



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
-CELAM-

INSTITUTO TEOLÓGICO
PASTORAL DEL CELAM

18337
Biblioteca

A. 2. 42 (cd)
E. 65

RELACIONES IGLESIA·ESTADO

Análisis Teológico-Jurídico desde América Latina

Ediciones de la
Pontificia Universidad Católica del Ecuador



Documentos Celam 85

COEDICION

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO-CELAM PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL ECUADOR-EDIPUCE

- PRESIDENCIA DEL CELAM:

- * Presidente: + Mons. ANTONIO QUARRACINO
Arzobispo de La Plata, Argentina
- * Primer Vicepresidente: + Mons. FELIPE SANTIAGO BENITEZ A.
Obispo de Villarrica del E.S., Paraguay
- * Segundo Vicepresidente: + Dom. CLEMENTE JOSE CARLOS
ISNARD. O.S.B.
Obispo de Nova Friburgo, Brasil
- * Presidente Comité Económico: + Mons. HUGO EDUARDO POLANCO B.
Arzobispo- Obispo de Nuestra Señora
de Altigracia en Higuey, República
Dominicana
- * Secretario General: + Mons. DARIO CASTRILLON HOYOS
Obispo de Pereira, Colombia

- PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL ECUADOR:

- * Rector: Dr. JULIO TERAN DUTARI, S.J.
- * Vicerrector: Dr. JOSE RIBADENEIRA ESPINOSA, S.J.
- * Director General Académico: Dr. MANUEL CORRALES PASCUAL S.J.
- * Director de Publicaciones: Dr. JESUS GONZALEZ LOPEZ

Coordinación Editorial:
Dr. Jesús Gonzalez López

Diseño de Portada:
Serpín Publicidad
La Portada representa la Cúpula de la Catedral y el Torreón del
Palacio de Gobierno de Quito

Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM
Pontificia Universidad Católica del Ecuador-EDIPUCE
Primera Edición 2000 ejemplares
ISBN 958-625-051-2
Quito, 1987

CONTENIDO

PRESENTACION

Monseñor Dario Castrillón H.

I PONENCIAS

A. ASPECTOS HISTORICOS Y DOCTRINALES

1. HISTORIA DE LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO EN AMERICA LATINA - Evaluación filosófico-teológica de las principales fases
Virgilio Levaggi Vega
2. AXIOMATICA SOBRE LA DOCTRINA DE LA IGLESIA Y EL ESTADO
Alberto Methol Ferré

B. MODELOS JURIDICOS EUROPEOS

3. EL SISTEMA POLITICO-RELIGIOSO ESPAÑOL: PRINCIPIOS, REALIDAD Y VALORACION
Carlos Corral Salvador, S.J.,
4. REGLAMENTACION DE LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN ITALIA
Gianfranco Ghirlanda, S.J.,
5. LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA
Dieter Lorenz
6. LA RELACION ESTADO IGLESIA AL EJEMPLO DEL DERECHO ECLESIASTICO DEL ESTADO EN LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA
Joseph Listl

C. AMBITOS PARTICULARES

7. IGLESIA Y DEMOCRACIA
Rafael Braun, Pbro.
8. EDUCACION, ORGANIZACION Y ASISTENCIA SOCIAL
COMO CAMPOS DE PRESENCIA ESTATAL Y ECLESIAL
EN AMERICA LATINA
Antonio Bentué
9. LAS RELACIONES DE IGLESIA Y ESTADO RESPECTO
DE LA FAMILIA Y EL CONTROL NATAL
Antonio Zuluaga, C.J.M.

II. CONCLUSIONES

1. VISION JURIDICA DE LA IGLESIA FRENTE AL ESTADO
2. LA IGLESIA Y EL AMBITO POLITICO
3. ALGUNOS AMBITOS DE COOPERACION Y CONFLICTO

III. ANEXOS

1. LA LIBERTAD RELIGIOSA: EL ACTA FINAL DE HELSINKI
2. LISTA DE PARTICIPANTES EN EL ENCUENTRO INTERNACIONAL DE QUITO

PRESENTACION

La XVIII Asamblea Ordinaria del CELAM reunida en Punta de Tralca, Chile, en marzo de 1981, aprobó en su Recomendación 8.3 "Que el CELAM estudie el tema de relación de la Iglesia con los Gobiernos". Recomendación que recogida en parte dentro del temario de las Reuniones Regionales de 1982, pero que sólo se pudo concretar como un programa en el Plan Global 1983-1986 bajo el número 93 encomendándose la coordinación del mismo al R.P. Julio Terán Dutari S.J., en ese momento Vice-Rector, hoy Rector, de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y miembro del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM.

El Padre Terán con gran acierto y en permanente coordinación con la Secretaría General del Consejo fue estructurando un Encuentro que se realizó en la Casa Betania, cerca de Quito del 26 al 30 de noviembre de 1984, integrando personalidades europeas y latinoamericanas expertas en Derecho Eclesiástico Público y Concordatario, así como en materias histórico-políticas que pudiesen iluminar la problemática doctrinal y práctica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la actual conyuntura latinoamericana.

El presente libro de la Colección CELAM que se publica en edición conjunta con la Pontificia Universidad Católica del Ecuador - PUCE - contiene además de las ponencias presentadas en el Encuentro una serie de conclusiones alrededor de tres grandes puntos:

1. *La visión jurídica de la Iglesia frente al Estado con especial énfasis en el derecho de libertad religiosa exigido a los Estados por el ordenamiento jurídico internacional.*

2. *La Iglesia y el ámbito político, en concreto, frente a los diferentes regímenes políticos y a la opción democrática, teniendo en cuenta la animación evangelizadora de lo político querida por Puebla.*
3. *Algunos ámbitos de cooperación y de conflictos en las relaciones entre Iglesia y Estado como son la educación, la asistencia social y la familia.*

Ciertamente este nuevo documento será de utilidad para las Conferencias Episcopales de América Latina y para los señores Obispos, los cuales encontrarán en él elementos históricos, doctrinales y en especial jurídicos, que les servirán en el tratamiento pastoral de las propias circunstancias que forzosamente difieren de un país a otro y a veces de una región a otra del mismo país. Ellos exigen, por tanto, formulaciones que sean adecuadas a la específica realidad de cada lugar y al momento histórico concreto que está viviendo la comunidad política que cada Pastor debe evangelizar.

El CELAM agradece a la PUCE, a su Rector y al Doctor Jesús González López encargado de esta edición, el esfuerzo realizado y el interés que han tenido para poder entregar esta nueva publicación de la Colección CELAM.

+ DARIO CASTRILLON HOYOS

Obispo de Pereira

Secretario General del CELAM

I. PONENCIAS

- A. ASPECTOS HISTORICOS Y DOCTRINALES
- B. MODELOS JURIDICOS EUROPEOS
- C. AMBITOS PARTICULARES

**A. ASPECTOS HISTORICOS Y
DOCTRINALES**

1. **HISTORIA DE LAS RELACIONES IGLESIA-
ESTADO EN AMERICA LATINA**
Virgilio Levaggi Vega
2. **AXIOMATICA SOBRE LA DOCTRINA DE LA
IGLESIA Y EL ESTADO**
Alberto Methol Ferré

**"HISTORIA DE LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO
EN AMERICA LATINA"**

EVALUACION FILOSOFICO-TEOLOGICA DE LAS PRINCIPALES FASES

**Virgilio Levaggi Vega
Perú**

- I. Introducción
- II. La Novedad del Evangelio
- III. Período Colonial
- IV. Período Republicano
- V. Panorama Contemporáneo
- VI. Perspectivas
- VII. Conclusión

I. INTRODUCCION

El tema: "Evaluación filosófico-teológica de las principales fases de las relaciones Iglesia-Estado dentro de América Latina" presenta diferentes niveles de discurso que requieren de sistematización.

Luego de una visión suscita de la novedad introducida por el cristianismo en las complejas relaciones entre la comunidad eclesial católica y la mayor comunidad política organizada, me centraré en las tres fases principales de la historia de nuestros pueblos. Teniendo en cuenta que toda generalización hace perder las particularidades, que tal vez son las coordinadas más importantes para la comprensión cabal de la historia humana, recordemos también que la búsqueda de los elementos comunes permite captar las grandes tendencias de la vida social.

La bibliografía propiamente latinoamericana sobre la materia de estudio es escasa, anticuada, fragmentaria y dispersa. Esta dificultad en la recolección de datos constituye un serio obstáculo para una correcta evaluación filosófico-teológica de las sucesivas autocomprensiones que la Iglesia y el Estado han tenido respectivamente, desde 1492 hasta nuestros días, entre nosotros.

Hoy aparecen oscuras, en el contexto mundial, las relaciones entre lo político y lo espiritual. Gran parte de la desorientación se debe al pulular de doctrinas erróneas y de actitudes desbordadas, tanto de eclesiásticos como de civiles, así como a la pugna ideológica, que en nuestras tierras se desarrolla con particular intensidad. Precisar los ámbitos de competencia de cada potestad es contribuir a entender mejor los parámetros de una convivencia armónica, en orden al

desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres; particularmente en el presente y futuro de la evangelización de esta América Latina que se aproxima, entre angustias y esperanzas, al jubileo de los 500 años de su nacimiento a la Fe.

La hora presente exige la acogida efectiva de la invitación que S.S. Juan Pablo II dirigió a la humanidad en la inauguración de su pontificado: "No temáis! Abrid, más todavía abrid de par en par las puertas a Cristo! Abrid a su potestad salvadora los confines de los Estados, los sistemas económicos y los políticos, los extensos campos de la cultura, de la civilización y del desarrollo."¹

En el empeño de construir la Civilización del Amor, el Estado-manifestación socio-política y cultural del hombre- no puede dejar de ser destinatario de la acción evangelizadora de la Iglesia; se trata de una institución fundamental en el proyecto de **comunidad y participación** trazado en Puebla como eje de la reevangelización del Continente.

Concluyo esta introducción señalando que es la dignidad de la persona el punto de origen de la temática de las relaciones Iglesia-Estado; de allí su importancia, y la oportunidad de este encuentro.

II. LA NOVEDAD DEL EVANGELIO

Antes de la aparición histórica de la Iglesia fundada por Jesucristo existió una vinculación estrecha entre la religión y la política en casi todas las culturas pre-cristianas. La vinculación religiosa ha sido siempre fundamental en las comunidades humanas. Casi se puede afirmar que las diferentes organizaciones políticas de la vida en sociedad tienen un origen religioso. El poder político era legitimado por las creencias religiosas.²

La religión ha demostrado ser poderoso catalizador de los valores políticos debido a que sus contenidos estaban fuera de todo cuestionamiento y por tanto ofrecían una base común donde se unificaban los diferentes componentes de la vida social. Las

comunidades homogéneas eran fruto de la ausencia de discrepancias en materia religiosa.

El catolicismo afirma la procedencia divina del poder distinguiendo efectivamente entre el orden político y el religioso. La enseñanza del Evangelio introduce una recta secularización que busca la independencia de la vida religiosa frente a la autoridad civil; y el mensaje de Jesucristo no busca subordinar el Estado a la dirección eclesiástica. Además con la predicación del Señor las instituciones políticas teocráticas perdieron su sustento al desacralizarse el Estado: "de aquí en adelante habrá dos comunidades ordenadas la una a la otra, pero no idénticas, ninguna de las cuales presenta el carácter de la totalidad. El Estado no es él mismo portador de una autoridad religiosa que penetre hasta lo más íntimo de la conciencia; más bien él envía, por lo que toca a su fundamento moral, más allá de sí, a otra comunidad. A su vez ésta, es decir la Iglesia, se considera como una instancia moral última, pero que descansa en la pertenencia voluntaria y, se autoriza a sí misma a dar sanciones espirituales, pero no civiles, justamente porque no tiene el rango que le fue atribuido de común acuerdo al Estado. De este modo, cada una de estas comunidades queda limitada en su radio de acción y es en el equilibrio de este ordenamiento donde reside la libertad. No se podría de ninguna manera, negar que este equilibrio ha sido frecuentemente perturbado."³

Con claridad Jacques Maritain indicaba: "Nada importa tanto para la libertad de las almas y el bien del género humano como la distinción de estos dos poderes (el espiritual y el temporal); para hablar el lenguaje moderno, nada tiene un valor cultural tan grande. Todo el mundo sabe que esta distinción es la obra de los siglos cristianos y su honor.

(...) Jesús Nuestro Señor ha dicho: **Dad** al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Ha distinguido así los dos poderes y, haciéndolo, ha libertado las almas."⁴

La Iglesia en su realidad más íntima es la proyección histórica de la Encarnación del Hijo de Dios, que vino para reconciliar al hombre con su Señor, al hombre consigo mismo, al hombre con sus semejantes y al hombre con los cosmos, luego de la ruptura generada por el pecado original. La misión del Pueblo de Dios no puede diferir de la de Cristo,

por ello es esencialmente una comunidad reconciliadora de índole sobrenatural que se orienta hacia la realización integral de la persona humana. A la Iglesia no le toca ocuparse directamente de la prosperidad temporal de las sociedades aunque de hecho haya tenido y tenga en este aspecto un positivo influjo, con la predicación de su mensaje y a través de la acción de sus miembros. La Iglesia Católica no propone ni defiende programa político alguno o tal o cual solución económica o éste o aquel modelo social; su reino no es de este mundo.

Sin embargo, tiene algo que decir pues el Evangelio de Jesucristo es instancia crítica también en los asuntos temporales.

Sin lugar a dudas el grupo social organizado característico es el Estado. Su concepción ha sufrido a lo largo del tiempo una serie de precisiones y aun hoy se subrayan determinados aspectos constitutivos suyos de acuerdo con el nivel del discurso que se desarrolle sobre él.

El Estado sería aquel conjunto de realidades que edificadas sobre el poder, contribuyen a la realización de la función rectora en la sociedad civil: autoridad, organización, funciones, facultades; deberes y responsabilidades; pero él no agota la gama de las asociaciones humanas. Su sentido último se encuentra en el servicio que debe prestar a la realización personal y social del hombre.

Iglesia y Estado tienen campos de coincidencia y también de limitaciones específicas; de lo que se infiere que no debe existir ingerencia de una sociedad en lo propio y peculiar de la otra. La Iglesia debe ser respetada en la órbita de su fin sobrenatural, con los deberes y derechos consiguientes; y a su vez debe respetar la actividad temporal del Estado, que tiene prerrogativas y obligaciones cuyo límite es la libertad fundamental de la persona. Históricamente la confusión de campos se ha verificado no pocas veces, debido a esa tendencia humana por revestir el poder de un respaldo religioso. Ante cualquier intento de sacralización de la autoridad política la novedad del Evangelio ofrece el marco adecuado para comprender las relaciones Iglesia-Estado: la recta secularización de la sociedad civil perfecta, el reconocimiento de su legítima autonomía en lo temporal y su subordinación a la ética cristiana.

III. PERIODO COLONIAL

1. Alejandro VI, el 4 de mayo de 1493, a través de la "INTER COETERA," dona a los españoles en nombre de Cristo las tierras descubiertas y por descubrir. Responde así a una solicitud de la corona que siete años antes había recibido, a través de la "ORTHODOXAE FIDEI," del 13 de diciembre de 1484, el derecho de Patronato y de presentación para Iglesias, Catedrales, Monasterios y prioratos de Granada e Islas Canarias. El 28 de julio de 1508, Julio II, con la Bula "UNIVERSUS ECCLESIAE," concede explícitamente el derecho de Patronato de los Reyes de España y sus sucesores; quienes desde 1501 sufragaban los gastos de la evangelización con los diezmos concedidos por la "EXIMIAE DEVOTIONIS." En 1522 Carlos V obtendrá de Adriano VI la ampliación de este derecho sobre los demás episcopados españoles y de las Indias, a cambio de la colaboración en el esfuerzo evangelizador.⁵

El "Regio Patronato Indiano" es la institución más importante para la comprensión de las relaciones entre la Santa Sede y el Estado Español, durante el Virreynato. A través de él los Reyes adquieren potestades de régimen similares y parcialmente sustitutivas de las del Pontífice; se convierten en auténticos vicarios del Papa.

Los Obispos se ligaban al Patronato a través de un juramento de fidelidad y respeto⁶; además los Concilios y Sinodos provinciales diocesanos debían ser ratificados por la autoridad real. Esta relación estrecha permitió muchos abusos del poder secular sobre el gobierno eclesial.

2. Desde el primer momento la Corona nombró gobernadores políticos sobre los cabildos, primeras autoridades a la fundación de las ciudades. En general, el gobierno de las Indias Occidentales se realizó a través de las Gobernaciones, Virreynatos, Capitanías Generales, Presidencias (destacadas del régimen audiencial), misiones autónomas y misiones subordinadas a la potestad civil. Fueron los Virreyes, Presidentes y funcionarios de la Audiencia, así como los Gobernadores, los encargados de la vigilancia y defensa de las atribuciones en el Patronato Real.

Por vía legal se establecieron correspondencias jurisdiccionales en los órdenes civil y religioso: los Arzobispos y las provincias de las religiones con las Audiencias; los Obispos en las Gobernaciones y Alcaldías Mayores y las Parroquias y Curatos con los corregimientos y alcaldías ordinarias.

El **Virrey** era el representante del soberano en sus dominios americanos, Capitán General de los Distritos, Gobernador de las Provincias, General de la Armada, Visitador de los castillos y fortalezas, Representante de la Real Hacienda y Vice-Patrono de la Iglesia. Les estaba prohibido inmiscuirse en los actos de la Audiencia y conocer asuntos judiciales; podían ser sometidos al juicio de residencia que le podía abrir la Audiencia al terminar su cargo. Hacia el final del período virreynal surge el Superintendente General, encargado de controlar la hacienda.

Las **Audiencias** en América eran una especie de consultores que moderaban la autoridad delegada a los Virreyes y Gobernadores. Estos tribunales de tradición hispana desarrollaron un rol político-social sumamente importante; podían ser Virreynales, Pretoriales, Presidenciales y Subordinadas. Las Audiencias Virreynales ante la muerte o enfermedad del Virrey se convertían en un ejecutivo colegiado.

El **Corregidor** era la autoridad inmediata para muchos pueblos de indios, cobraba los tributos y administraba justicia; eran nombrados por el Rey por períodos de tres años. Fueron sustituidos por las Intendencias en las que se mantenían los encargos de gobierno y de administración de justicia.

Dentro de esta estructura los **Cabildos** tenían funciones político-administrativas tendientes a equilibrar el creciente poder central; aun cuando el establecimiento de los corregidores de indios mermó la autonomía municipal. Los alcaldes y regidores eran elegidos entre los encomenderos y se conservó el cabildo abierto para la discusión de los problemas vecinales. La decadencia de los cabildos se inicia cuando pierden su carácter democrático por la venta de los oficios, con lo que se consolida la autoridad del Virrey y de la Audiencia y se permite el surgimiento de oligarquías familiares.

El dilema político español en América podría sintetizarse en: afirmación absoluta del poder estatal o creación de una aristocracia territorial con jurisdicción.⁷ La corona optó por lo primero y el Estado virreynal irá perdiendo ese sentido de equilibrio que recibe de su origen ético-realista y que en la vida diaria estaba garantizado por las sociedades intermedias. En su última etapa aparecerá el absolutismo borbónico que acentuará el centralismo del poder.

La España que llegó hasta nuestras tierras evolucionaba hacia el Estado moderno, caracterizado por el fortalecimiento del poder del soberano en desmedro de la nobleza y de las comunas. La igualdad jurídica formal que la animaba configuró un 'cesarismo democrático'.⁸

3. No pueden dejar de señalarse dos influjos decisivos en la génesis y evolución de la cultura jurídica española: la filosofía escolástica y la idea de catolicidad – universalidad que animó la presencia de España en América. Lo destacan los teólogos juristas del siglo XVI como Vitoria con sus tesis sobre la 'comunidad internacional' o De las Casas con su aporte sobre los derechos humanos, basada en la libertad e igualdad cristianas.

La legislación española con respecto a las Indias es de un gran valor, humanista, auténtico esfuerzo por responder a lo peculiar de la realidad americana.⁹

La legislación colonial configuró un derecho territorial que buscaba amparar al indígena; lo cual hizo que los intereses en juego obstaculizaran su efectiva vigencia; además de la ausencia de delegación a los hombres del Consejo Supremo de Indias¹⁰ en América.

4. En el campo de las relaciones Iglesia-Estado destaca el 'regalismo-español', particularmente acentuado durante el siglo XVIII, y que expresaba la tendencia estatal por asumir el poder espiritual. A tal punto que los Obispos debían informar al Consejo Supremo de Indias sobre la marcha de sus diócesis mientras los Virreyes y Gobernadores informaban sobre el gobierno pastoral. Además correspondía a esta institución

aprobar los procuradores a través de los cuales los Pastores podían realizar las visitas 'ad limina apostolorum.' Todo esto tuvo aspectos diversos para la vida de la Iglesia.

Sin embargo, el Patronato suponía el pleno reconocimiento jurídico de la Iglesia como persona de derecho público, con las correspondientes capacidades legales, sociales, y en razón de su fin sobrenatural, con prerrogativas y ayudas, autonomía y derechos inalienables en su propio campo de acción, no obstante la intromisión estatal que llegó hasta el punto de que los documentos pontificios necesitaran "exequatur" real para que pudieran tener vigencia en España y las Indias.

5. En la **América Lusitana** la Corona portuguesa también ejercía una 'protección' sobre la Iglesia Católica. El Rey, gran Maestre de la Orden de Cristo,¹¹ era un auténtico delegado pontificio para el Brasil.

Se dio también el fenómeno del 'regalismo' y la injerencia del poder civil en los negocios eclesiásticos se verificó, desde 1532, a través de la **Mesa da Consciência**.¹²

La colonización del Brasil fue comprendida como un servicio a Dios y expansión de la Fe Católica y tuvo como base la catequesis. Su desarrollo fue complejo y merecen destacarse los esfuerzos eclesiales en defensa de los indios.

En el caso brasileño la autoridad pontificia también era débil y básicamente se limitaba a confirmar las decisiones del Rey en materia eclesiástica. El Papa se relacionaba indirectamente con los Obispos, clero y religiosos de la Iglesia naciente. Además correspondía a la autoridad civil velar por los buenos modos y decencia en el culto divino, como se entiende del "Regimento do Governo Geral do Estado ao Brasil dado ao Mestre de Campo Roque do Asta Barreto," ley válida entre 1677 y 1806.

6. Al aproximarse a la Iglesia durante el Virreynato conviene recordar que "el catolicismo que vino a América no fue el catolicismo de triunfo o de equilibrio medieval, sino el de

exaltado fervor y fiebre beligerante de la Contra-Reforma. Los misioneros unían el sentido místico a la audacia militar y en este sentido, eran almas modernas.¹³ A América hispano-lusitana llegó una **Iglesia misionera**.

