados elementos de servicio público, se obtiene, directa o indirectamente, lo siguiente:

3.1) Una radicación de la problemática jurídica en un nivel no polémico (al menos una posible polémica no se centraría con exclusividad en torno a la Iglesia), y sí en un nivel de armonía tanto cultural (teológica, jurídica, sociológica...) como convivencial, en la presentación de la Iglesia ante el fenómeno histórico del poder civil organizado, como responsable éste de garantizar en su legislación la expresión personal y social de un derecho humano tal como es la relación con Dios, sin discriminación de ciudadanos o de instituciones por pertenencia o no a *determinada* forma religiosa (que, en todo caso, cualquiera se consideraría verdadera, y en cuyo juicio la incompetencia del poder civil, en la evolución actual e irreversible de la cultura, es evidente).

3.2) Los recelos estimativos entre las diversas instituciones religiosas en una sociedad pluralista no tendrían un apoyo tan firme y clamoroso como le brinda un reconocimiento de valor desigual entre una o varias confesiones. Si bien en la doctrina que la Iglesia ha explicitado de modo más nítido en el Concilio Vaticano II aparece como principio fundamental —desde la comunidad política y su ordenamiento jurídico— la libertad religiosa genérica, también es cierto que pueden sorprenderse rasgos, al menos aparienciales, de concepciones periclitadas. Es el caso de la posible «confesionalidad», si se interpreta bajo esta fórmula el párrafo «Si attentis populorum circumstantiis peculiaribus uni communitati religiosae specialis civilis agnitio in iuridica civitatis ordinatione tribuitur, necesse est ut simul omnibus civibus et communitatibus religiosis ius ad libertatem in re religiosa agnoscatur et observetur» (*Dignitatis humanae*, n. 6). Se presenta aquí un núcleo doctrinal y pragmático de especial relieve; tanto que, a mi entender, se ofrece como el eje diamantino para la comprensión de todo el proceso histórico —sus armonías y anomalías— de la relación Iglesia-Estado (y no deja de ser aplicable a cualquier relación religioso-política existente). Por ello, es necesario que consideremos este punto detenidamente.

3.2.1) Se debe advertir que, en la práctica, es muy dificultoso separar los dos planos de reconocimiento genérico y reconocimiento específico, sobre todo en lo que afecta a cuál de ellos, tiene un valor preferente. Es indudable que no sería correcta una interpretación doctrinal del texto aducido de la Declaración *Dignitatis humanae* sin atender previamente a todas sus coherentes y

básicas posibilidades. En este sentido, se ofrecen las siguientes:

1.º) Un rango igual tanto para el reconocimiento genérico como para el reconocimiento específico. Este parece ser, ciertamente, el punto a que nos conduce una lectura del párrafo citado en conexión con toda la doctrina que lo engloba; y, sobre todo, si se relaciona con la tradicional doctrina de los canonistas y iuspublicistas —sin omitir el proceso evolutivo del magisterio pontificio en esta materia, especialmente desde Pío IX—. En efecto, se puede adoptar este criterio como una solución intermedia entre el tradicional sentido prevalente de la tesis del Estado católico, y la atenuación que, en vía doctrinal y legal, se produce con la irrupción del principio de libertad religiosa tal como está formulado en el Vaticano II. Una ruptura radical con las posiciones anteriores no parece encontrar un efectivo respaldo. No obstante, el hecho mismo de manifestar en forma condicional la circunstancia requerida para el reconocimiento peculiar, es de por sí un índice de que se ha roto el *cuadro ideal* que nos mostraba la teórica ordenación político-religiosa anterior.