Rasgo constitutivo de la Iglesia durante este período es la conciencia de **catolicidad**, de una sociedad de fieles extendida por todo el mundo bajo la autoridad del Romano Pontífice.

La acción evangelizadora se comprende como acción civilizadora que se expresa en el **barroco** como proceso de síntesis esencialmente asimilativo. El impulso religioso realiza la amalgama entre la civilización occidental y la cultura indígena, teniendo en su base un espíritu militante, misionero y persuasivo.

Al servicio de la obra de síntesis hubo un método evangelizador basado en el testimonio, la catequesis y la liturgia.¹⁴

La Iglesia nos llega viviendo las riquezas de la Reforma Católica, que no fue mera reacción al protestantismo sino auténtica expresión de reformismo humanista.

Hay una vuelta a la Sagrada Escritura y a la Patrística que incide notablemente en la autocomprensión que la jerarquía hace de sí misma. El Obispo no se entiende como mero vicario del Papa sino como sacerdote, maestro y pastor que debe ser independiente del poder civil para mejor realizar su misión; en este sentido, Santo Toribio de Mogrovejo era ejemplar.

Los Párrocos antes de sentirse administradores de una porción de la autoridad episcopal, desarrollan el sentido de las exigencias humanas, intelectuales, morales y espirituales de la consagración sacerdotal. Allí está el testimonio de San Pedro Claver.

A pesar del clericalismo del momento los laicos, particularmente en el Nuevo Mundo tendrán un papel decisivo en la implantación de la Iglesia. Las confradías, hermandades, terceras órdenes

son importantes cenáculos de la vida eclesial en las colonias. No en vano la primera Santa Americana es una seglar: Rosa de Lima.

La preocupación de la época por la unidad en la confesión de la Fe tendrá un fruto relievante en el Catecismo del III Concilio Limense, que es el primer libro impreso en Sudamérica (1584). Tal obra de impronta tridentina —recuérdese que el 26 de enero de 1564 S.S. Pío IV ratificó las conclusiones del Concilio de Trento en la Bula "BENEDICTUS DEUS ET PATER" y que éstas fueron asumidas por las diferentes legislaciones europeas—, fue publicada en español, quechua y aymara. La extirpación de las idolatrías y la adoctrinación del indígena fueron dando al pueblo americano una unidad que no podía ofrecer el mero esfuerzo de organización política.

El culto externo y la participación sacramental harán que el espacio litúrgico se extienda hacia los inmensos campos de la religiosidad popular donde las devociones, novenas, procesiones y fiestas irán jalonando la vida diaria. Allí está el testimonio de los santuarios marianos donde se entrecruzan la Fe y las historias nacionales.

El respeto a la dignidad de la persona humana fructificará en múltiples iniciativas de promoción social. Las 'reducciones' son elocuente ejemplo de una vivencia religiosa que busca impregnar toda la vida social.

Obviamente las luces y sombras son la característica de toda obra humana. Y la evangelización de América no está exenta de unas y otras.

7. Sin lugar a dudas la polémica de la época se centra sobre el poder jerárquico del Papa. A su esclarecimiento contribuyó la obra eclesiológica del Cardenal Jesuita San Roberto Belarmino, con su teoría de la 'potestas indirecta'. Se reitera la supremacía del poder espiritual sobre el temporal, del cual se distingue con claridad pero con el que debe colaborar en vista del bien individual y del bien común.

El Cardenal Belarmino diferencia el poder directo institucional del Papa y sus jerarquías y el poder indirecto que le asiste en el orden temporal. En este último caso la jurisdicción jerárquica y el

castigo se dan en asuntos seculares que atenten con grave peligro contra la salvación de las almas. Se trata de un derecho excepcional. La Iglesia respeta la soberanía estatal. Desgraciadamente del otro lado no se da la misma restricción hacia el campo específico. Se podría acusar al Patronato de impulsar esta tendencia; pero hay que tener en cuenta que el privilegio concedido por la Santa Sede se debía fundamentalmente a las dificultades propias que presentaba la administración eclesiástica en las distintas colonias. El carácter temporal con el que fue concedido este privilegio demuestra que la sede Apostólica no pretendía renunciar a su legítima independencia en el gobierno pastoral.

Desgraciadamente la tendencia absolutista del Estado va a ser la gran característica de la evolución política europea de los siglos XVII y XVIII; y de sus efectos no estuvo exenta la Península Ibérica y sus colonias ultramarinas.

IV. PERIODO REPUBLICANO

Capítulo importante en la historia de nuestros países lo constituyen las luchas por la independencia desarrolladas durante el siglo XIX y que dan origen a la mayoría de las actuales repúblicas latinoamericanas.¹⁵

Resulta importante una aproximación a este momento de nuestra historia que permita comprender el surgimiento de estados constitucionales entre nosotros, los que entre sus primeras acciones intentan fijar los canales de sus relaciones con la Sede Apostólica y la Jerarquía Católica.

1. Los estados europeos del siglo XIX configuran el llamado **despotismo ilustrado**, forma de autocomprensión estatal en la que el absolutismo monárquico asume los principios racionalistas de la Ilustración francesa, que veía en la Iglesia Católica el gran obstáculo para la modernización que proponía.

La Prusia protestante de Federico el Grande y el Imperio Austriaco de José II son dos ejemplos de esta nueva autocomprensión estatal. En el caso prusiano la aplicación del principio luterano "cujus regio, ejus religio" permitió la

confluencia de la autoridad episcopal y de la gubernamental en la persona del soberano. En la Austria Católica la Iglesia fue subyugada para que se convirtiera en un departamento del Estado.

Otros gobiernos buscaron someter a la Iglesia utilizando el "Regium placet" como condición para que todo decreto pontificio o episcopal pudiera ser ejecutado, o pasando sus bienes a un fondo religioso de administración laica. Algunos crearon seminarios para educar al clero bajo supervisión gubernamental; también se estatizaron colegios de dirección eclesiástica e incluso hubo reglamentación de estilo y longitud de los sermones.

Dentro de este ambiente se desarrollaron doctrinas favorables a los cleros nacionales (galicanismo, jansenismo, febronianismo, etc.) que buscaban la descentralización de la Iglesia. Obviamente fueron alentadas por las monarquías que se enfrentaban al Pontificado, pues sostenían que el Papa era un 'primus inter pares', que la autoridad máxima de la Iglesia eran los concilios y que éstos podrían trasladar el poder jurisdiccional hacia otra sede distinta de la romana.

Como Bouyer bien dice: "La principal debilidad de todos estos movimientos consiste en aceptar la sujeción de la Iglesia con relación a las autoridades seculares, que persistían en afirmarse cristianas y en sacar su derecho de intervenir en los asuntos más propiamente eclesiásticos en el momento mismo en que ellos se penetraban cada vez más de una concepción y de una práctica secularizadoras."¹⁶

2. Entre los hechos que inciden en el pensamiento y en la praxis de nuestra Emancipación están la Revolución norteamericana (1776) y la francesa (1789).

En las colonias británicas viene desarrollándose un movimiento que buscaba la independencia del sistema colonial inglés a través de una estructuración política democrática que permitiera la vigencia social de los derechos humanos. Mientras, en 1789, el pueblo francés se levanta contra la monarquía enarbolando los principios racionalistas de la Ilustración. Paradójicamente la

filosofía justificadora del absolutismo ofreció un decisivo aporte al movimiento libertario que terminó con el 'ancienne regime.'

Ambas revoluciones ajustaron sus relaciones con la Iglesia de maneras muy distintas. En los **Estados Unidos de Norteamérica** se abolió la confesionalidad del Estado permitiendo así una igualdad, al menos legal, de todas las confesiones, en nombre de la libertad religiosa plena. El 12 de Julio de 1790 la **República francesa** aprueba la Constitución Civil del Clero, instrumento creado para lograr la completa subordinación de la Iglesia Católica al Estado; se buscaba una Iglesia nacional.

3. Contemporáneamente, en España, los **monarcas borbones** introdujeron el criterio de la mayor ganancia como base del gobierno colonial. Variaron el régimen de comercio de forma tal que surgió una grave escollo entre los habitantes del Nuevo Mundo y la metrópoli opresora y voraz. Se quitó la administración económico-financiera de manos de los Virreyes; para lo cual se enviaron visitadores que reformaron el sistema sobre la base de una avidez que no encontraba límites.

Luego de la descripción de este fenómeno el español Indalecio Lievano Aguirre señala acertadamente: "Este era el gobierno ilustrado y liberal que los Borbones y sus ministros ofrecían a la América española en sustitución de las Leyes de Indias y de la generosa política de los grandes monarcas de la Casa de Austria. Para realizar este brutal saqueo de las sociedades americanas se despojó a los Virreyes de sus tradicionales atribuciones, se invistió de facultades omnímodas a burócratas y golillas que se decían inspirados por los filósofos de la Ilustración, se expulsó a los jesuitas del Nuevo Mundo. Resulta, por tanto, comprensible que la práctica de esta política incidiera en el rápido deterioro de los vínculos que tradicionalmente habían ligado las posesiones del Ultramar a la nación española y que todas las clases sociales en América, desde el indio hasta el magnate, comenzaran a demostrar, con impresionante uniformidad, su descontento por las providencias de la corona. A la manera de esas neblinas que se levantan sobre los campos en la hora de amanecer, del subsuelo social de la América española comenzó a levantarse un rumor sordo, amenazador,

en el cual emergían a la superficie las fuerzas anónimas y formidables de la revolución."¹⁷

4. No se puede reducir a lo ya mencionado las causas del movimiento libertador en la América hispano-lusitana.

Además de la influencia de las logias masónicas como difusoras de la ideología del siglo XVIII, conviene analizar la autoconciencia que fueron desarrollando las dirigencias locales, marginadas de los cargos públicos.

A ello contribuyó que nuestros criollos logaran vencer, a comienzos del siglo XIX, al Imperial Ejército Británico en su intento de tomar Buenos Aires; hasta en dos oportunidades.

El fracaso del "Plan Popham" convenció a los ingleses que la vía de las armas – asumida como respuesta al invaluable apoyo que dio la Corona Española a la revolución norteamericana – no era adecuada para penetrar en el continente.

Estas victorias, que contagiaron de entusiasmo al resto de los criollos americanos, permitieron a las dirigencias locales valorar sus capacidades para enfrentarse al absolutismo borbónico a través de la implantación de repúblicas constitucionales.

"La historia de las Constituciones es la historia del drama del buen vasallo que un buen día vio derrumbarse aquello de "Al Rey la hacienda y la vida se ha de dar" que, había aceptado por centurias como parte de un orden natural objetivo, para ser golpeada e iluminada su conciencia con la idea de que él era un ciudadano con una dimensión política completa y madura, titular de todos los derechos, susceptible de elegir y ser elegido, que ya no se es objeto de la posesión de ningún señor, sino sujeto libre capaz de decidir los destinos de su pueblo, inclusive con capacidad de transformar sus formas de gobierno.

Evidentemente eso era algo que antes jamás se había podido imaginar. No tuvo en su momento los elementos para medir el ímpetu de su creación frente al absolutismo vivido. Pero la Historia del Constitucionalismo no es sólo eso, es también la historia de la evolución de las ideologías políticas, es el hallazgo

del individualismo más extremo, como respuesta o salida al antiguo absolutismo borbónico y es también la historia de la contrapartida que niega al individuo para considerar al hombre como socio. Es decir, al hombre integrado en el Estado. Esta historia es ya la Historia de nuestro tiempo, es la Historia de nuestra democracia formal y la de quienes pretenden destruirla para edificar "otra," de acuerdo con su diferente manera de contemplar la vida social del hombre."¹⁸

5. El siglo XVIII encuentra a la Iglesia en el Nuevo Mundo con una población eclesiástica muy numerosa pero relajada, no siendo pocos los pésimos ejemplos morales.

En el gobierno eclesiástico la "alternativa"¹⁹ se vivía de forma tensa y allí puede encontrarse otro factor para el incipiente espíritu nacionalista.

Ante el racionalismo deísta de la Ilustración la Iglesia en América no supo oponer un pensamiento sólido. Los estudios filosóficos y teológicos fueron más bien eclécticos, salvo honrosas excepciones.

La Jerarquía, debido al Patronato Regio, era adicta al Rey; pero sería simplista afirmar que se opuso terminantemente a la independencia, como que fue del todo favorable a ella.

Un ejemplo lo da la conducta de la Iglesia frente a la rebelión de Túpac Amaru en el Cuzco (1780). El Cacique de Tungasuca se enfrenta al Visitador José Antonio Areche, (que había venido a reformar la administración económico-comercial del Perú) en nombre de los derechos y valores de la 'nación Incaica.' La Iglesia se comportó coherente con su tradicional defensa del indígena (escudándolo de la rapacidad de ciertos funcionarios civiles y protegiéndolo de los excesos de algunos doctrineros); obviamente la rebelión de Túpac Amaru constituyó para su época un delito contra el Rey, lo cual condicionaba la conducta eclesiástica frente al cacique.

"Durante el proceso secesionista (1780-1824) hubo prelados y sacerdotes que consideraron deslealtad a Dios y al rey apartarse de la obediencia debida a la monarquía. Pero hubo al mismo

tiempo, quienes —más allá del Patronato— vislumbraron la justicia de la causa emancipadora y le prestaron ayuda. Y ello no por discolorada rebeldía o gusto por las novedades, sino en virtud de los mismos principios de derecho político y natural, patrimonio de la mejor escolástica, que la Iglesia había enseñado desde los tiempos de Tomás de Aquino y Francisco Suárez. No es verdad que la Iglesia rechazó temáticamente la idea y el proceso de la Independencia. (...) Cuando Viscardo y Guzmán —un antiguo estudiante jesuita arequipeño desterrado— afirma en su célebre carta a los españoles americanos: "Tenemos esencialmente necesidad de un gobierno que esté en medio de nosotros para la distribución de sus beneficios, objeto de la unión social," aduce una razón justificante de un gobierno propio peruano; y justifica la Independencia, a la cual la monarquía no se hallaba dispuesta a acceder."²⁰

Entre el clero hubo variadas adhesiones a 'la causa de la América' y no fueron pocos los que participaron activamente en el nacimiento de las nuevas repúblicas.

Frente a ello el nuevo régimen republicano presentaba un acentuado liberalismo y un cierto indiferentismo religioso que crean situaciones difíciles y en no pocos casos la persecución de la Iglesia.²¹

A pesar de su marcado antimonarquismo, la mayoría de los nuevos gobiernos mantuvieron el Patronato como institución clave de las relaciones Iglesia-Estado. La Santa Sede no era propicia a conceder el derecho patronal pero tampoco quería enfrentarse a los nuevos gobernantes.

En esta época difícil no fueron pocas las diócesis americanas que quedaron vacantes con el consecuente languidecimiento de la vida pastoral,²² cosa que se acentúa, por escasez de clero, a comienzos del siglo XX y por la difícil situación económica de la Iglesia, privada de sus bienes y poco recompensada por los nuevos gobiernos.

6. En Brasil el Imperio buscó en el clero funcionarios para garantizar el orden, dentro de la más pura tradición del despotismo ilustrado. Su caída fue sustituida por la

consolidación de una burocracia racionalista, secularizada y anticlerical.

La proclamación de la República marcó la separación de la Iglesia y el Estado en oposición al episcopado brasileño que buscaba la no distinción entre los poderes espiritual y temporal y considerando la separación como oposición entre ambas instituciones.

Del lado **hispanamericano** existe una tendencia hacia la confesionalidad católica en los nuevos estados; sin ignorar las nocivas acciones de las sectas masónicas que controlaban el poder político en las nacientes repúblicas.

Índice sintomático de esta tendencia es el artículo 12 de la Constitución Política de la Monarquía española, promulgada en Cádiz, el 19 de marzo de 1812, por las Cortes Generales y Extraordinarias: "La religión de la Nación española es y será perpétuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por las leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de qualquiera otra."

Estas Cortes o Congreso se reunieron desde 1810 y contaron con la presencia de diputados americanos²³ que les dieron representatividad y respaldo. "La obra realizada por las Cortes de Cádiz no puede dejar de reconocerse como decisiva en la conducción de la guerra de la independencia española, y este impulso dio a los hispanoamericanos no solamente la ideología sino incluso la terminología y hasta los cantos que luego emplearían en su lucha separatista del Imperio."²⁴

"Las nuevas repúblicas se constituían, el pueblo era masivamente católico y por ende, era de primera importancia para los Estados y sus gobiernos el definir sus relaciones con la Iglesia. En ese momento de definición originante, los Estados no sólo se apropian del Patronato Regio, sino que desde la 'Reforma eclesiástica' de Rivadavia, tendían a una nueva constitución 'civil' de la Iglesia. Esto se propagó por diferentes formas por toda América Latina. Sin embargo, otros tomaron el camino de la unidad con Roma. El más decisivo fue Simón Bolívar, el Libertador. A principios de los años treinta, el

neojansenismo había perdido definitivamente su batalla al interior de la Iglesia. Las tendencias cismáticas que habían sido alimentadas intensamente desde el nuevo centro imperial —Londres— perdían todo arraigo interno en la Iglesia. La Iglesia en América Latina comenzaba a ligarse, por primera vez en siglos, directamente con Roma. Símbolo de ese nuevo movimiento irreversible, que cerraba la Ilustración católica y abría una nueva época, será la obra del dean de la catedral de Lima, José Ignacio Moreno, "Ensayo sobre la Supremacía del Papa" (1831) que tuvo vasta repercusión no sólo en América Latina sino hasta en ediciones europeas."²⁵

7. Se ha tratado de presentar un suscinto panorama de cómo nuestras repúblicas nacen con un nuevo sistema de gobierno donde prima el concepto de libertad, desaparece el vasallaje, surge la autocomprensión del individuo como ciudadano responsable de la gestión política de la sociedad, sobre la base de la división de poderes y la fijación escrita de una norma suprema sancionada por la voluntad popular.

La Iglesia, encarnada en la historia, participó activamente de esta evolución. En el mundo que nacía debió realizar su tarea evangelizadora sin contar con el apoyo de la monarquía, que en los últimos tiempos se había convertido en feroz instrumento de subyugación. Se desarrolla en este ambiente una tendencia por separar el influjo de los principios cristianos de la vida pública; el panorama político es pluriforme y a él se habrá de adaptar la comunidad católica.

En esta fase de transformación de las relaciones Iglesia-Estado ayudará la pérdida de las posesiones territoriales de la Santa Sede (1870). Circunstancia definitiva que ayudará a la vigorización espiritual del Pontificado. Este panorama lo ha trazado acertadamente el Cardenal Arzobispo de Quito: "El triunfo de la Revolución (francesa) significaba el fin del antiguo Régimen y de su modelo político-religioso de unión del Altar y el Trono, pero no el fin del absolutismo del Estado en materia religiosa. La virulencia de este problema la sintió nuestra América no menos que Europa. La hora de la independencia

llegó para Iberoamérica en la década de la gran aventura de Europa. Desde los sucesos de 1808, el imperio colonial español de América entró en ebullición. Los efectos tenían que sentirse profundamente en el seno de la Iglesia católica, alma de esta gran comunidad de pueblos. En una encrucijada de continuación y de ruptura, el catolicismo iberoamericano se encontró en la necesidad de hacer frente a los graves problemas, que nacían de su mismo patrimonio religioso-político. La herencia positiva recibida de los siglos precedentes era la unidad de una única fe religiosa, la católica: la herencia negativa era la pérdida de libertad en que había ido cayendo poco a poco la Iglesia frente al patronato real, instrumento del absolutismo regio convertido en absolutismo 'ilustrado.' Tenía por tanto que empeñarse en dos inmensas tareas: la primera debía ser la de reafirmar en pleno la firmeza católica en el mantenimiento de la unidad religiosa, firmeza que constituía un indiscutible honor de los iberos peninsulares y de los criollos. La segunda era la de liberar a la Iglesia de la dependencia oficial en la que se encontraba por excesos de aplicación del patronato real, del que se consideraban herederos los nuevos Estados republicanos de este Continente independizado de España.²⁶

8. Conviene destacar que en 1825 se publica la "Unidad en la Iglesia" (Die Einheit in der Kirche) del profesor Möhler, de la Facultad de Teología Católica de Tubinga. Algunos elementos de esta obra, pueden considerarse como un punto de partida de una gran renovación **eclesiológica**, que con otros muchos elementos tiene su momento culminante en el Vaticano II.

Partiendo de la constatación que la Iglesia es la manifestación de la vida divina, a pesar del pecado de sus miembros, el autor analiza la 'unidad orgánica' que acompaña a esta unidad espiritual: unidad de la Iglesia local alrededor de su Obispo; unidad de las Iglesias vecinas, en la Provincia eclesiástica, alrededor del Metropolitano; unidad de la Iglesia universal alrededor del Romano Pontífice.

No se puede ignorar que se está en los tiempos de la 'cuestión romana' y que la eclesiológica de Möhler alcanza a demostrar la

característica fundamental del Primado de Pedro en la constitución de la Iglesia de Cristo.

La influencia de este pensamiento se da entre los teólogos romanos que preparan el Concilio Vaticano I, donde se proclaman la infalibilidad del Papa y su jurisdicción universal.

Para la Iglesia en América Latina fue de gran importancia el Concilio Plenario que sus Obispos tuvieron en Roma, junto al Sucesor de Pedro, entre el 28 de mayo y el 9 de julio 1899. Recuérdese que se trata de una Iglesia tradicionalmente 'incomunicada' con la Sede Apostólica y que luchaba vivamente por su independencia de un poder estatal, que se comenzaba a ligar con los intereses norteamericanos de impronta protestante fuertemente proselitista.

La separación entre Iglesia y Estado iba captando más la mentalidad católica. Se hablaba de dos sociedades perfectas que podían estar unidas pero sin relaciones de subordinación entre sí, en lo propio y peculiar de cada uno.

9. La Santa Sede firmó **concordatos** con las jóvenes repúblicas latinoamericanas desde 1851.²⁷ A través de ellos se planteaba un sistema de coordinación entre la Iglesia y la sociedad civil organizada en el Estado, en medio de un panorama político secularizado.

Esta fórmula de instrumentos jurídicos internacionales garantizaba a la Iglesia el mantenimiento de su personalidad de derecho público y al Estado la colaboración con esta importante institución, en un régimen de libertad e independencia.