2.º) Una segunda consideración nos aboca a situar en un rango superior el reconocimiento peculiar, habida cuenta de las consecuencias jurídico-estructurales que para el determinado Estado se originan. Se trata —*historia teste*— de aceptar la penetración de unos criterios acerca de las conductas individual-sociales de los hombres que tienen como base un plano religioso. Es prácticamente imposible inventariar los sectores de influencia de tal aceptación peculiar de una Comunidad religiosa cuando alcanza una posición de régimen diferenciado y privilegiadamente prevalente; y lo es porque las

manifestaciones son fragmentarias y divergentes, al topar con la insoslayable valoración pluralista, incluso de quienes profesan tal confesión religiosa particular. Tal vez esta reducción a síntesis padezca extremosidad; no obstante, esa es indefectiblemente la dirección seguida hasta ahora en tales «reconocimientos peculiares», aunque puedan clarificarse o atenuarse por sus también peculiares razones históricas.

Es evidente que cuando se trata de un «reconocimiento exclusivo» el problema se yugula en su misma raíz. La *tolerancia* —en su sentido técnico, no vulgar ni histórico— sería, en todo caso, la máxima aspiración, lentamente alcanzable, por muy elemental que parezca. Por esa inconcreta o indefinible, mas eficaz, *razón de Estado* se retorna a una primitiva integración de las relaciones religiosas en las relaciones políticas, hecho siempre forzado o por un absolutismo de poder o por una nostalgia ideológica de unidad.

3.º) Queda, en tercer lugar, la justificable prevalencia del reconocimiento genérico sobre el específico. De una parte, actúa aquél como un presupuesto condicional de éste. Y, de otra, es de observar que mientras uno —el genérico— tiene carácter absoluto al margen, en el plano de la legitimidad, de cualquier concepción oficial o legal, el específico debe fundamentarse en un peculiar entorno circunstancial, de por sí cambiante, y no necesariamente atendible. Además, es indispensable evocar el texto que comentamos para señalar que tal reconocimiento no está expresado en la problemática de la verdad en sentido primariamente doctrinal, sino en una posible acción de prudencia política. Y no es menos resaltable esta doble vertiente: la doctrina del Vaticano II acoge en ese párrafo cualquier comunidad religio-

sa (es evidente, pues, que no lo presenta en la dialéctica de la verdad-error); y no preconiza tal acto de reconocimiento como actitud jurídica fundamental, sino excepcional.

3.2.2.) En un juicio no sólo enumerativo de posibilidades, sino de valoración más profunda, ¿es posible alcanzar una respuesta plenamente válida?

Las huellas doctrinales e históricas podemos decir que nos abocan a una clara afirmación de la hipótesis señalada en tercer lugar. El examen de las ideas o de los acontecimientos histórico-políticos, apreciando sobre todo sus causas y sus consecuencias imprimen a esta afirmación selectiva una radical importancia. En efecto, si una de las grandes conquistas del espíritu humano fue la aparición del *sentido interior* del fenómeno religioso —y no sólo una *pax deorum* externa solicitada por la comunidad, en sus variadas manifestaciones—, no menor fue la de poner en claro que *eso* constituía un *ius personale*, y que venía a su vez constituido por un deber radical de relación con Dios, según unos criterios rectamente formados por la persona y de cuya responsabilidad la misma se hace cargo. La autonomía de *lo religioso* en una sociedad que respeta en su legislación y estructura el carácter fundamentalmente personal de aquél, es una pura consecuencia. Pero, además, la doctrina y la misma organización institucional de la Iglesia Católica, al menos, convierten tal afirmación en un postulado.

Si la esfera de actividades religiosas debe estar exenta de toda coacción civil, a la par que no impedida en sus legítimas expresiones, en cuanto afecta a la persona humana, es consecuente afirmar que la normalidad, en un plano de justicia fundamental, se logra con un reconocimiento igual para todas las comunidades religiosas. La evitación de

la problemática que origina un reconocimiento específico como prevalente, y que por lógica social va engendrando un estado de obligación creciente, que indudablemente presiona, ya a los individuos ya a la verdad religiosa misma (al imponer un sentido «oficial», que apunta más a la «externidad»), es un argumento valioso, aunque de segundo orden. Lo primordial, si es dable lograrlo, ha de ser algo que pueda acoger todas las situaciones; esto es propio de los *principios*.