En relación a la praxis concordataria Benedicto XV afirmó en 1921: "Si los gobernantes de los Estados referidos desean establecer con la Iglesia un acuerdo pacífico más adecuado a las nuevas circunstancias creadas por el cambio de los tiempos, sepan que la Sede Apostólica -si no existe algún impedimento por otro motivo- no rehusará establecer negociaciones sobre este asunto, como ya ha hecho con algunos Estados. Sin embargo, os confirmamos de nuevo, venerables hermanos,

que en estos acuerdos Nos no permitimos nada contrario a la dignidad o a la libertad de la iglesia, cuya integridad e incolumidad son sumamente importantes, principalmente en estos tiempos, para la misma prosperidad civil."²⁸

Con esta praxis se logra el reconocimiento del valor de la religión católica, su carácter institucional y la importancia de un cauce legal para el desarrollo de sus actividades, en medio de una generalizada separación de la Iglesia y el Estado donde queden garantizadas la independencia eclesiástica y la autonomía estatal.

Conviene destacar que desde sus orígenes las constituciones de los países latinoamericanos reconocieron la libertad de cultos entre sus ciudadanos, aun cuando el Estado se declarara confesionalmente católico. Puede citarse como ejemplo, el caso de la Constitución Argentina del 1º de marzo de 1953, donde se indica entre los derechos de los habitantes de la nación el profesar libremente un culto y simultáneamente se exige para ser elegido Presidente de la nación el pertenecer a la Comunión Católica Apostólica Romana.²⁹

Un hecho singular dentro de la historia concordataria latinoamericana lo constituye el Concordato haitiano del 28 de marzo de 1860, inspirado en el napoleónico de 1801, y vigente hasta la fecha, aunque sus artículos 4º y 5º fueron revisados el 8 de Agosto pasado.

V. PANORAMA CONTEMPORANEO

1. El siglo XVIII marca el inicio de un acelerado conjunto de cambios socio-económicos y culturales de los cuales son herederas

nuestras repúblicas latinoamericanas. La revolución industrial modifica las relaciones de producción y hace surgir una mentalidad 'modernizadora,' anclada en un optimismo prometeico de confianza ciega en el progreso técnico-ciéntifico, al servicio de su voluntad de poder. En el campo social la libertad individual es comprendida como un principio organizador que requiere de la limitación mínima de un Estado-coordinador, a través del imperio de la ley (expresión de la voluntad general de los ciudadanos). La economía, liberada de restricciones sociales, éticas y religiosas, se va convirtiendo en ciencia rectora que llegará a elevar sus criterios técnico-productivos a la formulación de imperativos políticos.

Con el pensamiento de Karl Marx, desprendido de la izquierda hegeliana a través de Feuerbach, se afirma, con claridad dogmática, que el **factor económico** determina las instituciones políticas. Aun cuando esta corriente profetice la extinción del Estado resulta que, desde el momento en que se convierte en la ideología del poder de un Estado particular (fenómeno surgido desde la revolución rusa), ha contribuido históricamente al reforzamiento de poder estatal y a su imposición totalitaria. El Estado, para casi un tercio de la humanidad contemporánea, es un poder omnímodo al servicio del partido único.

Entre la Primera y la Segunda guerras mundiales surgieron otras concepciones totalitarias del poder estatal: el fascismo y el nacional-socialismo donde el Estado es el director de la vida de sus miembros en vista a la realización de la plena vivencia nacional que sólo el Jefe de dicho Estado podía comprender a cabalidad.

En estas últimas visiones del poder estatal subyacen los principales planteamientos de ideologías actuantes en el presente latinoamericano: el liberalismo capitalista, el

colectivismo marxista y la llamada 'doctrina de la seguridad nacional'.³⁰

Frente a tales visiones erróneas la Iglesia ha alzado su voz y ha actuado, defendiendo la dignidad humana por ellas opacada.

2. Sin lugar a dudas en el desarrollo reciente del pensamiento de la Iglesia en relación a los derechos, deberes y libertades esenciales ocupan lugar relevante la encíclica "Libertas" de León XIII, la "Mit brenndender sorge" de Pío XI, el Radiomensaje de Navidad de 1942 de Pío XII, la "Pacem in terris" de Juan XXIII, el magisterio social de Pablo VI y las intervenciones de Juan Pablo II; pero el tratamiento que de la libertad religiosa realiza el XXI Concilio Ecuménico es piedra miliar en la promoción de la libertad integral de todo el hombre y de todos los hombres.

Los Padres Conciliares en su declaración "Dignitatis humanae" reconocen como característica positiva del mundo hodierno la conciencia cada día mayor de la dignidad de la persona humana; que trae consigo una **exigencia social de libertad**, particularmente en lo que atañe al bienestar espiritual de los hombres y, en concreto, a esa exigencia interior de buscar y alcanzar una cosmovisión religiosa o metafísica que permita a cada individuo implicar la propia vida de acuerdo a convicciones, opciones y comportamientos fundamentales.

En el radiomensaje con ocasión de la Navidad de 1964, cuyo tema central fue la fraternidad universal, en contra de la costumbre demostrada de no abordar los temas en discusión en el aula del Concilio, el Papa Montini asumió una clara posición frente al tema de la libertad religiosa. Su intervención fue decisiva y marca un hito importante. Dijo:

"Puede ser que al escuchar este nuestro mensaje alguno se pregunte: y la religión ¿no es acaso motivo de división entre los hombres? La religión católica, en concreto, tan exigente, tan dogmática, tan amiga de definir, ¿no impide una sencilla conversación y una inteligencia espontánea entre las gentes? ¡Oh, sí! La religión y la católica no menos que otras, es elemento de diferenciación entre los hombres, como lo es la lengua, la

cultura, el arte o la profesión; pero no es de por sí elemento de división. Es verdad que el cristianismo por la novedad de vida que trae al mundo, puede ser motivo de separaciones y de contrastes, derivados del bien que hace a la humanidad. También la luz brilla en las tinieblas y distingue así las zonas diferentes del espacio humano. Pero su espíritu no consiste en luchar contra los hombres; en todo caso, lucharía por cuanto de sagrado y de intocable hay en los hombres: su tendencia fundamental hacia Dios y el derecho a manifestarla externamente en las legítimas formas del culto. Por consiguiente, la Iglesia no puede por menos de dejar oír su protesta cuando este incoercible anhelo se ve impedido, obstaculizado, dificultado e incluso castigado por los poderes públicos, que en este caso osan invadir un campo que escapa a su competencia. En este sentido, que exigiría más tiempo y más madurez, nos podríamos repetir en todo caso lo que la Iglesia proclama hoy claramente: la legítima y bien entendida libertad religiosa; la prohibición de apoyarse en las creencias ajenas, mientras no sean contrarias al bien común, para imponer una fe que no se acepte libremente o para justificar discriminaciones odiosas o vejaciones ilícitas; el respeto por cuanto de verdadero y honesto hay en cada religión y en cada opinión humana, especialmente en el deseo de fomentar la concordia civil y la colaboración de cualquier actividad positiva."³¹

En concordancia con este espíritu los Padres conciliares afirmaron rotundamente "que Dios mismo manifestó al género humano el camino por el cual los hombres, sirviéndole a El pueden salvarse y llegar a ser bienaventurados en Cristo. Creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres. Por su parte todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida abrazarla y practicarla."³² El catolicismo reafirmó así ser la auténtica religión; pero añadió esclarecedoramente que "la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas. Ahora bien, como la libertad religiosa que los hombres exigen para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios se refiere a

la inmunidad de coacción en la sociedad civil, deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo.³³

En su argumentación la "Dignitatis humanae" reconoce la **independencia** entre la Iglesia y el Estado al interior de un régimen de **colaboración** en atención al hombre; en atención al servicio que ambas instituciones le deben a la persona humana, llamada a una realización temporal que no puede ser separada del desarrollo espiritual.

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realiza una reflexión sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado; asume que, en orden a la realización de su misión evangelizadora, el Pueblo de Dios tiene como interlocutor a la comunidad política, al pueblo organizado. En este planteo subyace una concepción particular del Estado.

Se atiende a la realidad histórica de los estados constitucionales nacidos a partir del siglo XVIII. En estos la base del sistema político es pluriforme, democrático (aun cuando se puede reconocer diferentes y quizás divergentes tipos de democracia), y se inscriben al interior de un sentir por la universalidad.

Como colaboración en la vivencia de este derecho dentro del contexto americano, S.S. Juan Pablo II ha hecho llegar un mensaje claro y comprometedor: "La Santa Sede se considerará siempre feliz de prestar su propia y desinteresada contribución a esta tarea (la satisfacción pacífica de las aspiraciones de los pueblos). Las Iglesias locales de las Américas harán otro tanto dentro del marco de sus varias responsabilidades. Favoreciendo el proceso de la persona humana, de su dignidad y sus derechos, servir a la ciudad terrena, a su cohesión y a sus legítimas autoridades. La plena libertad religiosa que ellas piden es para servir, no para oponerse a la legítima autonomía de la sociedad civil y de sus propios medios de acción. Cuanto más capaces sean los ciudadanos de ejercer habitualmente sus libertades en la vida de la nación tanto más rápidamente las

comunidades cristianas serán capaces de dedicarse a sí mismas a la tarea central de evangelización; es decir, a predicar el Evangelio de Cristo, fuente de vida, de fortaleza, de justicia y de paz."³⁴

3. En el **plano individual** la libertad religiosa implica la posibilidad de adhesión o no a una fe y a su correspondiente expresión social; la libertad de orar y dar culto, en privado o en público; el poder beneficiarse de la asistencia religiosa estando enfermo, encarcelado o realizando servicios obligatorios para el Estado; el no ser coaccionado a realizar actos contrarios a la propia convicción religiosa, el no ser discriminado o limitado por razones de fe en los estudios, trabajo profesión, participación en responsabilidades cívico-sociales, etc.

Las **familias** pueden elegir las escuelas o los medios que garanticen la educación en la fe de sus hijos, sin sufrir cargas que se lo impidan; los padres tienen la libertad de educar a sus hijos en las creencias propias y de acudir a su comunidad religiosa para que lo ayude en el ejercicio de este derecho ellos tienen la potestad de ordenar la vida religiosa doméstica; se viola la libertad religiosa si se obliga a los hijos a asistir a lecciones que no correspondan a su convicción religiosa; no podrá existir un sistema único de educación que excluya la formación espiritual.

Las **comunidades** religiosas pueden organizarse según sus principios doctrinales y fines institucionales pudiendo contar con jerarquía interna o ministros libremente elegidos de acuerdo a sus normas constitutivas; además los responsables de la dirección de estas comunidades deben gozar de amplia libertad en el ejercicio de su ministerio; pueden tener centros propios de formación y estudio; gozan de independencia para recibir, publicar y usar libros sobre la fe y deben garantizárseles el poder anunciar y comunicar su credo y su visión moral sobre las actividades humanas y las cuestiones de organización social (de forma hablada o escrita y a través de cualquiera de los medios de comunicación social); deben tener la posibilidad de realizar actividades educativas, de beneficencia y asistencia.

En la sociedad contemporánea, cada vez más relacionada internacionalmente, se hace necesario respetar aquel derecho de las comunidades religiosas de **dimensión mundial** para que su Autoridad Suprema pueda relacionarse con aquellos a quienes sirve (Jerarquía y fieles, difusión de sus propios documentos; etc). Debe también salvaguardarse la libertad de cooperación y comunicación de carácter religioso en este ámbito.

4. En el panorama del siglo XX los Estados latinoamericanos presentan como característica el pluralismo organizativo y el respeto, al menos formal, a una constitución escrita en la que se garantizan las libertades y derechos fundamentales.

Hay una tendencia hacia los regímenes democráticos elegidos, aunque existen dictaduras de signo totalitario, inspiradas tanto por la ideología de la seguridad nacional como por la marxista. En éstos el Estado es un valor superior al individuo y la garantía de los derechos humanos frágil.

En nuestros países, por la vía democrática, han accedido al poder estatal agrupaciones políticas de diferentes tendencias, principalmente liberales, conservadoras, socialistas, e incluso, comunistas.

Ha ido decayendo la institución del Patronato, heredera del régimen monárquico; aunque no desaparece la inclinación del poder político por aprovechar la autoridad eclesiástica para sus fines. El caso nicaragüense es en este aspecto dolorosamente ejemplar; pero también existen grupos de signo ideológico opuesto que buscan a la Iglesia como aval de sus posiciones y defensora de sus privilegios económicos.

Es muy humana la tendencia a sacralizar el poder; pero parece que en América Latina se están desarrollando una autocomprensión de la Iglesia y una autocomprensión del Estado que eviten la identificación entre religión y política.

La comunidad eclesial ha asimilado y está profundizando el espíritu del Vaticano II. Ello será garantía de una praxis que se oriente a la plena independencia de la Iglesia para mejor realizar la misión que le es propia: evangelizar.

Ejemplo positivo de esta situación es la libertad de la Iglesia para alzar su voz ante los excesos gubernamentales y ante las situaciones de injusticia o de conculcación de la dignidad humana en nuestras sociedades.

En todo este proceso la eclesiología conciliar ha desarrollado un gran influjo pues la mejor autocomprensión de la Iglesia, le permite distinguirse de otras instituciones, particularmente del Estado, con quien comparte la solicitud por el desarrollo integral de la persona y de los pueblos.

De otro lado, el Estado que comprende como su principal característica la independencia, permite la separación de ambas sociedades; pero también la urgencia de mutua colaboración en favor de los miembros comunes, dentro de una efectiva libertad religiosa.

En tal sentido resultan sumamente interesantes las relaciones institucionales vigentes entre la Iglesia Católica y la República del Perú. El 16 de julio de 1979 el Gral. Francisco Morales Bermúdez derogó el Decreto Dictatorial del 27 de enero de 1880 sobre el Patronato Nacional porque "no se adecuaba a la realidad socio-jurídica del momento actual ni traduce la verdadera independencia y autonomía de la Iglesia";³⁵ tres días después el Gobierno Revolucionario aprobaba el "Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú,"³⁶ suscrito el mismo día en Lima y ratificado por el Papa Juan Pablo II el 22 del mismo mes. Seis días después el Presidente electo Fernando Belaúnde Terry aprobaba la nueva Constitución del país donde se reconoce la libertad de conciencia y de religión.³⁷

En el nuevo orden constitucional que rige la restablecida democracia peruana "el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, le presta su colaboración,"³⁸ concepto que se

encuentra en el Acuerdo donde se regulan diferentes materias comunes y se reconoce la personería jurídica de carácter público para la Iglesia.

Se percibe en los documentos anteriormente indicados la asunción de los principios del Vaticano II y de la mentalidad moderna en materia Iglesia-Estado; pero más aún, el reconocimiento de la función cumplida por la Iglesia Católica en la formación del país evoca ese criterio englobante de la 'evangelización constituyente de América Latina,' tantas veces destacado en Puebla como por el Magisterio Pontificio y Episcopal posterior y que está siendo particularmente profundizado durante el Novenario de años con que la Iglesia en la región se prepara para celebrar el V centenario de la evangelización.

5. A raíz del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú se está trabajando en la Conferencia Episcopal Peruana un proyecto para realizar un **convenio** entre el Estado Peruano, particularmente el Ministerio de Educación, y la Iglesia representada por la Comisión Episcopal de Educación. Esto permitirá el desarrollo entre nosotros de un régimen convencional que puede permitir una sana autonomía de las Iglesias locales, siempre en coordinación con la Sede Romana.

Las viejas tendencias galicanas o neojansenistas parecen estar superadas por la Iglesia en América Latina; aunque son auspiciadas por gobiernos dictatoriales que necesitan de la Iglesia para que 'alinie' al pueblo tras sus particulares utopías revolucionarias. Tales tendencias sólo prosperarán en sectores que coloquen el proyecto revolucionario por encima del proyecto evangélico; su adherencia a una ideología por encima de su adhesión al Señor de la Historia; su opción ideológica antes que la fidelidad a la Cátedra de Pedro.³⁹

VI. PERSPECTIVAS

Si bien desde un punto de vista formal existe una mayor precisión del ámbito relacional entre la Iglesia y el Estado, así como una mayor conciencia de la benéfica independencia de ambas instituciones, se debe recordar que en ambos lados del mundo, Este y Oeste, ha surgido una **mentalidad tecnocrática** en la que la tecnología es requisito para el ejercicio del poder político y el Estado, actuando en nombre de una supuesta utilidad pública, el requisito de su desarrollo. La tecnocracia viene a ser una subespecie laica de la 'sacralización del poder' donde el progreso es su pequeño Dios.

Oponerse a la difundida idea de progreso es 'ancrónico' es 'oponerse al cambio' y a la 'modernización.' La utilización generalizada de medios científicos dirigidos hacia un objetivo mítico que los vicia es una realidad de las sociedades moderna y contemporánea. Está perfeccionándose un nuevo tipo de teocracia laica al servicio de la 'gnosis tecnocrática.'⁴⁰

La base de la nueva cosmovisión está en la reducción del saber a lo meramente científico cuantitativo-experimental; así el cosmos es comprendido como un gigantesco artefacto regulado por leyes deterministas, susceptibles de cálculo mecánico. El norte es el afán de eficacia ... a cualquier precio.

Nuestros países latinoamericanos también han sido afectados -¡y de qué manera!- por esta nueva mentalidad. La mecanización es percibida como una consecuencia de la voluntad de poder que planifica la vida social a través de acciones programadas que induzcan la realización del mito-progreso. Estamos ante el primado de las estructuras que se reducen principalmente a la dimensión económica en la cual la clave es el **mecanismo autorregulador del mercado**. Se genera así una escisión entre las esferas política y económica: "existe ahora una 'sociedad' económica que es distinta de la 'comunidad' representada jurídicamente en el Estado y que pide expresamente a éste que la abandone a su propia autonomía (...). La relación entre compra y venta de fuerza de trabajo se transforma entonces en un asunto de individuos privados que encuentra su

punto de equilibrio en la acción reguladora del mercado que es independiente de cualquier visión ética que las instituciones de la comunidad quisieran hacer efectiva (...) Pero el Leviatán desbordado por el mecanismo autorregulado del mercado tiene que ser reconstruido. Para Comte, como universalización del espíritu positivo que es unidad entre ciencia, filosofía y fe; religión del progreso humano. Para Marx, como revolución que, realizando los valores abstractos de la filosofía y la religión, lleve al Leviatán al mismo límite donde se vuelve innecesaria su existencia institucional. La síntesis, para ambos, radica en la plena identificación entre religión y política: la religión sólo se hace verdad en su concreción política y la política deja de ser mera dominación si realiza los valores religiosos. Esta concepción de la síntesis social es lo que está detrás de todas las propuestas de secularización de los valores.⁴¹

La opción teocrática disimulada circula entre nosotros por la presencia actuante de un insurgente **poder tecnocrático**, edificado desde una visión cientista de la realidad que fue denunciada por los Obispos latinoamericanos reunidos en Puebla de los Angeles (México),⁴² así como su innegable consecuencia: "la concentración del poder por tecnocracias civiles y militares, que frustran los reclamos de participación y de garantías de un estado democrático (hasta tal punto que) parece que la programación de la vida social responderá cada vez más a los modelos buscados por la tecnocracia, sin correspondencia con los anhelos de un orden internacional más justo, frente a la tendencia de cristalización de las desigualdades actuales."⁴³

Ante este panorama quisiéramos analizar dos posiciones que se vienen desarrollando entre los católicos latinoamericanos: IGLESIA LIBRE EN UN ESTADO LIBRE, EVANGELIZANDOLO e IGLESIA POPULAR EN UN ESTADO POPULAR.

En ambas subyace una preocupación por el Estado, una valoración de la importancia que tiene para la realización o no de la persona humana.

El horizonte de las relaciones Iglesia-Estado siempre presenta la posibilidad de ahondar en el régimen de separación con colaboración o en el de la identificación con confusión; de plantear la recta secularización del poder político o su sacralización.

1ª Tendencia.

Se hace urgente un cambio profundo en nuestras tierras heridas por la pobreza creciente y miseria lacerante pero con grandes potencialidades naturales y culturales y con la riqueza de la Fe.

El Estado, institución social necesaria y fundamental, constituye parte integrante de esa cultura que se debe evangelizar y por ello es objetivo importante del esfuerzo eclesial contemporáneo. La evangelización del poder político no busca la confusión entre éste y la religión sino pretende conseguir, respetando la particular autonomía de lo temporal, que sea sensible a los valores cristianos que inspiran una recta comprensión del hombre y de la sociedad.

El poder político no puede ni debe ser un obstáculo para la realización integral de la persona humana. A ello debe contribuir, desde su campo específico de acción, la Iglesia. No dejará de haber quienes comprendan este planteamiento como una forma de auspiciar una intervención de la Iglesia en la política. Sí. Se trata de promover una recta participación de los cristianos en la evangelización del poder y de las estructuras de poder (que no agotan el multiforme campo de lo político). La Iglesia tiene como misión su anuncio del Evangelio y la penetración de su dinamismo en todos los campos de la existencia humana; no hay excepciones. Dicha participación sin embargo, deberá realizarse de acuerdo con la vocación particular de cada bautizado y en atención al lugar que ocupa al interior del Pueblo de Dios. La enseñanza eclesial en este sentido es sumamente clara: Pastores, sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos tienen como misión común la de colaborar con el advenimiento definitivo del Reino; pero cada quien con una tarea específica - y el quehacer político es propio del laico pues las funciones seculares son propias de la acción laical.

El Estado, en el presente y futuro de América Latina debe alentar la comunión y participación, liberándose de la planificación tecnocrática y de las ideologías desencarnadas que la alientan. Un humanismo cristiano debe inspirar su gestión como administrador del bien común.

La Iglesia puede y debe contribuir a la promoción de los valores que deben inspirar el quehacer político e interviene como institución en cuestiones temporales en la medida que tengan que ver con el fin último del hombre. Y hoy la comunidad política debe volver a ser comunidad moral capaz de colaborar a que la sociedad civil marche, con prudencia y perseverancia, a un desarrollo que respete los valores del espíritu, donde el hombre no se reduce a sus necesidades materiales ni el progreso a categorías económicas.

En el presente y futuro de la evangelización del Estado, como estructura de la cultura latinoamericana, la **sociedad pluralista** aparece para la Iglesia como un ámbito espacioso en el cual el Pueblo de Dios debe anunciar el Evangelio y denunciar todas las instancias en las que el anti-evangelio se puede manifestar.

En la tarea de vivir la comunión y participación resulta importante lograr la armónica integración de los diferentes constitutivos de la naturaleza social del hombre y sus plasmaciones en estructuras e instancias de la cultura de un pueblo. Para ello se requiere de un Estado libre que deje espacios de libertad ... Libertad en la que la Iglesia es experta.

Una Iglesia libre en un Estado Libre, al cual ofrece su servicio evangelizador, a través de su acción como comunidad o de sus miembros, resulta una plasmación importante de la tarea de 'evangelización de la cultura' auspiciada por la Conferencia Episcopal de Puebla.

Para el logro de tal tarea se requiere de la comunidad eclesial una profundización en el respeto a las legítimas autonomías temporales y también en su responsabilidad de **Madre y Maestra**.

2ª Tendencia.