Ahora bien, en un planteamiento actualizador de la doctrina —tanto política como religiosa, y no sólo por el tal vez excesivamente aducido criterio del pluralismo— es más coherente, al deslindar las esferas de competencia, señalar que con el reconocimiento genérico y básicamente igualitario el Estado cumple su misión desde el rango constitucional, y las confesiones religiosas tienen una legitimación al abrigo de coyunturas legislativas de carácter infraconstitucional. Bien es cierto que su cumplimiento o acontecer *real* en la sociedad concreta dotada de tales principios constitucionales, puede ser dispar; pero siempre existirá un punto de referencia para abordar el tema del abuso de poder en un Estado de Derecho, que puede garantizar una clarificación posterior de cualesquiera desórdenes sociales. La opción de los individuos, en cuanto ciudadanos de tal Estado, queda tutelada jurídicamente —y permanentemente— en su más alta expresión. Sin embargo, si se introduce en situación paritaria el reconocimiento específico de una concreta comunidad religiosa (y más todavía si se le otorga un rango prevalente de carácter constitucional), la posición jurídica en sí misma queda sujeta a la posible o necesaria revisión por las normales modificaciones de la

trama circunstancial de la sociedad, que ampara el peculiar reconocimiento; o bien —sin un notable cambio de circunstancias *reales*— se modifica su valoración ético-jurídica en ese «plebiscito cotidiano» que es la vida de un Estado como tal.

Además —y desde el punto de vista jurídico-constitucional es una argumentación verdaderamente firme— las modificaciones de orden cognoscitivo o de formulación que puedan acontecer en la pura vertiente religiosa, tendrán consiguientemente unas inmediatas repercusiones en la trama social, cuando esas modificaciones a ésta se refieran. Pues bien, de una parte la comunidad religiosa (y la Iglesia Católica así lo afirma de sí misma, y hace una valoración genérica para las demás) debe no estar sujeta en su proceso doctrinal por unas formulaciones de índole civil; y, de otra, una Constitución debe no estar condicionada a someterse a posibles cambios *desde fuera*. Este doble fenómeno anormal se producirá si el reconocimiento específico tuviese, desde el Estado, un rango constitucional. Una explicación dispar en la doctrina religiosa acarrearía mutaciones necesarias a realizar en la esfera civil. Y quedaría, además, una situación intermedia de una textura legal sumamente extraña y paradójica: mientras no cambie la legislación, se utiliza una doctrina errónea o insuficiente para ese momento histórico concreto; y el cambio legislativo tendría forzosamente que producirse por imperativos bien de carácter externo (lo que equivaldría a una *dependencia*), bien de carácter interno al querer ser consecuente el Estado con sus principios, al menos en un plano teórico legal (en el que la *autonomía* constitucional quedaría sujeta a unos cambios en los que el Estado no interviene, y sin embargo acepta por propia constitucio-

alidad). La situación es muy espinosa y comprometida. Se podría eludir la dificultad de la procedencia *externa* de tal mutación, si se afirma que tiene su raíz en lo que constitucionalmente ha afirmado el Estado como propio: la implicación social de tales principios religiosos, cuya normatividad en el plano civil se acata por la coherente unión que debe existir entre leyes y vivencia del pueblo; y esa normatividad en la esfera civil, por supuesto, es inexistente o irrelevante si no se da un previo acto legislativo de la misma autoridad civil. No obstante, esto no soluciona la cuestión, sino que la vuelve a plantear, en el mismo punto inicial que habíamos propuesto como cuestionable.

Naturalmente, se podría también acudir a la fijación de un presupuesto condicional en el reconocimiento específico, en el nivel legislativo supremo, que podría ser la inalterabilidad de los principios de esa comunidad religiosa; o bien acogerse a los que sustentan en el momento determinado de producirse el acto de reconocimiento. Pero la inconsistencia de esta condición es patente. No sólo porque altera en sí misma la función legislativa o gubernativa de la comunidad política en cuanto tal, en una pretendida admisión de planteamientos dogmático-religiosos, sino que no resultaría *a posteriori* coherente si se verifica una reestructuración o reconsideración doctrinal de la comunidad religiosa, al no ser *ésta*, «hic et nunc», la acogida en la específica legislación, con las consecuencias, posibles y anormales, de tener una legislación derivada de unos criterios, principios o disposiciones de carácter normativo general, que no debe —o no puede— ser aplicada porque está viciada por mutación de destinatario conforme era concebido por el Estado.