Existe dentro de los sectores vinculados a la **teología de la liberación desnaturalizada** un movimiento de confluencia hacia los planteamientos de la propuesta marxista para la organización socio-política; así como en los grupos marxistas se ve un acercamiento con dichas posiciones eclesiales, en vista a

lograr la cristalización de su 'proyecto histórico'.⁴⁴ Ello puede conducir a una reestructuración distinta de las relaciones Iglesia-Estado, bajo ciertas circunstancias.

En la comprensión que tiene de la Iglesia la teología de la liberación desnaturalizada, y en la comprensión que tiene el marxismo del Estado actual y de lo que debería ser, están las directrices que plantean una reformulación de las relaciones entre el poder político y la autoridad eclesiástica.

A pesar de la ambigüedad propia del lenguaje de los grupos cristianos que optan por la asunción de categorías de análisis de la ideología marxista, se pueden percibir ciertos planteamientos fundamentales.

De un lado propugnan la separación de la Iglesia de un 'cierto' Estado, al que llaman burgués,⁴⁵ mientras trabajan por la convergencia entre la Iglesia, bajo su propia óptica, y los gobiernos de las 'democracias populares' o de las acciones políticas tendientes a suscitarlos. Dentro de esa dinámica denuncian la, para ellos, excesiva vinculación entre las Iglesias locales y la Sede Apostólica.⁴⁶

Aparece en el horizonte de la Iglesia en América Latina la amenaza de una acción por hacerla colaboradora de Estados de signo totalitario. Bajo la necesidad de la participación eclesial en la lucha por la justicia se retornaría a la subordinación eclesial al Estado, tal como en los gobiernos absolutistas de tiempos pasados. Obviamente no se encontrará, en América Latina, una formulación explícita de esta pérdida de independencia de la Iglesia frente a los Estados revolucionarios; pero la crudeza de hechos recientes y contemporáneos alertan frente a estos planteamientos.

La historia del siglo XX muestra con claridad que a los estados del 'socialismo real' les interesa una Iglesia que aparezca avalando sus relaciones políticas; pero rechazan toda crítica que vaya contra sus principios ideológicos. En esta situación el surgimiento de "iglesias nacionales" en China y Vietnam, así

como los múltiples ensayos de sometimiento a las confesiones religiosas en Europa del Este, contradicen la alianza estratégica entre religión y revolución que preconizan ciertos marxistas latinoamericanos.⁴⁷

Dos elementos nucleares para el desarrollo de la convergencia cristiano-marxista ofrecen, en el campo teórico, la elaboración y desarrollo del concepto "iglesia popular" y, en el campo práctico, la participación cristiana en la organización de movimientos populares de reivindicación, bajo la forma de 'frentes'.⁴⁸

Se busca una **Iglesia popular en un Estado popular** sea por la vía violenta, sea por la vía democrática; en el primer caso está el testimonio sangriento de América Central y en el segundo la campaña electoral de "Izquierda Unida" en el Perú.

No en vano la reciente Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe señala: "las 'teologías de la liberación,' de las que hablamos, entienden por **Iglesia del pueblo** una Iglesia de clase, la Iglesia del pueblo oprimido que hay que 'concientizar' en vista de la lucha liberadora organizada."⁴⁹

Uno de los autores del proyecto 'iglesia popular' la define así: "El Evangelio leído desde el pobre, desde las clases explotadas, desde la militancia en sus luchas por la liberación convoca a una Iglesia popular. Una Iglesia que nace del pueblo, de un pueblo que arranca el Evangelio de las manos de los grandes de este mundo ..."⁵⁰

Estos sectores son los que, en la reunión de Movimientos Sacerdotales latinoamericanos en Lima (1973), destacaron que en la construcción de la Iglesia del futuro se "debe tener muy presente que la dimensión política está en el corazón mismo del Evangelio, al igual que toda realidad histórica. De allí que toda labor evangelizadora tenga necesariamente una función politizadora, lo que, en una sociedad como la nuestra, lleva a asumir el hecho de la lucha de clases y a situarse claramente del lado de las clases explotadas."⁵¹ Téngase en cuenta que "lo que estas teologías de la liberación' han acogido como un

principio no es el **hecho** de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan, sino la **teoría** de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia.⁵²

Dentro de este planteamiento subyace una auténtica subversión eclesiológica, como muy bien advierte la Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación": "A partir de tal concepción de la Iglesia del pueblo, se desarrolla una crítica de las estructuras mismas de la Iglesia. No se trata solamente de una corrección fraternal respecto a los pastores de la Iglesia cuyo comportamiento no refleja el espíritu evangélico de servicio y se une a signos anacróticos de autoridad que escandalizan a los pobres. Se trata de poner en duda la **estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia**, tal como la ha querido el Señor."⁵³

Comprender el fenómeno anteriormente descrito como un movimiento sociológico de católicos que hacen política, y política marxista, lleva a descubrir que este quehacer está orientado hacia la consecución de un determinado tipo de Estado en el que la Iglesia, tal como la fundó Cristo, no tendrá cabida.

VII. CONCLUSION

Con no poco esfuerzo y, ciertamente, con muchas limitaciones se ha pasado revista a la historia de las relaciones Iglesia-Estado en esa realidad pluriforme que es América Latina. Suscintamente se han trazado los perfiles de las posiciones filosóficas y teológicas que han ido estructurando las relaciones entre el poder temporal y la comunidad católica en la Patria Grande.

El tema es sin lugar a dudas apasionante, y la era iniciada por el Vaticano II muy esperanzadora.

Sin embargo, se presenta el reto de realizar el proyecto pastoral de Puebla: la evangelización de la cultura, de la cual el Estado es una estructura importante.

Un aspecto de este reto lo sintetizó muy bien, hace pocas semanas, Von Balthasar al terminar un análisis de la vertiente desnaturalizada de la teología de la liberación: "La politización de la caridad es, por lo tanto, otro modo de pervertir la locura de la cruz. Pero dejemos a los latinoamericanos su oportunidad de encontrar en su situación extremadamente difícil el equilibrio que permite unir teología y política sin identificarlas."⁵⁴

La caridad urge en nuestras tierras. La 'pobreza que clama al cielo' reclama el efectivo compromiso de los cristianos con la locura de la Cruz; para ello se requiere la libertad que trae la distinción armónica entre Iglesia y Estado; ambas al servicio de los hombres y mujeres que peregrinan en nuestras tierras en busca de la liberación traída por el Señor Jesús.

NOTAS

1. JUAN PABLO II; *Homilía en la Plaza de San Pedro*; 22 de octubre de 1978.

2. Para la cultura Occidental resulta importante la siguiente constatación: "Reparad en las instituciones de los antiguos sin pensar en sus creencias, y las encontraréis oscuras, extrañas, inexplicables. (...) Pero frente a esas instituciones y a esas leyes, colocad las creencias: los hechos adquirirán en seguida más claridad, y la explicación se ofrecerá espontáneamente. Sí, remontando a las primeras edades de esa raza, es decir, al tiempo en que se fundó sus instituciones, se observa la idea que tenía el ser humano, de la vida, de la muerte, de la segunda existencia, del principio divino, adviértase una relación íntima entre estas opiniones y las reglas antiguas del derecho privado, entre los ritos que emanaron de esas creencias y las instituciones políticas.

La comparación de las creencias y de las leyes muestra que una religión primitiva ha constituido la familia griega y romana, ha establecido el matrimonio y la autoridad paterna, ha determinado los rangos del parentesco, ha consagrado el derecho de propiedad y el derecho de herencia. Esta misma religión, luego de ampliar y extender la familia, ha formado una asociación mayor, la ciudad, y ha reinado en ella como en la familia. De ella han procedido todas las instituciones y todo el derecho privado de los antiguos. De ella ha recibido la ciudad sus principios, sus reglas, sus costumbres, sus magistraturas. Pero esas viejas creencias se han modificado o borrado con el tiempo, y el derecho privado e instituciones políticas se han modificado con ellas."

(FUSTEL DE COULANGES: *La ciudad antigua*; Editorial Porrúa; México, 1974; pág. 4).

Desde esta perspectiva el historiador peruano, Jorge Basadre, relievaa el origen sagrado de los grandes Estados, resaltando el papel de la religión en el surgimiento del derecho.

(Ver BASADRE Jorge; *los fundamentos de la historia del derecho*. Editorial Universitaria; Lima, 1967, pág. 185).

3. RATZINGER, Joseph; *Teología y política eclesial* en la revista "Communio para América Latina," Santiago de Chile, año 1; N° 4 Dic. '82/Ene.-Feb. '83, págs. 38s.

Como ejemplo de estas perturbaciones recuérdese que: "Desde los tiempos apostólicos la Iglesia se encuentra 'ante los reyes y los jueces', empeñada en la lucha por la libertad de las cosas que atañen a la vida futura. Sin embargo, alguna vez estuvo en peligro de asumir las atribuciones que los 'reyes y los jueces' tienen sobre los pueblos. Así ocurrió en la edad antigua, desde Constantino, que quiso 'igualarse a los apóstoles' y constituirse en 'Obispo de los asuntos exteriores,' hasta Justiniano, el 'César Pontífice,' con todos sus sucesores déspotas de Bizancio a quienes la Iglesia oriental con demasiada docilidad hizo cesión de su derecho; y también en la edad media, cuando la Iglesia, triunfante después de la lucha mortal con los césares, se hizo la ilusión por breves instantes de tener a su disposición y bajo su exclusivo derecho las 'dos espadas' de la fuerza espiritual y la de la política civil" (RAHNER, Hugo; *Libertad de la Iglesia en Occidente*, Dedebe, Bs., 1949 ... pág. 11).

4. MARITAIN, Jacques; *Primacía de lo Espiritual*; Club de Lectores; Buenos Aires,; 1982; pág. 11s.

5. *Aplicaciones Prácticas del Patronato*
"Era atribución del Rey el señalamiento de los límites de la Diócesis, lo cual dependía de los condicionamientos geográficos y de las exigencias religiosas de las poblaciones.

Debía luego elegir y presentar los Obispos para la colación e institución canónica reservada al Romano Pontífice.

Para la organización del Cabildo Catedralicio designaba los Prebendados y Beneficiarios y demás ministros, cuya posesión debía realizar el Prelado.

En el nombramiento estaba señalado el plazo, generalmente de cuatro meses, para posesionarse del beneficio.

Los Obispos, al consagrarse, debían prestar juramento de no usurpar la jurisdicción real del Patronato. (Libro I, Tít. 3 L. 13).

El Rey se reservaba el patronato en las Catedrales, en las cuales permitía la venta de capillas y la posesión de blasones heráldicos.

El Rey era patrono de los Hospitales de Indias, cuya visita podía

permitir a un Juez Eclesiástico.

Era asimismo el Rey Patrón Protector de todas las Obras Pías que fundaran sus vasallos.

Para la aplicación de la Bula de Alejandro VI sobre los diezmos, debía en su recaudo y distribución, estar presente por lo menos uno de los Oficiales Reales, para vigilar la aplicación de los dos novenos pertenecientes al fisco (Libro I, Tít. 16, L. 1). Los diezmos se pagaban de los frutos que se cogían, de los granados, del azúcar, grana y añil y los encomenderos debían pagar de las cosas que tributaban los indios.

Diego Rodríguez de Ocampo detalló la forma de reparto del producto de los diezmos. De la gruesa decimal la cuarta parte correspondía al Obispo, la otra cuarta a la mesa capitular. La mitad restante se dividía en nueve partes, de las cuales dos pertenecían al fisco y los demás se repartía entre la fábrica de la Iglesia y los hospitales.

El Patronazgo Real se ejerció principalmente en la provisión de párrocos y doctrineros, cuyo servicio justificaba en la conciencia del Rey la concesión hecha por Alejandro VI y Julio II en sus bulas respectivas. Al principio, por la abundancia de la mies, se concedieron las doctrinas de preferencia a los religiosos, con el carácter de amovibles ad nutum. Durante el siglo XVI fue concretándose la legislación al respecto y quedó establecido que la vacancia de una parroquia o doctrina el Prelado llamase a concurso en el plazo de cuatro meses a los aspirantes y de los que pasaban en el examen del tribunal competente, presentase una terna a la Audiencia para la designación del candidato favorecido. Al tratarse de religiosos el Instituto respectivo tenía la atribución de nombrar al Doctrinero.

El Patronazgo se extendía también a los Concilios Provinciales y a los Sínodos a cuyas juntas debían asistir los funcionarios reales. Las constituciones conciliares debían ser sometidas al Consejo de Indias y necesitaban su aprobación para promulgarlas. Las Constituciones Sinodales requerían la aprobación de la Audiencia y Virreyes para entrar en vigencia (Libro I, Tít. 8, L. 2 y 6). Ninguna Bula o documento pontificio podía surtir efecto en las Indias sin antes recibir el pase regio. Igual requisito se exigía para las Letras y Patentes de los Prelados Mayores de las Religiones (Libro I, Tít. 9, Ls. 1 y 2).

Quizás el Capítulo de mayor casuística en la aplicación del Patronato fue el hoy llamado Protocolo y que en las Leyes de Indias consta con

los nombres de Precedencias, Ceremonias y Cortesías. Había en el calendario fiestas de asistencia obligatoria para los funcionarios reales. Al entrar éstos en la Iglesia recibían el agua bendita de un Prebendado, el cual les acompañaba a la entrada y la salida. (Libro 3, Tít. 15, L. 8).

Los funcionarios de la Audiencia tenían asiento especial y exclusivo en la Iglesia y el Presidente o el Oidor más antiguo gozaba de la distinción de una almohada. (Libro 3, Tít. 15, L. 26).

En la incensada y en la Paz correspondía al Diácono hacer honor al Presidente (Libro 3, Tít. 15, L. 13) con la debida venia y cortesía. La legislación protocolaria atendía hasta los pormenores del reparto de velas, ramos y ceniza, en las procesiones y días litúrgicos a que asistían los funcionarios reales. (Libro 3, Tít. 15, L. 15)."

VARGAS, José María; **La época colonial y republicana anterior a García Moreno** (Patronato); en las Segundas Jornadas Teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; Editorial Voluntad; Quito; 1976; págs. 87 ss.

6. "Ley I.- Que los Arzobispos y Obispos de las Indias, antes que se les den las presentaciones o executoriales hagan el juramento de esta ley.

D. Felipe IV en Madrid al 15 de marzo de 1629. Y en esta recopilación, Y en 12 de junio de 1663. D. Carlos II y la Reina Gobernadora allí a 25 de octubre de 1667. Y el mismo de esta recopilación.

Por antigua costumbre se ha usado y observado, que los Arzobispos y Obispos proveídos para las Iglesias de nuestras Indias, antes que se les entreguen las presentaciones o executoriales, hagan el juramento contenido en nuestra ley.

Por tanto mandamos al Presidente y los de nuestro Consejo de Indias, que cuando Nos presentáremos a Su Santidad cualesquier personas, para que sean proveídos en cualesquier Arzobispado u Obispado de Indias, estando en estos Reynos, antes que les sean entregadas las cartas de presentación, que para ello se despacharen ordenen, que hagan juramento solemne por ante Escribano público y testigos de no contravenir en tiempo alguno, ni por ninguna manera a nuestro Patronazgo Real, y que le guardarán y cumplirán en todo y por todo, como él se contiene, llanamente y sin impedimento alguno, y que en

conformidad de la ley 13, Tít. 3, Lib. I de la Nueva recopilación de estos reynos de Castilla, no impedirán ni estorbarán el uso de Nuestra Real jurisdicción, y la cobranza de nuestros derechos y rentas Reales, que en cualquier manera nos pertenezcan, ni la de los dos novenos, que nos están reservados en los diezmos de las Iglesias de las Indias, y que antes ayudarán para que los Ministros a quien toca los recojan llanamente y sin contradicción alguna, y que harán las nominaciones; instituciones y colaciones, que están obligados, conforme al dicho nuestro Patronazgo; y hecho este juramento, le entreguen a nuestro Secretario, por cuyo oficio se despacharen las presentaciones, al cual así mismo mandamos, que antes de entregarlos a las personas, que fueren proveídas, estando en estos Reynos o a los que en su nombre acudieren a su despacho, cobre el testimonio del dicho juramento; y no siéndole entregado, no dé las presentaciones, pena de que pierda el Oficio, y pague cien mil maravedíes para nuestra Cámara. Y a nuestros Virreyes, Presidentes y Oidores de las Audiencias Reales de nuestras Indias, y a los gobernadores de ellas de las partes donde residen los Arzobispos y Obispos, que no llevando certificación del Secretario a quien tocare, de que han hecho el juramento, no les den la posesión." (Leyes de Indias).

7. "Una explicación al fenómeno consiste en señalar que la afirmación estatal se imponía, no sólo por la evolución política a que había llegado España y que representaba un gran progreso en la evolución social, y por razones evidentes de orden ético, sino que, además era absolutamente necesaria, dada la situación del Perú en que se contraponían elementos raciales tan distintos, dada la psicología y dura condición de los conquistadores y, por último, dada la situación de anarquía, de exaltación bélica, de crueldad y de violencia que habían desarrollado los veinte años de guerra civil. Sin la afirmación estatal habría sido imposible la cultura en el Perú, tanto desde el punto de vista del elemento indígena. Sin un poder central eficaz era inevitable la vuelta a un doble feudalismo: el de los conquistadores, de un lado y el de los caciques de otro."

(BELAUNDE, Víctor Andrés; *Peruanidad*; Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú: Lima 1983; 141 - 142).

8. "Hay tres factores fundamentales que darán al poder estatal de la monarquía absoluta el carácter de un estado de derecho y son: el ambiente ético mantenido por el factor religioso, el progreso jurídico legislativo y la costumbre que será casi siempre respetada.

Estos tres factores tuvieron en España mayor importancia aún que en los otros países europeos, por la mayor religiosidad del pueblo español, la grandeza y perfección de sus monumentos legislativos, comparables a los del Derecho Romano y el celoso apego a las costumbres tradicionales."

(BELAUNDE, Víctor Andrés; *Peruanidad*; op. cit. pág. 106).

9. Las leyes de Indias constituyen un código de la administración eclesiástica y civil compuesto por nueve libros:
 1. De cuestiones eclesiásticas, en toda su amplitud.
 2. De las leyes, de justicia, Consejo Supremo y Audiencias.
 3. De la jurisdicción real, gobierno, correo y guerra.
 4. Del descubrimiento y fundación de pueblos; comercial e industrias.
 5. De gobierno de justicia y policía.
 6. De los indios y sus derechos y obligaciones.
 7. Cuestiones de orden penal.
 8. De las rentas.
 9. Del comercio, casa de contratación de Sevilla, consulados, etc.
10. Institución cuya fisonomía definitiva fue dada por Felipe II y que tenía jurisdicción sobre todos los campos en los territorios descubiertos y por descubrir. Su tarea era colaborar con la Corona en el gobierno del Nuevo Mundo.
11. Orden de caballería, en Tomar, con jurisdicción espiritual sobre las tierras conquistadas y por conquistar.
12. Especie de ministerio de culto que regulaba la provisión de cargos eclesiales y opinaba sobre los establecimientos de caridad, capillas, hospitales, órdenes religiosas, universidades, parroquias, etc. de la que formaba parte un presidente y cinco teólogos juristas.
13. BELAUNDE, Víctor Andrés; *La realidad nacional*; INTERBANC; Lima, 1980; pág. 91.
14. "Fueron edificando Iglesias, adornando altares, fundando escuelas y enseñando música; con esta se azían los Indios más conversables i los niños más aficionados, agasajándolos con cariño, i atrayéndolos con regalos, que para hazerlos hijos de su predicación era necesario

tratarlos como si fueran hijos de su naturaleza. Ivan conociendo los Indios que estos Religiosos no eran como los demás Españoles, a quien aborrecían de todo corazón porque les quitaban las mugeres, la azienda sus comidas i ropa, i siempre les veían erir, azotar prender i quitar la vida, sin más ocasión que mala voluntad, ni más motivo que codicia."

(DE LA CALANCHA, Antonio; *Crónica moralizadora del Orden de San Agustín en el Perú*; Barcelona; 1639; pág. 382).

15. En 1806 se subleva Miranda en Venezuela, en 1810 el P. Hidalgo escribe: "El despertar americano" y se suceden diferentes movimientos independentistas en las colonias españolas de América. En 1811 sucede la primera independencia de Venezuela; 1816 se proclama la independencia de Venezuela; en 1816 se proclama la independencia Argentina; en 1821 la dominicana, la peruana, la mexicana y la de América Central; el año siguiente la brasileña y en 1825 se creó la República de Bolivia, independizándose el Uruguay en 1828. La "Gran Colombia" se divide en tres países (Colombia, Venezuela, Ecuador) en 1830 y, ocho años después, América Central se divide en cinco países (Guatemala, El Salvador, Honduras, Costa Rica y Nicaragua). (En 1898 se independiza Cuba).
16. BOUYER, Louis; *La Iglesia de Dios*; Studium; Madrid, 1973, pág. 106.
17. LIEVANO, Indalecio; *España y las luchas sociales del nuevo mundo*; Editora Nacional; Madrid 1972; pág. 231.
18. UGARTE, Juan Vicente; *Historia de las Constituciones del Perú*; Editorial Andina; Lima; 1978 págs. 10s.
19. Alternancia trienal en el gobierno de las órdenes religiosas que se daba entre europeos y criollos.
20. NIETO, Armando; *La Iglesia Católica en el Perú*; en "Historia del Perú," tomo XI; Editorial Mejía Baca; Lima, 1980; págs. 559s.
21. Entre otros hechos cabe destacar la 'reforma eclesiástica' de Rivadavia (1822); el caso Francia en Paraguay (1824); en Chile la propaganda anti-romana es difundida por los marinos ingleses; Miranda proponía una religión católica cismática de Roma como la religión estatal; en México, en 1833, Gómez Farías propone una reforma eclesiástica que luego asumiría con radicalidad Benito Juárez (1857 -

1859); el primer vicepresidente de la República Texana, Lorenzo de Zavala, proponía una absoluta destrucción eclesiástica.

22. Se puede dar como ejemplo que luego de abandonar Lima el Arzobispo Las Heras—quien había firmado en el Cabildo abierto del 15 de julio de 1821, dónde se afirmaba la voluntad general por la independencia del Perú— esta sede quedó encargada a un Vicario general; en igual situación quedaron sus diócesis sufragáneas en Bolivia, Chile y Ecuador; en 1825 el único Obispo válido en todo este inmenso territorio fue Monseñor Goyeneche de Arequipa.

23. Lista de Participantes:

José Simeón de Uría, Diputado por Guadalajara, Capital del Nuevo Reino de la Galicia. (Hoy Jalisco).
Juan Bernardo O'Gavan, Diputado por Cuba.
José Joaquín Ortiz, Diputado por Panamá.
José Miguel Guridi Alcocer, Diputado por Tlaxcala.
José Mejía Lequerica, Diputado por el Nuevo Reino de Granada. (Colombia).
José Miguel Cordoa y Barrios, Diputado por Zacatecas.
Florencio Castillo, Diputado por Costa Rica.
José Antonio López de la Plata, Diputado por Nicaragua.
José Ignacio Beye Cisneros, Diputado por México.
Francisco de Mosquera y Cabrera, Diputado por Santo Domingo.
Francisco Fernández Munilla, Diputado por Nueva España.
Juan José Guereña, Diputado por Durango de la Nueva Vizcaya.
José Eduardo de Cárdenas, Diputado por Tabasco.
Rafael de Zufriategui, Diputado por Montevideo.
Andrés de Jáuregui, Diputado por La Habana.
Antonio Larrazábal, Diputado por Guatemala.
Mariano Mendiola, Diputado por Querétaro.
Ramón Power, Diputado por Puerto Rico.
José Ignacio Avila, Diputado por El Salvador.
José María Couto, Diputado por Nueva España.
Máximo Maldonado, Diputado por Nueva España.
Joaquín Maniau, Diputado por Vera-Cruz.
Andrés Savariago, Diputado por Nueva España.
Ventura de los Reyes, Diputado por Filipinas.
Francisco López Lisperber, Diputado por Buenos Aires.
Salvador Sanmértin, Diputado por Nueva España.
José Domingo Rus, Diputado por Maracaybo.
Dionisio Inca Yupanqui, Diputado por Perú.

Antonio Suazo, Diputado por Perú.
José Lorenzo Bermúdez, Diputado por Perú (Prov. de Tarma).
Pedro García Coronel, Diputado por Perú (Prov. Trujillo).
Miguel Gonzales y Lastrini, Diputado por Yucatán.
Manuel Rodrigo, Diputado por Buenos Aires.
Ramón Feliú, Diputado por Perú.
Vicente Morales Duárez, Diputado por Perú (Diputado Presidente de las Cortes elegido el 24 de marzo de 1812).
José Joaquín Olmedo, Diputado por Guayaquil.
José Francisco Morejón, Diputado por Honduras.
Jose Miguel Ramos de Arizpe, Diputado por Coahuila.
Joaquín Fernández de Leyva, Diputado por Chile.
Blas Ostolozza, Diputado por Venezuela.
Francisco Salazar, Diputado por Chile.
Esteban de Palacios, Diputado por Venezuela.
Miguel Riesco y Puente, Diputado por Chile.
Fermín de Clemente, Diputado por Venezuela.
Luis de Velasco, Diputado por Chiapa.
Manuel de Llano, Diputado por Chiapa.
José Cayetano de Fontacerrada, Diputado por Michoacán.
José María Gutiérrez de Terán, Diputado por Nueva España.
José Antonio Navarrete, Diputado por Perú (Diputado Secretario de las Cortes).

24. UGARTE, Juan Vicente; op. cit. pág. 28.
25. METHOL, Alberto; *Momentos de Iglesia en la Historia de América Latina*; en "La Iglesia del Señor" del CELAM; 1983; págs. 338s.
26. MUÑOZ, Pablo; *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en su desarrollo histórico hasta la situación contemporánea*; en el Simposio Sudamericano-Alemania sobre Iglesia y Estado, editado por la Universidad Católica de Quito; 1980, págs. 23s.
27. Con Bolivia en 1851, con Costa Rica y Guatemala en 1852, con Haití en 1860, con Ecuador, Honduras y Nicaragua en 1861, con San Salvador y Venezuela en 1862. En 1874 Pío IX concedió al Perú, por la Bula "Praelara inter beneficio" el derecho de Patronato en la persona del Presidente de la República y sus sucesores; curiosamente esta bula papal sólo recibió el 'exequatur' respectivo del Gobierno peruano en 1880.

28. AAS, 13 (1921), 521; citado por CORRAL, Salvador y GIMENEZ, José; *Concordatos vigentes*; Fundación Universitaria Española; Madrid; 1981; tomo I; pág. 62.
29. Constitución Argentina de 1853.
30. Ver *Puebla* 542 a 549.
31. PABLO VI; *Radiomensaje de Navidad* de 1964.
32. *Dignitatis humane* n. 1
33. *Ibidem*.
34. JUAN PABLO II; *Mensaje de Paz y Amistad para los pueblos de América*, discurso a la OEA; n. 7 (6 de octubre de 1979).
35. Decreto Ley N° 23147.
36. Decreto Ley N° 23211.
37. Constitución Política del Perú, art. 2.
38. *Ibidem* art. 86.
39. En esta tendencia hay no pocos intereses eclesiales en juego. La ecuménica "Noticias Aliadas" en su volumen 21, N° 40 del 1 de noviembre de 1984 publica un artículo de David Molineaux, su director, con el título "Teología de la liberación: Papa busca modelo alternativo," allí señala bajo el subtítulo "Preocupaciones en América Latina:" "Al examinar los recientes intercambios del Vaticano con la iglesia latinoamericana, se puede discernir varias actitudes y preocupaciones bien definidas. Tal vez la más notable es su determinación de restaurar una fuerte disciplina institucional. Un tema que se reiteró en los recientes discursos papales fue la necesidad de obediencia a los obispos, y se les recordó a los propios obispos, en palabras y en hechos, la posición preponderante del Papa y la curia romana en la vida de la Iglesia.

Este retorno al centralismo parece haber sido asimilado en las altas esferas. En Santo Domingo el mes pasado, el presidente del CELAM, Obispo Antonio Quarracino, dijo a los periodistas que el CELAM no

intenta ocuparse de las posibles desviaciones ideológicas en la Teología de la Liberación. Ese es el papel del Vaticano, dijo.

Se han dado frecuentes advertencias vaticanas sobre los peligros de una ruptura de la unidad de la Iglesia. En su discurso en Santo Domingo, Juan Pablo pidió precaución frente a aquellos que "pretenden construir una iglesia popular que no es la de Cristo." En más de una ocasión ha amonestado a los fieles contra una iglesia "concebida sólo como 'carismática' y no institucional, 'nueva' y no tradicional, alternativa y, como se preconiza últimamente, popular." Similares exhortaciones se han referido a los peligros de un "magisterio paralelo" (NA Set. 9, 1982, marzo 24, 1983).

El motivo de esta desconfianza en los movimientos eclesiales de base en América Latina no está claro. Parece fundamentarse en la desinformación: en todo el continente, aquellos que trabajan directamente con las comunidades de base y otras formas de expresión cristiana popular consideran absurdo el temor de una posible rebelión o salida de la Iglesia. La actitud de estas comunidades hacia sus obispos y sacerdotes tiende a estar caracterizada, en todo lugar, por el afecto, el apoyo entusiasta y una generosa disposición a disculpar debilidades o defectos.

El discurso vaticano tiende a enfatizar la obediencia a los obispos y al Papa como la más segura garantía de la unidad de la Iglesia. Este énfasis institucional, jerárquico, aparece con más frecuencia en el discurso romano reciente que en la visión fundamental de la Iglesia como pueblo de Dios del Concilio Vaticano II (Lumen Gentium 2), y podrían generar dudas respecto al grado en que se han asimilado adecuadamente las enseñanzas del Concilio. Particularmente cuando parece afirmar que los que no se sujetan a la jerarquía romana se colocan fuera de los límites de la Iglesia de Cristo, este discurso corre el riesgo de dañar profundamente la causa del ecumenismo (NA julio 26, 1984)."

En el mismo número aparece un artículo de Enrique López Oliva, científico social cubano, profesor de Historia de la Religión en la Universidad de La Habana, bajo el sugestivo título: "Cuba: Religión muestra que fe no es alienante."

¿Apertura en la Perla del Pacífico, cerrazón en la ciudad Eterna?

40. Ver "El mito del progreso" de Luis Fernando FIGARI en "Enseñanza

Social. Perspectivas desde el Perú," obra en colaboración; APRODEA; Lima; 1981; págs. 31ss.

41. MORANDE, Pedro; *Cultura y modernización en América Latina*; Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile; Santiago; 1984; págs. 28 y 35.
42. "La organización técnico-científica de ciertos países está engendrando una visión cientista del hombre cuya vocación es la conquista del universo. En esta visión, sólo se reconoce como verdad lo que la ciencia puede demostrar; el mismo hombre se reduce a su definición científica. En nombre de la ciencia todo se justifica, incluso lo que constituye una afrenta a la dignidad humana. Al mismo tiempo se someten las comunidades nacionales a decisiones de un nuevo poder, la tecnocracia. Una especie de ingeniería social puede controlar los espacios de libertad de individuos e instituciones, con el riesgo de reducirlos a meros elementos de cálculo." *Puebla*, 315.
43. *Puebla*, 1263.
44. "... la tarea de los sandinistas no podrá ser cumplida sin la participación de los cristianos. Y creo que entre cristianos y sandinistas debe de formarse una verdadera integración. No una simple unidad táctica, ni siquiera estratégica. Sino una verdadera integración para echar adelante este proceso revolucionario" (Palabras del Comandante Tomás BORGE en *Los cristianos interpelan a la revolución*; IHCA-CAV; Managua; 1981; pág. 61).
45. "(Los partidarios de la Iglesia popular). Repiten hasta la saciedad que la Iglesia está al servicio de la burguesía, es aliada de la burguesía, está sometida a la manipulación burguesa; que ella es el instrumento dominador del pueblo en las manos de las personas aliadas a la burguesía nacional e internacional; que ella presenta un cristianismo aliado ideológica y estructuralmente al sistema dominante, está vinculada a las clases dominantes; que ella fue absorbida por los poderes dominantes y utilizada como instrumento ideológico para perpetuar el statu quo; que ella es el aparato ideológico del Estado, etc." (KLOPPENBURG, Boaventura; *Iglesia Popular*; CELAM; Bogotá 1982; pág. 44).
46. "Es este sentido consideramos también que la Nunciatura debería tener en nuestra Iglesia un papel mucho menos preponderante que permita

una sana independencia y responsabilidad episcopales. Hay imposiciones, hay interferencias que perjudican gravemente la vida de la Iglesia en el país y dificultan la misión propia del Episcopado peruano. Será difícil que encontremos nuestros propios caminos de fidelidad a la Iglesia Universal, al Sumo Pontífice, y a nuestro pueblo mientras se viva en una dependencia poco acorde con el Vaticano II (Christus Dominus Nº 38, 2)" (*Carta del clero peruano a los Obispos reunidos en su XXXVI Asamblea Episcopal*, enero de 1969).

47. "En Santiago de Chile, yo le decía a los representantes de la Iglesia: hay que trabajar juntos para que, cuando la idea política triunfe, la idea religiosa no esté apartada, no aparezca como enemiga de los cambios. No existen contradicciones entre los propósitos de la religión y los propósitos del socialismo. ¡No existen! Y les decía que deberíamos hacer una alianza, pero no una alianza táctica. Ellos me preguntaron si era una alianza táctica o estratégica. Yo digo: Una alianza estratégica entre religión y revolución. Y lo dije "sinceramente" (*Conferencia de Fidel Castro a Pastores y Sacerdotes de las Iglesias de Jamaica en 1977*; citado en "Centroamérica en llamas," CONFIE; Bogotá; 1982; pág. 125).
48. Para este punto ver: *Fe e compromiso político*; Edicoes Paulinas Sao Paulo; 1982. *Fe e Participação popular*; Edicoes Paulinas; Sao Paulo; 1984. *Revista Páginas*; CFP; Lima febrero y mayo 1983; Nº 52 y 53.
49. *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"*; Nº 12.
50. GUITIERREZ, Gustavo; *La Fuerza Histórica de los pobres*; CFP; Lima; 1980; 2ª ed. págs. 36s.
51. Citado por KLOPPENBURG, Boaventura; op. cit; pág. 29.
52. *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*; n. 2.
53. *Ibidem*. n. 13.
54. VON BALTHASAR, Hans; *¿Si Cristo no fuese más escándalo y locura para los hombres y los pueblos*; Colaboración de Revista CL; Santiago; 1984.

**AXIOMATICA SOBRE LA DOCTRINA
DE LA IGLESIA
Y EL ESTADO**

Alberto Methol Ferré

Uruguay

AXIOMA I

AXIOMA II

AXIOMA III

AXIOMA IV

AXIOMA V

AXIOMA VI

AXIOMA VII

AXIOMA VIII

AXIOMA IX

AXIOMA X

AXIOMA XI

AXIOMA XII

INTRODUCCION:

En lo posible, mantenemos el lenguaje tradicional, clásico en el pensamiento teológico, filosófico y político de la Iglesia moderna. Este lenguaje está hoy en crisis, y hay un remolino de lenguajes diversos que se superponen sin poner a prueba sus compatibilidades. En una comunidad histórica es muy grave el cambio de lenguaje, denota grandes zonas de transición y de incomunicación internas, hasta que se logre una cierta estabilidad común otra vez. No queremos descolgarnos con cualquier lenguaje, pues se trata de pensar dentro de la Iglesia. Los cambios de lenguaje deben justificarse, deben ser rupturas que no quiebran la continuidad. Por tanto, si nuestra reflexión hace estallar o modificarse paulatinamente al lenguaje tradicional, lo haremos con la suavidad que implica ver la razón de esos cambios y nuevos enlaces. No se juega con las palabras y menos todavía porque las palabras llevan ideas en el pico. Tanto como las ideas, las palabras deben justificarse. De nada sirve tampoco el oportunismo de palabras prestigiosas, para tomar la pose de estar a la altura de los tiempos. El oportunismo de las palabras, lleva al desconcierto y a ser remolcados ideológicamente. No es respuesta a nada, sino frívola capitulación y coartada para los peores bienpensantes.

Todos los apartados que siguen se refieren siempre a la Iglesia como sociedad "visible". Sin la piel, sin la visibilidad, la Iglesia carecería para nosotros de todo contorno. Sería el misterio impenetrable, o mejor, la noche espiritualista en que todos los gatos son pardos. Desde la piel, iremos al corazón para entender la intimidad que aflora en esa misma piel. Pero todavía estamos lejos del corazón, aunque detectamos ya algunos latidos.

Esta codificación sencilla nos será muy útil. En el fondo, recogemos y quizá ampliamos lo clásico, en paso a nuevos derroteros. Como disculpa, recordemos que Chateaubriand, en el Genio del Cristianismo, decía: "¿Quieren pintar y tocar? Se les pide axiomas y corolarios". Y que se ha proclamado: "Tratados enteros hechos por grandes autores se reducen a veces a algunos corolarios que se encuentran en el camino".

AXIOMA I

La Iglesia es independiente del Estado. No pueden identificarse jamás. No pueden absorberse mutuamente. Son irreductibles.

COROLARIO I: Iglesia y Estado, en su respectivo orden, son "sociedades perfectas", autárquicas, en el sentido estricto que no dependen de otra.

Iglesia y Estado son la potestad máxima en su propio orden, por tanto la constitución y el gobierno de la Iglesia no dependen esencialmente del Estado. Independientemente implica autodeterminación, constitución y gobierno por sí.

En la raíz, la Iglesia no depende del consentimiento y la decisión aprobatoria del Estado para existir y ser.

COROLARIO II: Si la Iglesia y el Estado son independientes, sus modos de acción les son específicos, propios, diferenciales.

La acción del Estado —o la acción para tomar al Estado— es una acción política. La acción de la Iglesia es acción pastoral. Política y Pastoral (que incluye lo sacramental) no son estrictamente coincidentes, pues de lo contrario no habría independencia de Iglesia—Estado. A ser distinto, acción distinta. Del ser deriva la acción, por la acción accedemos y determinamos al ser. A acciones idénticas, seres idénticos, o índice de "desviación" grave que pone en cuestión al ser "propio".

Parecería que sólo el Estado es independiente del Estado. En efecto, los Estados son totalidades "exteriores" recíprocamente. Hay exterioridad recíproca entre los Estados, lo que es una nota constitutiva de la independencia de los Estados. Cuando un Estado se hace "interno" a otro, desaparece como Estado. Por supuesto, entre los Estados existe toda una gama de relaciones "independencia-dependencia" muy compleja, con diversas graduaciones. Pero la pérdida de la "exterioridad" de un Estado respecto de otro, es simplemente su disolución como Estado.

La Iglesia nunca es "exterior" al Estado como otro Estado. Nunca está "fuera" del Estado. Siempre está en el "interior" de un Estado. Siempre está "dentro" del Estado. Por tanto, la Iglesia está siempre sometida a la potestad del Estado, que abarca todo lo que le es "interior".

La Iglesia es un "todo" que forma "parte" del Estado, y depende en tal sentido del Estado. Así, no sería "independiente" del Estado, por ser interior y estar sujeta al Estado, de modo semejante a cualquier otra asociación "intra-estatal".

Si la Iglesia es independiente del Estado, es claro que se trata de una independencia dentro del estado, en la interioridad del Estado, y donde el Estado se pone a dictar la ley positiva suprema.

Los Estados son independientes "extra" e "inter" estatalmente; la Iglesia es independiente "intra" estatalmente. Por tanto la exterioridad de Iglesia y Estado es diferente a la de Estado-Estado. El "fuera" de la Iglesia está "dentro" del Estado. Lo que nos pone en situación extremadamente paradójica y extraña.

Esto pone a la vista que la "lógica" del comportamiento de la Iglesia en y con el Estado es inasimilable, irreductible a ninguna comparación de la Iglesia y el Estado, "como si" la Iglesia fuera otro Estado. Pero por su índole, independiente, la acusación equívoca de ser "un Estado dentro del Estado" (lo que es imposible para un Estado) siempre está pendiente sobre la Iglesia.

A primera vista, la lógica histórica de la Iglesia se muestra radicalmente distinta a la de los Estados o de quienes aspiran a ser Estado.

AXIOMA II

La Iglesia es siempre intra-estatal. La Iglesia es una totalidad "parte" del Estado (de los Estados). Al ser la Iglesia intraestatal, sólo podría ser independiente del Estado, si afirma su superioridad sobre el Estado. Sólo la superioridad de la Iglesia sobre el Estado puede justificar que siendo la Iglesia parte del Estado, sea

independiente del Estado. Sólo la lógica supraestatal de la Iglesia puede permitirle depender del Estado, sin sujetarse radicalmente al Estado.

La "inferioridad" de la Iglesia en el Estado, sólo puede sobrevivir si la Iglesia es "superior al Estado, en algún orden".

La exterioridad de la Iglesia en el Estado se funda en la superioridad de la Iglesia sobre el Estado, que le permite ser interior al Estado.

Si la Iglesia no fuera superior al Estado, fatalmente sería inferior al Estado, y por tanto no irreductible, no independiente de la potestad del Estado. No hay "igualdad" Iglesia-Estado, que es lógicamente impensable. Igualdad sólo cabe entre Estado y Estado.

La "igualdad" o irreductibilidad e independencia de las entidades o esencias Iglesia-Estado, es en razón de que la Iglesia siempre es "superior" - "inferior" al Estado, pero nunca "igual". Por "interior" al Estado, la Iglesia es inferior; por superior al Estado, la Iglesia es exterior, independiente del Estado.

COROLARIO I: Todo intento del Estado para reducir a la Iglesia busca negar la "superioridad" de la Iglesia, que es lo que la convierte en "cuerpo extraño" dentro del Estado. La acusación normal de Estado contra la Iglesia es entonces querer ser un "Estado dentro del Estado". Este monstruo conceptual apunta al hecho real de la del Estado". Este monstruo conceptual apunta al hecho real de la dificultad que tiene todo Estado para soportar en su interioridad que la Iglesia le sea radicalmente irreductible. La irreductibilidad dentro del Estado es siempre potencialmente subversiva para el Estado. Es conatural al Estado la tendencia a afirmarse con la total soberanía, como la ley suprema absolutamente.

COROLARIO II: La Iglesia no puede proponerse tomar directamente la dirección del Estado. No puede tomar por sí el poder político que es el Estado. Jamás puede plantearse como "alternativa de poder". Esto sería negar su independencia. Carece de sentido pedir todo el poder para la Iglesia".

COROLARIO III: Si la Iglesia no puede tomar al Estado, la iglesia está condenada a una política de supervivencia en el Estado. Solo puede conservarse en cuanto tal frente al Estado, pero no puede modificar por sí misma al Estado.

Por tanto, la Iglesia está condenada de suyo a no hacer política (en su acepción principal de conducción del Estado o de actividad orientada al Estado. La acción de la Iglesia es pastoral con implicaciones políticas). O sólo puede realizar la política como "defensiva" en y ante el Estado. Pero política defensiva es el modo más incompleto de hacer política. La iglesia no puede hacer política ofensiva. Pues no puede realizar por sí los objetivos de ninguna política ofensiva, que se finaliza en tomar al Estado.

Este corolario implica que la Iglesia sólo tiene ofensiva "pastoral", y su política defensiva ante el Estado es ante todo protección a su ofensiva o misión pastoral. La Iglesia es expansiva, en el orden sacramental-pastoral. Esta tarea puede generar una crítica al Estado, con el límite de no poderse convertir por sí en política, toma del Estado.

COROLARIO IV: En cuanto sociedad visible o poder temporal, la Iglesia es -salvo situación de excepción, especialmente en una sociedad masivamente cristiana católica- siempre más débil y endeble que el Estado. Como "sociedad visible" la Iglesia es menos fuerte que el Estado, dispone de menos recursos que el Estado. A esta debilidad de la Iglesia, debe agregarse que en lucha con el Estado sus contragolpes están limitados intrínsecamente, pues no puede tomar por sí al Estado. Esto hace que la iglesia nunca quiera "luchar a muerte" con el Estado: sólo puede resistirle, negociar, exhortar, aconsejar. Política negociadora y no de guerra es la de Iglesia, ante el Estado.

El Estado puede eliminar a la Iglesia, la Iglesia no puede eliminar al Estado. Sólo un Estado puede eliminar a otro estado (ya por cambio externo ya por la trasmutación interna: revolución victoriosa).

* * *

Hemos hablado de Iglesia como un "todo" indistinto, sin determinar sus complejidades y estructuras internas. Se impone introducir nuevas distinciones.

Debe haber en la Iglesia un elemento objetivo que impida toda identificación con el Estado, por cuanto la pertenencia a la Sociedad que rige el Estado abarca a toda la Iglesia, a todos los miembros de la Iglesia, de lo que seguiría que los miembros de la Iglesia pueden o deben tomar la dirección del Estado". En lo visible, la Iglesia está, en sus miembros, no puede separarse de sus miembros: si la totalidad de sus miembros pueden tomar la dirección del Estado, entonces nada objetiva que la Iglesia no se pueda convertir en Estado.