Este, por otra parte, no puede legitimar ningún tipo de recurso, pues no era juez en la declaración de lo alterable o inalterable en lo doctrinal u organizativo de la comunidad religiosa. Además, tampoco podría valorar si el tipo de mutación verificable —o verificada— alcanza un plano puramente formal o también sustancial, por más que la *formulación* en sí misma puede tener radical importancia en el establecimiento de relaciones con la comunidad política, pues no es desconocido el hecho de las múltiples y variadas repercusiones en los niveles políticos de las fijaciones formales, religiosas o no. Y, en fin, esto requeriría primariamente una neta distinción —con el conocimiento humano consiguiente— de lo dogmático y de lo funcional-histórico de esa comunidad religiosa, con su refrendo en la legislación civil; lo que viene a ser un *contra-tiempo* en el estadio actual tanto de la ciencia política como de la ciencia teológica.

3.2.3) En un intento de exposición no conjeturable se debe partir de principios convincentes y con mayor capacidad interna de permanencia. En este sentido, al tratar de incluir en el orden social *organizado* la rica problemática del *ius personale* en materia religiosa, con su expresión legítimamente también comunitaria, se ofrece como posición jurídica más apta la teoría del reconocimiento genérico e igualitario para cualquier comunidad religiosa que esté constituida legítimamente como asociación captable por el Estado. Esto, claro está, no con carácter de aplicación exclusiva de la citada teoría, sino como formulación de rango constitucional. Tiene luego una referencia, de rango inferior, en el reconocimiento de cada una de las comunidades religiosas que lo pretendan adquirir. Y, en este aspecto, puede existir una atendible disparidad de

*servicios*, cuantitativa o cualitativamente valorables por el Estado, según la inserción en una determinada sociedad de los distintos modos de expresión del fenómeno religioso. Precisamente atendiendo a estas u otras «peculiares circunstancias» se opta por un reconocimiento específico. Pero, preguntamos ¿no es éste un plano de *colaboración* y no de mero reconocimiento?

Radica aquí el punto crucial y resolutivo de la cuestión. Si no afecta al plano constitucional —aunque nada más fuese por evadir el criterio de posibilidad de *dependencia* por modificación exigida desde la alterabilidad religiosa sin tener en cuenta al Estado—, las convergencias, tanto armónicas como conflictivas, quedan sujetas a planos más dinámicos y, en todo caso, convertibles en convenios bilaterales (o, si se quiere, en declaraciones unilaterales por parte del Estado), que por su propia naturaleza jurídica no pueden ser anticonstitucionales (de aquí la innecesaria referencia a las demás confesiones o comunidades religiosas, que están dotadas de la tutela jurídica básica). Y, además, conlleva todo esto un sometimiento a realidades sociales, valorable desde el punto de vista de las leyes, y una flexibilidad de adaptación invocada por la prudencia política ya de la comunidad religiosa concreta, ya del Estado. Este sometimiento exigido y exigitivo, así como la flexibilidad, se sitúan, evidentemente, en un nivel de *intereses*, que debe ser resuelto en vía

jurídica (si se admite ésta) por la cooperación o colaboración. Este tema sólo en apariencia está estrechamente ligado con el anterior. Se trata de dos principios —el de reconocimiento y el de cooperación— aislados, y que pueden ofrecer una novedad en la presentación *teórico-práctica* (y admitiendo el reto de la historia) de toda la temática de la relación Iglesia-Estado, o religión-comunidad política, bajo el signo, no ya del invocado pluralismo, sino de la autonomía legítima de ambas esferas, que, no obstante, confluyen en los mismos hombres.