Si todos los miembros de la Iglesia son indistintos, esencialmente homogéneos, parecería que: o ningún miembro de la Iglesia puede guiar al Estado o que todos pueden guiar al Estado. Si no hay diferencia entre los miembros de la Iglesia, todo miembro de la Iglesia puede "ser" Estado, o ningún miembro de la Iglesia puede ser Estado. Lo que nos llevaría: o a diluir la Iglesia en el Estado o a negar ciudadanía al cristiano, ya que la Iglesia tendría que exilarse del Estado.

Esta disyuntiva de hacer para los cristianos que lo fundamental sea ya el cambio del Estado ya el exilio o huida del Estado, no es mera especulación hipotética, sino tentación concreta en la historia.

Por otra parte, sostener que I no se identifica con E por mera elección subjetiva, aleatoria, variable, contingente, no estructural, o reivindicar la independencia en el mito inverificable de la pura espiritualidad de Iglesia, que no podría señalarse jamás en la historia con ninguna objetividad, nos lleva totalmente fuera de Iglesia como sociedad visible, continua en la historia.

Si en ninguna "parte" de Iglesia se objetiva de modo estructural y permanente la "diferencia" con Estado, la distinción Iglesia Estado se hace totalmente evanescente, aleatoria, no objetiva o no objetivable, lo que a los efectos de la historia visible es lo mismo. El primer axioma parte de la independencia de la iglesia ante el Estado, pero esa independencia debe manifestarse de algún modo, objetivamente, en la Iglesia Visible. ¿Dónde señalarla? Si no es señalable, la independencia se hace puramente "mística", no histórica.

¿Hay algún elemento objetivo, estructural, en la iglesia que permite afirmar que la Iglesia no puede identificarse con el Estado jamás? Sí, en la Iglesia Católica es su cuerpo episcopal-sacerdotal.

En los Pastores, en la sucesión apostólica, se objetiva la "parte" que sostiene la independencia de Iglesia en Estado.

AXIOMA III

En la totalidad Iglesia hay una parte estructural, objetiva sin la cual toda la Iglesia se disuelve en el Estado, sin la cual no se lograría objetivar la independencia de la Iglesia, siempre incluida en el Estado.

La Iglesia es independiente del Estado por su parte estructural permanente que es su cuerpo episcopal. Esa parte estructural del todo Iglesia, objetiva la distinción de la Iglesia con el Estado. Es el cuerpo episcopal sacerdotal lo que mantiene objetivamente, de modo perpetuo, la irreductible diferencia.

Sin cuerpo episcopal-sacerdotal no hay posibilidad para la Iglesia de mantener su diferencia radical visible con el Estado.

COROLARIO I: Cuando el cuerpo episcopal absorbe al Estado, entonces estamos en la corrupción del "régimen teocrático". Sólo así la iglesia se convierte en Estado.

Cuando el Estado quiere destruir o absorber a la Iglesia, actúa ante todo, de mil formas, para controlar el cuerpo episcopal de la Iglesia. Tomado el cuerpo episcopal de la Iglesia, la Iglesia está amenazada de muerte. Es el régimen de cesaropapismo. El Estado ataca siempre la "diferencia", quiere amordazar la "diferencia", o sea el cuerpo episcopal. Es, ante todo, alrededor del cuerpo episcopal donde se juega históricamente la sujeción o la independencia de la iglesia ante el Estado.

El Estado es quien mantiene la diferencia, y es en él donde se concentra todo el poder de dominación del Estado, para anular o instrumentalizar a la Iglesia.

COROLARIO II: La "superioridad" de la Iglesia sobre el Estado, que la permite ser interior al Estado, sin perder la independencia, se objetiva ante todo en la índole del "cuerpo episcopal". Es la "parte" de la Iglesia que deriva inmediatamente de la "superioridad" de la Iglesia. Por tanto, el talón de Aquiles, el lugar donde se vulnera a la Iglesia para hacerla "inferior" al Estado.

COROLARIO III: La residencia principal de la independencia de la Iglesia en el Estado, que es su parte episcopal, es también el lugar del "auto-gobierno de la Iglesia. Por ser objetización de la superioridad, de la independencia, el episcopado. Por tanto, también la acción pastoral propia de la iglesia, es la misión más específica del episcopado. Gobierno pastoral, custodia pastoral, misión pastoral, se concentran especialmente en el episcopado, "parte" al servicio del "todo" Iglesia.

COROLARIO IV: Si la parte episcopal fuera el todo Iglesia, ningún miembro de la Iglesia podría ser político. Al cristiano le estaría vedado el Estado. La Iglesia implicaría una huida del Estado. Pero el episcopado es parte y no todo. Aparece así la distinción principal del todo Iglesia: clero y laicado. El sistema que es el todo Iglesia se divide objetivamente en dos roles con funciones distintas. El laicado es de suyo participación activa en el Estado, en la política. Es la "parte" de la iglesia que seculariza, que "laiciza" a la Iglesia, sin convertirla empero, en cuanto totalidad, en política. Clero y laicado son los dos rostros de la Iglesia Una, que se interpenetran mutuamente, se fecundan mutuamente, y que hacen del conflicto una situación esencial de la interioridad del todo Iglesia, en una dialéctica interna de independencia, sujeción y participación en el Estado.

Cuando el episcopado constriñe al laicado al servicio institucional de la Iglesia en el estado, dejando al Estado mismo como cuestión secundaria: es el clericalismo. El clericalismo ofensivo, politizado, es el de "objetivos teocráticos". Hay otro legítimo, cuando la iglesia está amenazada por el estado: el todo Iglesia defiende su parte que le hace independiente. Es un clericalismo defensivo. Por otra parte, el "laicismo" de los cristianos puede llegar a ser un "teocratismo" disfrazado o inconsecuente.

Dentro de este doble rostro de la Iglesia una, es el presbiteriado el que oficia de "frontera" y "mediación" entre episcopado y laicado. Quizá sea el "lugar más dramático" de la Iglesia. Las complejas relaciones intra-sistema eclesial, dependen de las más variadas situaciones y coyunturas también extra-eclesiales, así como se influyen mutuamente.

Esta dialéctica, esta oscilación de opuestos "clerical-secular" es inherente al ser mismo de la Iglesia en el mundo y del mundo en la iglesia. Debe ser así, necesariamente en la Iglesia en cuanto a institución visible, sociedad concreta en la historia. Lo contrario sería el fantasma de la Iglesia fuera del mundo, o a la inversa, totalmente disuelta en el mundo, lo que es un modo diferente de estar "fuera" del mundo, por no ser más Iglesia, sino simplemente "mundo". El conflicto dialéctico, dinámico y variable, sólo será superado en la plenitud de los tiempos, en la Iglesia triunfante, cuando Cristo sea "todo en todos".

COROLARIO V: Si la Iglesia por sus notas de independiente y superior al Estado, es potencialmente subversiva para el Estado (con especial énfasis en tipos de Estado definidos por valores total o parcialmente opuestos a la Iglesia) y si esas notas están concentradas en el Episcopado, es también en el Episcopado donde se concentra el "acatamiento" de la Iglesia al Estado, en su inferioridad de súbdito por su necesaria inraestatalidad. Acatamiento en la medida que no afecte esencialmente la acción propia de la Iglesia, sacramental-pastoral. Los grados y formas son muy variables, según las circunstancias. El último reducto posible, el "non possumus" sin el cual ya desaparece la iglesia, es la acción sacramental. Sin ella, ya no hay Iglesia. La Iglesia puede retroceder hasta lo sacramental, más allá es la desaparición.

El Episcopado como lugar de la independencia es también el de la subordinación al Statu quo, cualquiera sea su índole estatal. Esta es la contrariedad inherente al rol episcopal, que puede oscilar entre los límites de la más heroica resistencia y martirio o de la obsecuencia, paradójicamente, para no perder la independencia: "perdiéndola para conservarla".

Por otra parte, el laicado, de modo esencialmente diferente, está sometido a análogas oscilaciones. El laicado no es una "unidad social",

sino un "rol" eclesial que puede abarcar múltiples y contrarios "segmentos" sociales dentro del Estado. Sectores del laicado, por su política contra el Estado, pueden hacer que el Estado presione al Episcopado para que los "frene", so pena de terminar con la independencia de la Iglesia. A su vez, la pastoral episcopal puede tener implicaciones crítico-políticas tales, que sectores laicales ligados al statu quo del Estado (cualquiera sea el "tipo" de este Estado) actúen para "frenar" la pastoral episcopal. (Además, por supuesto, del Estado).

Laicado (sectores) y Episcopado (sectores) pueden "frenarse" o "impulsarse" recíprocamente, ya uno ya otro, según las más variables coyunturas históricas.

Lo más visible son las actitudes del Episcopado, más fácilmente ubicable y por ende vulnerable. Lo más "invisible" socialmente, lo más difuso, son los laicos, que así pueden tener la responsabilidad de la máxima irresponsabilidad eclesial o política. No son tan claramente "imputables" como el episcopado, no tienen de suyo una objetividad tan señalada, ni sus actitudes encierran tan ostensibles consecuencias (ostensible no significa carente de importancia) para con la iglesia, como sucede con la conducta episcopal. El lujo de la irresponsabilidad cristiana es más probable e inasible en el laicado que en el episcopado. Un "error" laical puede pasar desapercibido, un error episcopal es un horror. Lo peor, es la corrupción de lo mejor (o de lo que debe ser objetivamente mejor).

El episcopado es un sujeto eclesial más determinado que el laicado en cuanto tal. Lo episcopal tiene "forma" por sí, es señalable. Lo laical, de suyo es amorfo, es más informe, ubicuo. Hay que buscarle "formas": las hace y las deshace continuamente, necesariamente, por su propio papel histórico en el "pueblo de Dios". El laicado, por sí amorfo es "poliforme", susceptible de tomar las más variadas formas históricas, sin la necesaria "estructuralidad" episcopal. Este es un aspecto esencial de la dialéctica clero-laica de interiores a la Iglesia, y por tanto, interiores al Estado.

Todo lo anterior nos lleva a emplear el término Iglesia en sentido amplio y en sentido restringido. Cierto es que toda la Iglesia es distinta del Estado, pero esa distinción se objetiva ante todo, en el episcopado. Es la parte episcopal la que concentra las notas

primordiales de Iglesia en Estado, impregnando al "todo" Iglesia, pero el todo Iglesia no es reductible a su parte episcopal. Aparece aquí la distinción de "Clero-laicado". Es la diferenciación principal del "todo" Iglesia. Si toda la Iglesia fuera el Episcopado, que objetiva su separación del Estado, todo cristiano tendría vedado al Estado, sería un ser "fuera del Estado". es el laicado el que asume directamente del Estado. El laicado impide que la "separación" pierda comunicación con el Estado; el Episcopado impide que el cristiano laico se disuelva en el Estado. Cuando decimos que la Iglesia no puede tomar el Estado, se expresa que no puede proclamarse "todo el poder para el Episcopado", pero los laicos son Iglesia y sin embargo pueden tomar al Estado, dirigir al Estado. Los axiomas y corolarios precedentes deben especificarse, modificarse, en tanto la "Iglesia" en su propio ser, se muestra como un "gozne", una dialéctica de ir hacia sí misma —y no al Estado— pero también de "ir hacia el Estado", de modo que no sea ir toda". El laicado nos muestra más la participación en el Estado, que la independencia. El episcopado, lo inverso. Pero independencia y participación se implican mutuamente, se recubren en sentidos diferentes y no pueden separarse, pues la una es justificación de la otra, aparte de su natural impregnación recíproca. La relación y contraste laicado—episcopado (y la mediación del presbítero) tiene sus caracteres propios, también muy complejos y variables históricamente.

El cristiano laico, ciudadano, tiene el deber natural de la "política". Tiene a la vez el deber "pastoral". Es como un "Jano bifronte". Es un ciudadano de dos ciudades, mucho más aún que el episcopado. Es lo que explica las horrorizadas expresiones de Rousseau contra el "dualismo" cristiano, pues nada más difícil que llevar sobre sí la tensión de los dos contrarios, sin evacuar ninguno de los dos términos. Así, el laicado tiene la tentación de servirse del episcopado para su "política", así como el episcopado tiene la tentación de constreñir al laicado al servicio de Iglesia en Estado, dejando a Estado como cuestión secundaria: es el "Clericalismo". La defensa de Iglesia en Estado, puede absorber a toda la Iglesia. La participación del laicado en la política, puede querer absorber a la "parte" episcopal. Pero se trata de una "contrariedad" inherente al ser mismo de la Iglesia, con infinitas variables coyunturales.

No proseguimos aquí con el "laicado, nos limitamos a un mero interludio, porque la cuestión la afrontaremos más directamente cuando abordemos no la independencia Iglesia—Estado, sino el **compromiso común de Iglesia, Estado y Sociedad**. El laicado tomará la delantera de nuestro análisis, cuando tomemos por objeto central "la sociedad". Ahora, cortamos este tema, que complicaría la "axiomática" prematuramente, con demasiadas nuevas nociones. Lo expuesto sin embargo, nos permite enunciar los corolarios IV y V, que son la contra—cara del axioma III, y su necesario complemento.

Volvamos a la relación Iglesia—Estado, para percibir la lógica de la "independencia", mucho más que la lógica de la "participación".

Proseguimos con el Estado, contraste que nos sirve ahora de linterna sobre la Iglesia.

El Estado Universal es el Estado único, el Estado mundial. Salvo que toda la humanidad esté en un solo Estado, los Estados, en tanto múltiples, carecen radicalmente de universalidad. Todo Estado es una particularidad, al servicio de una particularidad, es la negación de suyo de la universalidad, aunque aspire a ella. Y el Estado sólo logra la universalidad eliminando a los Estados, haciéndose único.

Para diferenciar terminológicamente la distinción entre los Estados en cuanto múltiples, del Estado en cuanto mundial, denominamos imperio al Estado cosmopolita. Y Estado, al Estado en cuanto múltiple. La tendencia del Estado en expansión es el Imperio. El imperio es la plenitud del Estado, el Estado de una privación de Imperio. Es la privación de una universalidad que está latente en él, pero no realizada en él.

Cuando hablamos de "Estado" de modo abstracto nos hemos referido indistintamente a la situación de Estado o de Imperio. Pero tomado Estado en su acepción plural, que es la realmente vigente en la historia hasta hoy, salvo en los Imperios que se consideraban tales por abarcar "todo el mundo conocido" —o para paliar su conciencia de inconsecuencia— "todo el mundo que valía la pena conocer", no descualificado por "bárbaro", como no participante realmente en la

"ciudad humana", conviene precisar la situación de la Iglesia en la realidad plural del Estado.

La Iglesia es universal, el Estado particular, la Iglesia vive sólo dentro de la particularidad del Estado. El Estado particulariza a la Iglesia. El Estado es el lugar de la realización de la universalidad de la Iglesia, y a la vez la disgregación de la universalidad de la Iglesia. El Estado es una fuerza "centrífuga" de la universalidad de la Iglesia, y a la vez el único lugar de encarnación de la intrínseca universalidad de la Iglesia. Pero si la universalidad de la Iglesia es intrínseca, debe manifestarse como unidad visible en esa multiplicidad. La Iglesia es ante todo una, el Estado es ante todo plural.

La catolicidad de la Iglesia, superioridad intrínseca de la Iglesia sobre el Estado, está sometida a la realización crucificada de la particularidad. Todavía no distinguimos la diferencia radical que existe entre la "universalidad eclesial" y la posible "universalidad estatal del Imperio". No es momento todavía de entrar en este aspecto, pues sería complicar prematuramente el análisis. Nos basta de modo genérico, afirmar la universalidad de la Iglesia y la particularidad del Estado, conscientes que posteriormente deben introducirse otras precisiones. ¿Cuál es la lógica de la relación de la Iglesia con el Estado plural?

Estamos, hay que repetirlo, todavía en el nivel más externo de nuestro análisis de la relación Iglesia-Estado. Externo, no superfluo. Es como una fenomenología, que nos abre el camino a niveles más profundos y diferenciados, que justamente darán razón y sentido de esta "lógica aparente" entre Estado e Iglesia.

AXIOMA IV

La multiplicidad de los Estados, implica la multiplicidad de las Iglesias. Pero son "multiplicidades" diferentes. Todas las Iglesias en los Estados, están radicalmente unificadas como Iglesia; todas las Iglesias son internas a la Iglesia, mientras que todos los Estados son

ante todo externos reciprocamente. Esto multiplica la "extrañeza" del Estado ante la Iglesia, abarca a toda Iglesia en el Estado, y el Estado ve que la Iglesia no es sólo de su Estado, sino de los otros Estados, como la "misma" ligada a la extrañeza de los otros Estados.

Así, para el Estado, su Iglesia respectiva aparece como más extranjera por su intrínseca relación con las otras Iglesias, que son la misma Iglesia, en los otros Estados, a los que el Estado es irreductible, y por tanto enemigo actual o potencial.

La idea de Estado, implica, que los Estados son todos separados y externos, irreductibles reciprocamente. La idea de Iglesia, implica que todas las Iglesias son una sola Iglesia. Mientras que los Estados no comunican intrínsecamente entre sí, no se confunden, la Iglesia comunica intrínsecamente a todas las Iglesias de los Estados. Lo que, además de la natural conflictualidad de la Iglesia y el Estado, se acrecienta esa conflictualidad virtual al ser la Iglesia también de los otros Estados.

COROLARIO I: El Estado puede acusar a la Iglesia (la suya en tanto ligada a otra) de ser cómplice o aliada de otro Estado. La Iglesia puede acusar a una o algunas Iglesias de ser instrumento o aliados de sus Estados.

Estas alternativas se plantean especialmente cuando los Estados están en momentos de conflicto intenso.

COROLARIO II: Un conflicto entre un Estado y su Iglesia, lleva a que por la unidad de las Iglesias, las otras Iglesias acudan en apoyo de la Iglesia en conflicto, y que de algún modo influyan en sus respectivos Estados para repercutir en el Estado en conflicto con su Iglesia.

Un conflicto entre Estado y Estado, según las relaciones existentes entre esos Estados y sus Iglesias, puede hacer que un Estado influya en su Iglesia, para que ésta influya sobre su Iglesia hermana en el otro Estado, a fin de modificar la conducta de ese Estado. Las variables y combinaciones son innumerables.

Toda esta complicación, todo este marco aparentemente muy abstracto, de los conjuntos Estado-Iglesia con diversas relaciones entrecruzadas, muy complejas y de repercusiones muy diversas, es el camino a lo más concreto en la historia real, en una situación histórica dada.

Para cualquier análisis de una situación histórica dada, es de extrema importancia diferenciar con claridad los diversos tipos de relación que existen entre los diversos Estado-Iglesia en juego. Limitarse a hablar en tales casos de la "Iglesia" en general, es un modo de no decir ni de entender nada, es quedarse en lo más vacío, pues la "Iglesia en general" no existe. Esta gran torpeza de la inteligencia de la realidad histórica es actualmente una de las pestes más terribles entre los católicos. Las distinciones más elementales faltan en la mayoría de los intelectuales, que parecen haber hecho un pacto con la confusión. La reciente obra de un Assman, para poner un solo ejemplo entre innumerables, es un caso típico de tales ausencias.

Puede estipularse ya, con claridad, la razón y la necesidad de establecer, para cualquier análisis de "cada situación histórica concreta", de fijar los tipos de relación existentes entre Estado-Estado, Iglesia-Iglesia, Estado-Iglesia, en que la última pareja Estado-Iglesia implica las anteriores.

Estado-Estado: Un Estado determinado con otro Estado determinado, para fijar una constelación de relaciones interestatales que abarque a varios Estados.

Iglesia-Iglesia: Implica Iglesia Universal-Iglesia particular (que es siempre de un Estado determinado) y de Iglesia particular con otras Iglesias particulares.

Estado-Iglesia: Donde un Estado determinado en su relación con su Iglesia particular, requiere que se fijen con cierta precisión las relaciones Estado-Estado e Iglesia-Iglesia. De lo contrario no hay análisis de una situación concreta, sino un permanecer en lo absolutamente genérico, cometiendo "falacias de falsa concreción".

La "falsa concreción" parece ser un mal congénito a quienes se ocupan de la Iglesia en América Latina.

La constelación de relaciones expuesta, por ser abstracción de la actualidad real de los objetos y sus implicaciones potenciales, se hace criterio, se convierte en normativa para cualquier estudio concreto de la Iglesia. Por supuesto, hay diversos grados de intensidad y claridad en fijar ese horizonte temático, pero de algún modo debe estar presente, para fijar aunque sea el nivel y los límites del estudio concreto.

Por tanto, en el caso que debemos abordar, la Iglesia en América Latina, es requisito sine qua non:

1. Las relaciones entre los Estados Latinoamericanos
2. Las relaciones de los Estados latinoamericanos con otros Estados de fuera del área que los influyen de modo importante. de fuera del área que los influyen de modo importante.
3. Las relaciones de las Iglesias locales latinoamericanas entre sí y con sus respectivos Estados, con las Iglesias locales de los Estados influyentes y con la Iglesia Universal.

Hasta aquí llegamos, sólo con la determinación de los elementos que ya hemos efectuado. Entran otras variables y perspectivas, que aún no hemos analizado.

Como última etapa de esta recapitulación y avance, conviene detenerse a fijar algunas relaciones básicas posibles:

1. Entre los Estados.
2. Entre las iglesias particulares y la Iglesia Universal.

LA RELACION ESTADO - ESTADO

El orden internacional

Habíamos definido a la iglesia y al Estado como dos tipos de sociedades perfectas es decir, que no dependían la una de la otra intrínsecamente, sino que en su orden respectivo eran "auto-suficientes", soberanas. Vimos luego como la soberanía y la auto-

suficiencia de la Iglesia y del Estado eran también diferentes y cual era el modo complejo de sus relaciones. Por lo menos en primera aproximación. De esa relación surge, en rigor, que la "perfección" o "soberanía" de la Iglesia y del Estado tienen especiales limitaciones, pues no excluyen ciertos y necesarios modos de "dependencia recíproca". Es que en última instancia sólo Dios puede entenderse plenamente como lo absolutamente perfecto y autosuficiente, y todo lo demás le es relativo. Es decir, que sólo Dios es soberanía y autarquía absolutamente "cerrada sobre sí", es el Uno Absoluto (aunque porque su ser es Amor, su soberanía radical es desborde, generosidad, don, y por tanto posibilidad de creación, libertad plena).

Hacia la soberanía de Dios apuntan como horizonte la Iglesia, como obediencia a Dios, y en otro sentido el Estado, muchas veces calificado "dios mortal".

Aún no hemos entrado directamente a la cuestión del Derecho, sin el cual no puede evaluarse, juzgarse y determinarse el Poder, pero está ya subrepticamente aludido en nuestra tipología cuando establecemos la relación Estado-Iglesia en función de los conceptos de poder, y valor, y de superioridad e inferioridad, desde ángulos distintos.

Ahora transitamos a la relación Estado-Estado. Esto supone también que la autosuficiencia, perfección y autarquía del Estado son "abiertas", es decir que por lo menos están cuestionadas en cuanto tales por la existencia de otros Estados. Otro Estado pone en peligro el autoconcepto del Estado en el Estado. Otro Estado es insoportable para la soberanía del Estado. Pone en contradicción al Estado.

En su propio orden, el Estado postula ser único, máximo, y la pluralidad de Estados pone en crisis la propia esencia del Estado. Ese orden internacional pone al Estado en crisis, y esa crisis son las relaciones interestatales mismas. No es un azar que todas las imágenes del "Estado Ideal", todas las utopías del Estado, lo muestran como Estado único, en un lugar escondido y perdido, sin relación con otros, en una isla. Una crisis del Estado son las mismas relaciones interestatales, y por eso no tienen lugar en utopía. De hecho, la utopía estatal exige el Imperio, Estado mundial o Cosmopolita (ciudad universal). Aunque puede ser una ciudad pequeña, el requisito es que

sea única, solitaria, por total. Otro Estado es lo que por definición escapa a la soberanía del Estado, problematiza esa soberanía.

Aquí hablamos vagamente de relaciones internacionales, pues no entramos en el campo del Derecho, que está implícitamente planteado.

Ya en nuestro último axioma y corolarios (Axioma IV) entramos en esta cuestión, pero desde el ángulo de la relación Estado-Iglesia. Ahora ampliamos el análisis concentrándonos en Estado-Estado. Hay que comprender la lógica total del Estado para percibir claramente su relación con la lógica total de la Iglesia.

Nos mantenemos siempre al nivel más obvio, más elemental, que es a la vez el más fácil y el más difícil, pues su facilidad nos hace saltarla y omitir la claridad al principio, exponiéndonos a progresivas oscuridades. Bien decía Santo Tomás que un pequeño error al principio, se amplía luego en las conclusiones más erráticas.

Igual que en nuestro esquema inicial, apelamos a las relaciones de amistad-enemistad, jerarquía (superioridad-igualdad-inferioridad) pero esta vez referidas ante todo al poder, y prescindiendo del valor. Nos limitamos al ámbito del poder, muy en general, por cuanto que son los complejos de "estructuras de poder y estructuras de valor" los que constituyen realmente a los Estados: son los complejos de poder-valor lo que nos muestra los diferentes "tipos" o "especies" de Estado, mucho más cercanos a lo concreto que el abordaje parcial desde el puro "poder". Aunque el poder es en la historia tan patente, que muchos creen que él es la verdad de la realidad, y que todo lo demás le es mera "superestructura", disfraz, derivaciones, etc.

Ya aclaramos que la idea de Estado significa pluralidad, o sea supone la de varios Estados exteriores los unos a los otros. Y significa también que el Estado es "único" en su propio ámbito, en lo "interno" del Estado. Por tanto, supone la "igualdad" por definición, o sea que cada Estado es igual a otro, en el sentido de "poder regulador" o de "organización máxima, global" de la sociedad que integra y rige. A cada Estado su sociedad y viceversa. Son las unidades sociales mayores en que se divide el género humano, concretamente, efectivamente. Pero

a la vez, por ser plural, el Estado constituye de suyo el "orden internacional", pues el Estado se relaciona en cuanto pluralidad, en cuanto exterioridad. Debe hablarse entonces de "sociedad internacional" o "sociedad mundial". En rigor estos nombres serían inexactos, pues se trata de "sociedad interestatal". Pero mantenemos la denominación tradicional no sólo por comodidad, sino porque es más flexible y ambigua, más extensa que la noción interestatal. Por ejemplo, la Iglesia no tendría lugar si el orden fuera interestatal, pero sí lo tiene en un orden internacional, donde evidentemente existe.

La sociedad internacional es sociedad de modo mucho más laxo y diluido que la del Estado. Pero tiene su lógica, sus caracteres propios, diferenciales a la de cada Estado "hacia adentro" del Estado. Pero no podemos diferenciar hasta separar el "dentro" y el "fuera" del Estado, pues le acaecen al mismo sujeto, que si es sujeto máximo "para sí", también debe serlo "para otro" a la vez que no lo es. Las vicisitudes "internas" del Estado se relacionan íntimamente con sus vicisitudes "externas", y viceversa. Pero sus lógicas no son estrictamente "idénticas", aunque se comunican intrínsecamente. Sólo es idéntico el fuera y el dentro en el Imperio, donde todo es dentro.

AXIOMA V

La sociedad internacional tiene tantos centros de decisión máximos como Estados la compongan. Por tanto, carece de suyo de una "última instancia", de un poder regulador u "organización efectivamente máxima, para imponer su decisión y su ley. Es decir, la sociedad internacional no es Imperio, o Estado único cosmopolita. Entonces, de suyo, por la índole propia del Estado, la sociedad internacional tiende de modo inherente a la anarquía. Esta sería perfecta si los Estados no se comunicaran entre sí, pero de hecho se comunican, forman parte de la sociedad internacional. La alternativa de la anarquía es la dominación, el predominio. Como no hay sociedad sin última instancia, la última instancia de la sociedad internacional es la del Estado, o los Estados más efectivamente poderosos. Esto parece ser la negación de la sociedad internacional como derecho.

COROLARIO I: La sociedad internacional como relación de un conjunto de Estados implica igualdad y anarquía. Ningún Estado puede obligarse con otro más allá de su conveniencia, es decir, por autolimitación. Y quien tiene la facultad de poner límites, también los tiene para quitarlos. No hay supraestatalidad en la sociedad internacional, salvo en el caso de Imperio, que no es ya sociedad internacional.

La relación interestatal implica la confianza que los pactos deben cumplirse a la vez que la facultad de la cláusula "rebus sic stantibus". El Estado puede romper o rescindir por sí el pacto, porque todo pacto es autolimitación del Estado, y por tanto puede poner en peligro al propio Estado.

De ahí que sea común la afirmación que en la sociedad internacional impera la "Ley de la selva", como en muchas imagineries se concibe a la sociedad anterior al Estado. En realidad, aquí habría ley de la selva porque hay sólo Estados, de modo anterior al Imperio, es decir, sin el ajuste del conflicto por un superior "poder regulador". Hay sociedad internacional en tanto carece de suyo de ese poder único, como propio, específico y solo existe el de los Estados. Esa pluralidad virtual de últimas instancias es lo propio de la sociedad internacional, que sólo alcanza la última instancia en acto en la victoria de un Estado sobre otro. Por la guerra se alcanza, en última instancia, la regulación del orden internacional. Por guerra actual o potencial, amenaza.

AXIOMA VI

Si por el mero hecho de existir, el Estado postula en cuanto tal la igualdad con cualquier otro Estado, su plena determinación también de hecho es raro que en la historia un Estado como poder efectivo sea efectivamente igual a otro. Varían los recursos de poder de los Estados y esto conduce inevitablemente a "igualdades de poder, que tienen diferencias de poder en su relación recíproca". Por tanto, el esquema básico de que los Estados son relativamente más "fuertes", o más "débiles". En función de los grados de poder relativo, hay Estados fuertes y Estados débiles, y por consiguiente "Estados dominantes" y "Estados dependientes".

COROLARIO I: En la lógica de la sociedad internacional, todo Estado para mantener su identidad o autodeterminación, busca ser su propia "última instancia", lo que exige que busque supeditar a los otros Estados a sí mismo. Para mantener su identidad, el Estado tiende a la dominación de otros Estados, a imponerles su última instancia. Por tanto los Estados dependientes, que luchan por mantener su independencia, su identidad, reivindican contra el dominador la "igualdad", sin la cual efectivamente pierden su identidad como Estados.

Lógica de la dominación (tendencia a Imperio) con su reverso la lógica de la reivindicación o liberación, reafirmación de la igualdad. Tal es la lógica interestatal. Sólo los Estados son imperialistas. El Imperio no es imperialista, porque sencillamente todo está dentro de lo suyo, es intraestatal.

Esta lógica interestatal es la de los iguales como tales, pero desiguales por diferencias y grados de poder relativo, lo que lleva a la lucha interestatal, al juego cambiante de las "alianzas" múltiples en busca de igualdad o dominación. Las constelaciones de Estados dominadores, incitan a ser compensadas por constelaciones de Estados en pos de "equilibrio". Las variantes concretas y coyunturales son numerosísimas. No olvidemos nunca que la Iglesia está arrojada dentro de los Estados y el continuo variar interestatal.

Los límites, repetimos, son el Estado que busca afirmar su superioridad sobre otros Estados, para ser él quien se determina primordialmente, y esa es la dominación, o su reverso la reivindicación de "igualdad" por el Estado dependiente, en vías de no ser Estado, para alcanzar su efectiva autodeterminación estática, y el Estado tiende a perder el constitutivo de igualdad. La soberanía estática genera necesariamente el doble movimiento de dominación y liberación, meras consecuencias de la soberanía. La vida de los Estados fluye de modo complejo en esta dialéctica, que se resuelve en Imperio o desaparición, como últimos límites, siempre operantes. Dentro de esta dialéctica, se constituye también la dialéctica propia de la Iglesia.

Comentario:

Los axiomas y corolarios referidos a la relación Estado-Estado parecen sumergirnos en la noria insensata de la ley del más fuerte, en

la ausencia de ley. En el reino del puro poder. Esto, que para nosotros resulta de una abstracción, que suprime la incidencia del "valor", para innumerables autores modernos, desde Hobbes a Hegel, desde Espinoza a Jellinek o James Burnham, es simplemente la realidad internacional desnuda. Para nosotros, desnudada de su intrínseca referencia al valor.

No habría derecho internacional (conjunto de normas jurídicas que regulan las relaciones de los Estados entre sí) por falta de una autoridad suprema, de un Tribunal supremo a que los Estados le estén subordinados. No hay sociedad sin subordinación. Los Estados, en la sociedad internacional, están coordinados, no supraordinados y si el Derecho implica "regulación por la Justicia", en el ámbito internacional sólo cabría la "justicia conmutativa" pero no la "justicia distributiva", que hoy está planteada agudamente por los países del Tercer Mundo ante los potentados industriales.

No habría derecho internacional porque no hay última instancia, "juicio final". Sólo el Estado sería "juicio final", y a diferencia de lo interno, en lo externo el Estado está contrastado con otros. Mientras que en lo interno el Estado impone su voluntad, su juicio final, controla la mayoría de los acontecimientos sociales dentro de sus límites, son ya muy pocos los que controla "fuera", porque ese fuera son otros Estados. De tal modo, la "civitas máxima" de los estoicos, la ecumene o ciudad humana, es en realidad la "civitas mínima". Nadie sufre más en la historia que la Iglesia Católica la "civitas mínima", puesto que aquella es el testigo por antonomasia de la "civitas máxima", es la plenitud de su sentido.

Habría, en el orden ético, siempre más restringido en extensión y en comprensión que el eclesial, un frágil "jus inter potestates", mera coordinación, hasta que no sea efectiva la supraordinación Imperio, y los Estados sigan como monopolizadores de la coacción, sin la cual no hay ley positiva. Esa es la debilidad del "inter" por ausencia de "supra". Así, de hecho, el orden internacional efectivo está siempre regulado por la voluntad de las "grandes potencias", dueñas de la paz y de la guerra. De hecho, es esa falta ética de igualdad efectiva, la que permite la existencia de un cierto orden histórico internacional. En igualdad de poder el orden internacional sería la guerra permanente o la inmovilidad pura de la

justicia conmutativa, o más rigurosamente: la perfecta simetría de poder, anula al poder. El poder se ejerce en la asimetría.

En lo internacional, siempre desde la óptica del poder, hay hegemonía-dependencia y equilibrio entre los Estados, según las más diversas combinaciones históricas. La autoridad la ejercen los Estados poderosos, que cuentan con un séquito de Estados satélites, y donde los neutrales mantienen su independencia por estar en zona fronteriza de intereses estatales poderosos opuestos. Es una combinatoria siempre inestable, en proceso. Pero no puede negarse la existencia de normas jurídicas, cuya posible sanción está en la represalia o la guerra. La sociedad internacional mucho menos integrada que los Estados componentes, sometida a la contrariedad de soberanía-asociación, existe sin dudas también en formas de derecho, frágiles, imperfectas, pero no es extraño, ya que se sabe desde los romanos "donde hay sociedad, hay derecho".

Pero es en el Derecho Internacional positivo y su vigencia problemática donde se plantea con mayor agudeza la cuestión de una instancia superior reguladora y judicial al propio "derecho positivo". Esto no es exclusivo del derecho internacional, sino que abarca al propio derecho positivo intra-estatal. En lo intra-estatal el problema es exactamente el mismo, pero aquí es el propio Estado el interesado en sostener o que el Derecho positivo es el único, o que guarda la mínima separación imaginable con la instancia que reconozca superior, el llamado tradicionalmente "Derecho Natural". El estado vigente tiende a identificar "derecho natural" y "derecho positivo", en tanto que la oposición interna en ese Estado clama por su "escisión" abismal, por el vulnerar del derecho positivo al derecho natural.

La dinámica "derecho-positivo-derecho natural" es de una importancia radical, y afecta a la esencia misma del Estado real, así como a toda la dinámica histórica. Esa dinámica se oculta en el orden interno del Estado disminuye la proclamación de su gravedad, en tanto que en lo internacional, como los grupos sociales integrantes del Estado no tiene el mismo interés de custodia del "statu quo" y de algún modo todos están cuestionados, con el Estado mismo, entonces el "derecho natural" se plantea con mayor intensidad. En lo externo, la ley de la jungla se muestra más descarnadamente que en lo interno.

Cualquier estudiante de derecho puede hacer toda su carrera con las más escasas mantas del "derecho natural", y puede creer con facilidad que todo es lo "positivo". Sólo se encuentra claramente con la "instancia superior" en el Derecho internacional, donde el "poder" parece que impera desembozadamente. Pero no hay dos derechos, uno interno y otro externo, sino uno solo con modalidades diferentes. Esa unidad e inteligibilidad críticas la da el "derecho natural", que nos pone directamente frente a la cuestión del poder y la justicia. Aquí sólo queremos abrir el paso a este vital asunto, que es presupuesto de toda inteligibilidad y juicio históricos. Lo tratamos en capítulo aparte. Debemos aclarar qué entendemos por "poder" y "justicia". ¿Cómo interpretar la historia sin un mínimo de claridad al respecto?

AXIOMA VII

Una última precisión sobre la lógica general inter-estatal, que puede recibir una nueva inflexión incorporando la perspectiva del "valor". Aquí realizamos a la vez el cierre del comentario a la relación Estado-Estado y su último axioma, de modo más discursivo que los otros.

Todo Estado es individual, pero pueden anotarse afinidades con otros Estados, en diversos aspectos de su estructura interna de "poder-valor". En la comparación abstracta del puro "poder", este está descalificado, y sólo son comparables "magnitudes de poder". Pero todo poder es cualificado, implica el valor, un cierto valor. En principio, los Estados no se identifican por los "poderes", en el sentido de los "poderes" que le son internos, de su propio ámbito, ya que todos deben confluír en ser "suyos". Pero en la medida que haya poderes que le son internos, y que no son suyos, por depender más de otros "fuera", estamos en una de las situaciones de hegemonía-dependencia, si es que aquellos alcanzan un grado determinante en el Estado. La comunicación con poderes externos de la estructura interna del Estado, pone en peligro al Estado mismo que, en la medida que se afirme como Estado, tiende de suyo a la "autarquía". Claro, esto era más fácil de realizar en sociedades primitivas o de subsistencias que en la situación contemporánea, donde la interacción es tan intensa y necesaria que en diverso grado problematiza la mayor parte de los Estados. El primitivismo de la "escasez", paradójicamente, aseguraba la autarquía.

Los Estados deben "reconocer" a los otros Estados por el mero hecho de existir, aunque sostengan valores, distintos, opuestos y total o parcialmente enemigos. Y aun, eventualmente, colaborar o aliarse con ellos.

La exterioridad recíproca de los Estados entre sí, posibilita y exige ese reconocimiento de Estados de familia diferente. De modo análogo, puede señalarse que **hay una cierta equivalencia entre la necesidad de la Iglesia de vivir dentro de cualquier tipo de Estado, aun de aquel que sostenga valores opuestos en cualquier grado, con la necesidad de los Estados opuestos de reconocerse entre sí.** La Iglesia debe reconocer y habitar cualquier tipo de Estado (por su misión universal y porque su fin no es convertirse en determinado Estado) de modo similar a como un Estado comunista tiene relaciones con un Estado fascista. Pero la "exterioridad" entre los Estados es una, y la de la Iglesia y el Estado, es otra. Las razones y motivos del "reconocimiento" también son otros. La universalidad misional de la Iglesia, y por ende su intraestatalidad, conduce a problemas más graves y dolorosos y mucho más complejos. Mentar en esto un presunto "oportunismo" de la Iglesia, es por lo menos de extrema superficialidad y de no entender cual es la lógica íntima de la propia Iglesia, por su propio ser.

LA RELACION IGLESIA - IGLESIA

La Iglesia, según la célebre expresión de Bossuet, es Jesucristo, pero Jesucristo extendido y comunicado. Es el Cuerpo de Cristo. Desde Cristo y por Cristo, recibe su unidad y su universalidad. Cristo es la raíz total de la Iglesia, su alfa y omega. Nosotros no hemos comenzado nuestro análisis por Cristo, simplemente lo presuponemos. Nuestro camino es inverso, va de la periferia al centro, de la piel al corazón, tomando a la Iglesia como sociedad o comunidad visible en contraste con el Estado, para percibir la lógica de su comportamiento propio, en cuanto diferencia con el Estado, según se manifiesta en la historia.

Y bien, aunque el valor no vive en el aire, sino en el ser, siempre intrínsecamente ligado al poder, el valor puede ser "compartido" por los Estados en su interioridad, sin que se "apoderen" entre sí, sin que implique necesariamente la relación hegemonía-dependencia, y se pueden configurar así "especies" de Estado, semejantes en cuanto a su estructura interna de "poder-valor", o más principalmente de "valor". Esto no determina fatalmente a que los Estados de la misma "especie" se alien contra otros portadores de valores distintos, sino que ellos también están sometidos a la lógica de los Estados en general, de modo relativamente indiferente a sus familiaridades de "tipo", pues siguen la lógica de su particularidad elevada a necesidad universal: **el Estado no está sometido de suyo al arrastre de "ideologías comunes" con otros Estados.** Esto puede escandalizar, pues los valores obligan, pero es una contradicción común en las relaciones inter-nacionales. Los ejemplos son innumerables y cualquiera puede evocarlos. Esto es característica de las relaciones internacionales: los axiomas y corolarios anteriores respecto de los Estados, rigen también entre "tipos" de Estado que forman "familia". Así, el comportamiento puede ser totalmente distinto al de su comportamiento externo. Lo que internamente le sería la mayor incongruencia, puede ser normal externamente. Más aún, puede aliarse con "enemigos axiológicos externos" de un modo que no admitiría internamente. Aunque es claro que en el proceso histórico esta lógica adopta modalidades propias cuando el conflicto es entre Estados de la misma "familia", entre Estados de familias opuestas, o entre Estados que pertenecen a diferentes familias en ambos bandos. La lógica abstracta del "puro poder", sufre pues cambios con la introducción del valor, porque es esencial al valor obligar a quienes lo acatan, y por tanto a constituirse, diríamos, en "un poder en el poder". El valor es también un "poder" interior al poder. Eso lleva a agrupar a los Estados en familias que tienden, pero no necesariamente, al "pacto de familia". Sus conflictos son también, por eso, vías escandalosas.

En general, las relaciones interestatales no están **dominadas** por las cuestiones del "valor" que les sea común, en función de las características internas del Estado. Las "alianzas ideológicas" pueden acaecer o no: no son absolutamente necesarias dada la índole del Estado, que implica su "exterioridad" con los otros, su sociedad particular intransferible y su necesidad de ser "última instancia". Esto da un acentuado carácter "pragmático" a las relaciones internacionales.

Comenzamos con la relación Iglesia-Estado, pasamos para aclararla más a la de Estado-Estado y ahora llegamos a la de Iglesia-Iglesia, siempre con el telón de fondo del Estado. Son diversos momentos, para terminar con una idea general clara de la relación Iglesia Estado. No, por supuesto exhaustiva, ni siquiera la que es más profunda. Sólo la más accesible como dato inicial.

La Iglesia es universal, el Estado particular. La Iglesia en los múltiples Estados es la misma Iglesia Universal. La Iglesia es Una, realizándose en lo múltiple. Predicar a los hombres, es cosa que acaece siempre con hombres de Estados determinados. Los cristianos que actúan son siempre de uno u otro Estado. No hay hombre que deje de pertenecer a un Estado. Nadie evade, en la tierra, al Estado, salvo -diría Aristóteles- las bestias o los dioses.

La Iglesia por tanto está visiblemente dividida en tantas como Estados en que esté implantada. Es claro que pueden agregarse otros tipos de multiplicidad eclesial, y alguna muy importante, pero creo que no son las más decisivas. Por otra parte, muchas de las divisiones que hoy perviven y que no se presentan con una dimensión estrictamente estatal, la tuvieron en su origen sin lugar a dudas, en íntima conexión con otras situaciones estatales que hoy han variado, ya por modificación de ámbitos estatales, ya por desaparición de aquellos Estados, reemplazados por otras configuraciones estatales. Muchas Iglesias hoy "diferentes", son diferentes por alguna remota individualización en un determinado orden político. Este siempre tiene inmensas implicaciones en cultura, costumbres, tradiciones eclesiales, etc.

Por supuesto, que Estado no coincide necesariamente con "nación", o con "área cultural" o "civilizaciones". Y puede analizarse la Iglesia en relación a una nación o a una "civilización". Es una perspectiva perfectamente legítima. Pero en la medida que quiera ser una perspectiva sobre lo "concreto", debe incluir necesariamente al Estado o los Estados que abarcan o que están comprendidos en esas "naciones" o "civilizaciones". La Iglesia no toma contacto con ninguna nación o civilización sino a través de determinados Estados, porque el Estado es la "unidad social" dentro de la cual existen esas naciones o civilizaciones. Un Estado o múltiples Estados. Muchas veces son los

mismos Estados los principales configuradores de esas áreas nacionales o culturales. No siempre es así, pero esas configuraciones existen ante todo en los Estados.