En mi entender se debe, pues, afirmar como jurídicamente sostenible el reconocimiento estatal de la legitimidad del fenómeno religioso y de sus implicaciones sociales, no en razón de los contenidos *verdaderos*, sino de las vivencias de los ciudadanos y, en general, de los hombres. Este reconocimiento debe implicar también, en un plano fundamental, la legitimidad de las expresiones religiosas sociales organizadas, con unas limitaciones que constitucionalmente sean coherentes con el plano de *lo justo*, lo que admite una relatividad histórica. En un planteamiento particularizado de relaciones con las comunidades religiosas en concreto, si se pretende algo más que una ratificación formal y determinada de aquel principio o disposición genéricos, se debe atender al principio de colaboración, en el que se individualizan otra clase bien distinta de problemas socio-jurídicos.

## SUMMARIUM

Ecclesiae essentialis actitudo *versus* humanam communitatem, in suis variis expressionibus, taxationis et claritatis technicam instantiam postulat, quam iuridicae scientiae utuntur ad studium relationis inter institutiones quae sua jura habent. Et priusquam certa verba dicantur, possibilitas aut necessitas litem instruendi ex principibus essentialibus est. Multae quaestiones convergentes inter Vaticani II et communis nationis doctrinam excogitantur, sub lumen *paritatis* et *recognitionis* principiorum. In duabus rebus Ecclesia conjunctionem habet cum confessionibus religiosis, Statibus et Universali Communitate.

Paritatis principium praecipuum est in relationes inter eos qui supremam potestatem exercent. Non postulat aequalitatem integram in constitutionis aut actionis sphaeris, ne quidem in ejusdem naturae rebus. Istius principii impositio Ecclesiae disparitatem inter theologicam doctrinam et theoriam iuridicam constituere potest. Nam si ex principibus iurium Ecclesiae non deducitur subordinatio alterorum religionum aut societatis politicae, duo possibilitates tantum manent: aut ignorantiam aut paritatem. Sic principium *par in parem non habet imperium* et eius consequentiae aestimanda sunt ab Ecclesiae administratione centrale in suas rationes cum communitate politica et cum entibus religiosis qui sua iura habent.

*Recognitionis* est conatus superandi possibilem impositionem supremo corpori accipiendi iuridicam personalitatem alterius corporis quod non submissum est et praeter voluntatem. Recognitionis actus iuridicus, constituens, declarativus, perfectus aut simplex roboratio coram subditis denominari potest. In relatione Ecclesiae «ad extra» hic aspectus praeminet et superat *aut civis aut hostis* veterem aemulationem.

## ABSTRACT

The essential attitude of the Church towards (*versus*) the human community needs a factor of technical evaluation and clarification in its multiple manifestations... a factor which juridical disciplines use in their study of the relations between autonomous institutions. But before making concrete formulations there exists the possibility (perhaps the necessity) of a judgment based on some fundamental principles. From this point of view there arise many converging aspects between Vatican II's teaching and internationalist doctrine in the light of the principles of *equality* and *recognition*. In both cases the Church is connected with religious confessions, with nations, and with the international community.

The principle of equality is fundamental in the relations between sovereign powers. It does not presuppose or postulate a complete equality in all aspects of a constitution or activity — not even when dealing with homogeneous entities. Its application to the Church could cause a discontinuity between theological doctrine and juridical theory. But if no subordination of other religious confessions or political entities can be inferred from the main doctrinal principles of Church Law, there remain only two possibilities: lack of recognition or equality (of course the Church's subordination is to be rejected). Thus the principle *par in parem non habet imperium*, along with its practical consequences, should be examined by the Church's Central Government in its dealings with the political community and independent religious entities.

*Recognition* is an attempt, debateable though it be, to overcome the possible forcing of a sovereign entity to accept outside of its will a juridical personality (in its strict or wide sense) of another entity which is not subject to it. This unilateral juridical act of acceptance can be considered as constitutive, as declarative, as perfecting, or as a mere legitimization before its own subjects. The last aspect is the most outstanding in the Church's relation «ad extra» and overcomes the old antagonism *aut civis aut hostis*.