Entonces, cuando hablamos en general de "Iglesia y mundo", quedamos en lo más abstracto imaginable: sólo comenzamos a aproximarnos a lo real si lo planteamos, en el orden más inmediato, como "Iglesia y Estado". Pues aun Iglesia y nación e Iglesia y cultura, si bien son más concretos que Iglesia-mundo, no pueden separarse del referente Iglesia y Estado. Pero no Iglesia y Estado, como ha sido tradicionalmente, comparados como dos esencias despojadas de toda contingencia histórica, sino de **Iglesia individual, determinada, en Estado individual, determinado**. Y no es que el Estado implique hacer abstracción de "mundo", nación, cultura, o más ampliamente de la "naturaleza", de la ciencia, del arte, de las clases sociales, etc. etc. sino todo lo contrario: es en el Estado, porque el hombre es un animal social, que se plantean todas las relaciones del hombre con el hombre, la naturaleza y Dios. Es la unidad englobante, incluso en su parcialidad, que remite a los otros Estados y no es tampoco que convirtamos la tarea "científica" o filosófica, o sociológica, o cualquiera otra, en asunto "de Estado" exclusivamente. Cada disciplina tiene su lógica propia, autónoma, distinta de la del Estado, pero en su historicidad concreta no pueden comprenderse claramente sin sus condiciones y sus efectos estatales. Puede hacerse una historia de la "ciencia" o de la filosofía sin referencia alguna al Estado, o a los Estados determinados en que ha acaecido, donde se ha producido: es una abstracción legítima y tiene su validez propia, pero si queremos comprender la raíz auténtica de los problemas de modo más concreto e histórico, por ej. de Iglesia y ciencia, entonces tendremos que tomar ineludiblemente el marco histórico de los Estados. El Estado no es por sí todos los problemas, ni éstos son reductibles a problemática específica de Estado, pero sí es el "lugar histórico de todos los problemas. Todo aquello que, de algún modo, es más universal que el Estado, vive siempre en determinados Estados, y no por casualidad.

Que en la década del 60 la reflexión cristiana se haya centrado en la máxima abstracción de Iglesia-mundo ha tenido sin duda la utilidad

de habilitar, el replantear ciertas condiciones generales de la relación Iglesia en el mundo, pero permanecer allí es empantanarse en la esterilidad de una logomaquia. La Iglesia en el mundo, es ante todo la Iglesia en los Estados. Sólo en los Estados conocemos y actuamos en el mundo.

Esta digresión está ordenada a un mejor entendimiento de la relación Iglesia-Iglesia. La Iglesia universal existe como tal en "localizaciones", que son ante todo las episcopales. Podría entonces plantearse en general el tema Iglesia-Iglesia, como el de las relaciones de las Iglesias particulares entre sí, de los obispos y el Papa. Es un abordaje también legítimo. Pero nuestra finalidad no es la reflexión específica de la relación obispos y Papa en el episcopado y sobre el episcopado, sino cómo las "localizaciones" episcopales importan más históricamente. Entonces, de modo no estrictamente teológico, pero que no suprime lo teológico, nosotros llamamos "Iglesias locales" a las que están en los Estados determinados. Nos parece el colmo de la tontería o ganas de perder el tiempo, hacer hincapié en la diócesis de Nueva York, Amsterdam, París, Río de Janeiro, Asunción, etc. y tomarlas a ellas indiscriminadamente, solamente, como las "unidades históricas básicas" para una comprensión de la Iglesia en el mundo. Decir que en tal Estado hay tantas Iglesias particulares como diócesis es cierto también, pero no nos sirve tomarlas a ellas como el marco para una comprensión histórica del proceso de la Iglesia. La **"Iglesia local" más operante en la historia es la conjunta de tales o cuales Estados determinados.** Claro, su "operatividad" supone la realidad anterior de la localización obispal, diocesana, pero la totalidad más adecuada para comprender algo esa operatividad en lo histórico es la del Estado. **De ahí que tomamos para nuestro enfoque la idea de "Iglesia local" como la Iglesia localizada en los Estados, que son el "lugar" histórico por antonomasia. La Iglesia conjunta de cada Estado, dentro de cada Estado, sin más ni menos.**

Para evitar confusiones, cuando decimos "Iglesia particular" nos referimos así a realidades distintas pero conexas, inseparables. Una Iglesia particular puede ser toda la "local", o parte de la local, eso depende de si en un Estado hay una o varias Iglesias particulares. Bien sabemos con San Cipriano que "la Iglesia está en el Obispo, y el obispo está en la Iglesia".

Cuando nos referimos a Iglesia local, suponemos siempre que hay particular, pues de lo contrario no habría Iglesia. Cuando hablamos de Iglesia particular, suponemos siempre que está incluida en lo "local", pues de lo contrario no existiría en ningún lado. Nuestra expresa perspectiva es entonces, cuando decimos relación Iglesia-Iglesia, la que existe entre la Iglesia Universal y las Iglesias locales recíprocamente. Es decir, suponemos a la vez al Estado y a la Iglesia particular.

Esta distinción e implicación entre "local" y "particular" no es una puntualización ociosa, sino importante. Por lo común, se usan ambos términos como sinónimos, y a veces se les extiende en nuestro sentido, pero en peligrosa fluctuación indefinida. En el Concilio Vaticano II —especialmente en la Constitución "Lumen gentium" y en el decreto "Christus Dominus"— la reflexión eclesial versó exclusivamente sobre las Iglesias particulares y la Iglesia Universal: se trataba de una perspectiva específicamente intra-eclesial sin referencia expresa al modo de inserción "en el mundo". La abundante literatura sobre Episcopado y Papado que se propagó durante la década del 60 se redujo exclusivamente a esa perspectiva. Pero cuando se la quiso trasponer, sin otras mediaciones, a la estructuración de la Iglesia visible en el mundo concreto, la convirtieron en inepta y confusa. Una perspectiva de suyo legítima de su orden, al trasponerse a otro nivel, generó las mayores ingenuidades. El paroxismo de estas confusiones alcanzó su apoteosis en las proposiciones del cardenal Belga-Suenens. Ese paroxismo del traslado mecánico de lo puramente intra-eclesial al funcionamiento concreto de la Iglesia en el mundo, a fines de la década del 60, se agotó, como es notorio, en un callejón ruidoso pero sin salida. Para los nuevos objetivos, la distinción e implicación de "local" y "particular" es para salir de esa vía muerta con una más adecuada funcionalidad para la comprensión de la dinámica histórica concreta.

A su vez, en la tradición católica, hay modos diferentes de relacionar a las Iglesias particulares entre sí, hay eclesiologías con tendencias y acentos diversos. De la escandalosa realidad histórica de Cristo, Dios hecho hombre, fluye la unidad misteriosa de la Iglesia, sociedad teándrica (divino-humana), sociedad indisolublemente mística y visible, universal y particular en todas sus localizaciones. Pero el modo de comprender la relación y unidad de lo visible en su

radicación, fuente y aliento divino, genera modos de "organización de los visible" distintos. Hay diversas "eclesiologías", que pueden reducirse muy esquemáticamente a dos grandes líneas: una que parte de las Iglesias particulares, que se unifican en comunión, que se coordinan fraternalmente, de acento episcopal; la otra que parte de la "unidad" del todo, donde las particularidades son "miembros", y que por ende implica la subordinación en la coordinación, y que se centra en el primado papal, que existe en y sobre el colegio episcopal. Estas dos líneas eclesiológicas se han interferido, conjugado, separado, luchado, ignorado y vuelto a encontrar, en variadas coyunturas históricas, que no es el caso examinar ahora aquí. Sin duda, en la Iglesia la preeminencia corresponde a la llamada "eclesiología universalista romana", y eso es un hecho irreversible. Sin duda, como afirma el teólogo Congar, las dos tradiciones no son absolutamente excluyentes en múltiples dimensiones, sino complementarias. Pero no pueden ser complementarias de cualquier modo, sino desde principios que las engloban, de lo contrario serían hibridismos quebradizos. Y son los principios de la "eclesiología romana" los aptos para asimilar y potenciar la tradición de la "comunión de las particulares". De hecho, el Concilio Vaticano II ha abierto ese camino. Pero lo que aquí nos importa es señalar que "la eclesiología romana", calificada superficialmente de "jurídica" (a partir de una idea de lo "jurídico" por demás estrecha y exterior), se ha edificado no sólo desde una comprensión más adecuada de la revelación, sino que —por ello— ha tomado siempre implícitamente en cuenta la relación de Iglesia "local" de las "particulares" en la división de los Estados, y es así infinitamente más realista y encarnada que la otra. Significa, sin duda, una experiencia y un comportamiento en el proceso de lo intra-estatal e inter-estatal, muy diverso al, de la Iglesia de la "comunión" (que sería la "oriental"), que tampoco ha estado exenta de otras experiencias "intra" e "inter" estatales, que justamente la han conducido a ignorar o prescindir del Estado. Y es así que la nombrada Iglesia de la "comunión" es incapaz de un testimonio universal, visible, en su unidad práctica, en medio de la multiplicidad estatal. No es extraño que su auge haya acaecido en las zonas donde la Iglesia ha sido más sometida por el Estado, y que desperdigada y oprimida en lo visible, mientra que la "unidad jurídica" y se haya vuelto puramente mística. Así, ha hecho virtud del "localismo", que era su desgracia. De tal modo, si bien en múltiples aspectos la eclesiología de la comunión puede enriquecer enormemente a la eclesiología romana, en caso que

peretendiera sustituirla, empobrecería radicalmente toda comprensión real, histórica de la Iglesia. Nuestra perspectiva supone pues —creemos que sin rigideces circunstanciales— una eclesiología explícitamente "romana". La Iglesia de la "comunión" es extraordinariamente "intra-eclesial", en tanto que "universalidad visible en los miembros", esta esencialmente abierta y engarzada a las vicisitudes de la realidad estatal que la envuelve, en el barro de la historia donde ella es semilla de Cristo. Sus vicios y caídas son también hijos de su virtud y fidelidad.

Tenemos ya despejado el camino para entrar a la formulación de la axiomática de la relación Iglesia-Iglesia. En nuestro **axioma III y sus corolarios I y II**, ya había hecho su ingreso dentro de la totalidad compleja de la Iglesia, la diferenciación episcopal-sacerdotal como el lugar principal, la parte del todo Iglesia, en que radicaba especialmente la "independencia" y "superioridad" (dos conceptos que se implican necesariamente) de la Iglesia ante el Estado, en su necesaria intraestatalidad. Allí comentamos también brevemente que aparecía la **distinción "clero-laicado"** como la diferenciación principal y permanente del todo Iglesia. Ahora se trata de pasar a una perspectiva desde otro ángulo, el de las Iglesias locales y las relaciones que tienen entre sí, para constituir una universalidad práctica en medio de las divisiones estatales.

Las relaciones de las Iglesias locales entre sí, implican la relación del conjunto de Iglesias particulares unificadas en una localización estatal determinada, con las otras en la misma situación. Cada una de ellas implica, respectivamente, "totalidades" nacionales de "clero-laicado". Decimos nacionales en el sentido limitado de pertenecientes a un Estado determinado, o habitantes de un Estado determinado. Por supuesto, esto significa que la composición "intraestatal", en el sentido social, de cada Iglesia local no es necesariamente equivalente a otra: pueden diferenciarse "tipos" de Iglesia local, según el tipo de sociedad global en que estén insertas, y las diversas composiciones sociales que ellas a su vez alberguen en su seno, no tiene por qué repetir, simétricamente, a la estructura social de la sociedad global que rige el Estado. Esto es importante, pero no entra ahora en nuestra perspectiva, que es más general, más a "bulto".

¿Qué puede significar tomar a "bulto" a las Iglesias locales para ver sus conexiones? Significa ante todo ver la relación de los "episcopados nacionales" entre sí, lo que implica la relación obispo-obispo, y en ella obispos-obispo primado (Papado), y tomar al conjunto de la "Iglesia local", nacional, estatal, como más o menos importante -poder y valor- dentro de la Iglesia Universal. La entrada en una mayor diferenciación, en una "tipología" más específica de las Iglesias locales, el tomar en cuenta las relaciones clero-laicado en su estructura eclesial y en su estructura social-estatal, es asunto que abordaremos directamente en la segunda parte de nuestro estudio, en la relación Iglesia-Sociedad. Por ahora nos bastan las determinaciones más generales.

Condición previa a la enunciación axiomática es entonces fijar la relación compleja intra-episcopal, que es ante todo la de episcopado-Papado. Aquí está concentradamente en juego la Iglesia como intra-estatal múltiple, como inter-estatal, y como supra-estatal tanto a nivel interno como internacional de los Estados. La Iglesia es intra-inter y supra-estatal. La estructura universal de su gobierno debe abarcar necesariamente esas notas, en tanto comunidad, pueblo o sociedad visible.

La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Prolonga y extiende a Cristo a través de las naciones, de acuerdo a la voluntad de Cristo. Cristo es su fundador, animador y rector. Y eso a través de una comunidad humana, testimonial y misional en la historia. Cristo es la Buena Nueva insobrepasable, la Revolución máxima operante en la historia, que está así ordenada y germinante en su intimidad a un "salto cualitativo" inaudito, que es el sentido de la historia misma en su plenitud. En un sentido, como "derivación" de Cristo, la Iglesia es su sucesión y representación, y de una sucesión y representación que forma parte de la Revelación, de la Buena Nueva, de la Novedad radical que irrumpe en la historia. Sucesión y representación hay ya en la elección de Cristo de los doce apóstoles y en y sobre ellos del ministerio especial de Pedro. Ese es el pueblo radical, constituyente de la Iglesia, que nace simultáneamente como comunidad fraterna y jerárquica, dentro de la ley general de cualquier sociedad humana que implica coordinación y subordinación

Para marcar esa continuidad humana indestructible, esta sucesión objetiva no según la sangre, sino según el Espíritu, pero tan

encarnada como la de los "parentescos", se ha empleado esta analogía:

$$\frac{\text{Cristo}}{\text{Apóstoles}} = \frac{\text{Apóstoles}}{\text{Obispos}}$$

Y en los Obispos, el sucesor de Pedro, tiene la sucesión apostólica de la primacía. Y el sucesor petrino, es el obispo de Roma. No es ahora nuestro asunto el de la fundamentación teológica de esta autocomprensión católica del Evangelio. Simplemente la suponemos, pues es consustancial con la Iglesia Católica que es nuestro objeto, en tanto actuante en la historia concreta. Pero es una precisión necesaria, para justificar la lógica que "aparece" históricamente entre el Papado y los episcopados nacionales, entre las Iglesias locales y la Iglesia Universal. "Ubi Ecclesia, ibi Christus; ubi Petrus, ibi Ecclesia": donde está el Papado, está la Iglesia.

Sin duda, en toda Iglesia particular, está "todo Cristo". En la eucaristía está "todo Cristo", en el seno de la comunidad de los creyentes y su obispo. En la Iglesia particular se realiza el "universal concreto" que es Cristo. Por otra parte, el obispo de cada Iglesia particular no sólo tiene la función de ser "pastor" de ese pueblo particular, sino también es obispo universal, tiene responsabilidad ante todo el conjunto real de la Iglesia universal diseminada en todo el orbe, e integra con el Papa el colegio episcopal mundial. Sin embargo, el obispo es una "universalidad particularizada", ligada intrínsecamente al ámbito de su Iglesia particular. En tanto que el Papa es una "particularidad universalizada" porque su ámbito primordial, ordinario y extraordinario, es el conjunto de la Iglesia mundial. Y es en este sentido, el del Papa ordenado al "bien común" de toda la Iglesia, como tarea específica, que se dice de la Iglesia particular de Roma que es "la Iglesia Universal" en contraste con las "Iglesias particulares", que aquí tomamos como "locales" en tanto reunidas y separadas por diversos Estados.

Entremos en los axiomas, que ya se impacientan.

La dialéctica que manifiestan, y que toma renovadas versiones en el proceso histórico, siempre respondida y siempre replanteada puede resumirse en estas preguntas de Bernard Lambert: "¿Cómo lograr que la Iglesia local adquiera todo su valor sin replegarse sobre sí misma en una especie de egoísmo sagrado? ¿Y cómo lograr que la Iglesia Universal una a las varias Iglesias locales sin destruir su unidad propia?" (De Roma a Jerusalem. París. 1964). Claro, que el contexto de estas preguntas es distinto al nuestro, pues se mueven en plena ingenuidad intraeclesial a pesar que el autor diferencia muy bien que es muy distinta la colegialidad estricta, o sea la del cuerpo episcopal unido al Papa, de la colegialidad extendida por analogía al poder que pueden ejercer efectivamente los episcopados nacionales o regionales (de uno o varios Estados) que son de suyo carentes de ecumenicidad. La primera colegialidad es de "derecho divino" querida por Cristo, la segunda colegialidad son meros cánones humanos variables. Son, por tanto, dos colegialidades incomparables en su valor. Pero en la historia, lo común es que de eso se trate: episcopados regionales o nacionales invocan idealmente el primer sentido de cuerpo episcopal universal con el Papa, para hacer que su "colegio" que tiene el segundo sentido, adquiera fuerza para resistir al Papado. Y eso es la destrucción misma del "cuerpo episcopal".

AXIOMA VIII

El Episcopado tiene un centro interno, un primado, que a la vez lo trasciende: el Papado. El Colegio Episcopal se abre al Papado desde dentro, y así el Papado está en y sobre el Cuerpo Episcopal. El papado, en cuanto integra el Episcopado, le es "interno", en cuanto lo trasciende como primado y es sobre el Episcopado, su cabeza, le es relativamente "exterior", por superior. Sin su ligazón intrínseca con el Papado, no se constituye el "cuerpo episcopal". Es el Papado el unificador de la diáspora episcopal, dividida en sus múltiples "localizaciones", de Iglesias particulares intra-estatales.

El Papado, por centro universal, es cosmopolita. Subordina para coordinar las múltiples iglesias locales, nacionales, estatales, en la unidad práctica de una sola sociedad visible, intra-inter-supra-estatal.

El Papado es exterior, por cosmopolita, a las Iglesias nacionales. Pero como las Iglesias nacionales se unifican entre sí por la mediación del Papado, el cosmopolitismo papal es interior a las Iglesias locales. De tal modo, Papado, es el "todo" de todas las locales, presente en la intimidad de cada local. Pero "el todo" cosmopolita de las locales, no coincide de suyo con ninguna de las locales, que la componen.

Las Iglesias locales, en cuanto nacionales, son exteriores al Papado, pero en cuanto al cosmopolitismo papal se configura por la influencia de todas las naciones, entonces las Iglesias locales son interiores al Papado y su Curia. Lo cosmopolita será lo concreto de la humanidad como única nación.

Lo cosmopolita del Papado es la resultante necesaria de su función central, universalizadora, interior y superior al Episcopado.

Pero lo "cosmopolita abstracto del Papado, que es su "concreto", le permite penetrar en cualquier nación, no como "otra nación particular y es por eso que lo "cosmopolita" comunica a todas las naciones, sin ser una de ellas y por no ser una de ellas. Esa es la singularidad de la localización papal en Roma, de suyo universalista.

COROLARIO I:

La unidad esencial de la Iglesia Católica es siempre "conflictiva", pues la exterioridad interiorizada ya en las Iglesias locales del cosmopolitismo papal, ya de los nacionalismos en el cosmopolitismo papal, lleva a una inevitable y necesaria "diferencia" por la que se niegan y confirman recíprocamente, en la tensión de las necesidades inmediatas desde un ángulo local y las que parecen desde un ángulo cosmopolita, que toma en cuenta la mediación de todas las locales. Esa diferencia es condición propia de la lógica unitaria de la Iglesia Católica. Y la "diferencia" puede aparecer como "intromisión" externa, poco comprensiva, insoportable ya por el nacionalismo local eclesial, ya para el cosmopolitismo local del Papado. Cuando la "divergencia" o hiatus inevitable es muy alto, puede llegar al cisma: lo local particular se cierra sobre sí, pretende coincidir inmediatamente por sí, con lo universal mismo, o lo cosmopolita se ciega ante un "proceso local". La

pretensión de coincidencia inmediata de una iglesia local por sí, con lo universal, lleva a la negación no sólo del cosmopolitismo papal, sino de su base, que es la superioridad papal. Cuando el Papado se ciega ante un proceso local, tiende a ser "despótico" con la particularidad, a oprimir a la Iglesia local y convertir al obispo en "su" funcionario. Dialéctica de nacionalismo y cosmopolitismo, particularidad y universalidad, igualdad y superioridad, que se compenetran mutuamente, y constituye la dinámica compleja de la Iglesia Católica de por sí.

La relación del centro universalista y las Iglesias locales es siempre una cooperación conflictiva recíprocamente. Por otra parte, cuando una Iglesia local reivindica su "autonomía", reivindica simultáneamente de hecho la autonomía de todas las otras Iglesias locales, que le son mucho más heterogéneas por su índole que el propio centro universal. Pues están sometidas en cuanto locales a la lógica de la separación interestatal en sus intraestatalidades. Cualquier Iglesia local es más incompatible con otra iglesia local, que con el centro universal petrino. La primacía de la lógica localista, de la homogeneidad episcopal, es su tendencia a la disgregación, pues la mayor oposición y exterioridad es entre las locales. Cuando éstas se unen para acrecentar su separación mutua. Esto puede atenuarse en "regiones" muy homogéneas en sus características y problemática. Pero así el crecimiento de las "incompatibilidades" pasa a nivel "regional", entre diversas regiones (que reúnen a varios Estados y sus Iglesias).

COROLARIO II:

Toda Iglesia está localizada. Por tanto, el Papado también está localizado. Es también otra Iglesia local, pero de características diferentes, únicas, pues de hecho históricamente es la única no "intra-estatal" de suyo por el Vaticano. El propio Vaticano es fruto de la función universalista y cosmopolita del Papado. Pues a pesar del inevitable arrastre "nacional" que implica cualquier localización, el Papado tuvo que generar la singularidad de una localización específicamente universalista permanente en la Iglesia. Debe tratar que lo cosmopolita absorba su propia localización en lo posible. Pues a pesar de la independencia etática vaticana, está inmediatamente envuelta por el contexto de un Estado determinado, Italia y más ampliamente por la "región europea".

La otra localización cosmopolita de la Iglesia es el Concilio Ecuménico, pero por su índole no puede ser permanente. El cosmopolitismo del Concilio Ecuménico es sólo como resultante y funcionalidad en la Iglesia Total, pero por ser de localización y realización breve y esporádica es más "reunión de naciones". En tanto que lo cosmopolita como existencia, como "habitus", implica que se genere una larga continuidad: eso es lo propio de la habitación del Papado, Vaticano y Curia.

COROLARIO III:

Así como las presiones más graves sobre una Iglesia local se concentran en el episcopado, "lugar" especial de la independencia y superioridad de la iglesia, la presión más grave que puede realizarse contra la Iglesia Católica es la que recae sobre su Cabeza, el Papado, que es la Iglesia local que más importa en todas las Iglesias locales y que está dentro de todas ellas. La independencia del Papado asienta la independencia de todos los episcopados. La menor independencia del Papado desquicia a los episcopados.

En la medida que los episcopados dependen del Papado —independiente— se independizan más de su Estado particular; en la medida que se autonomizan del Papado, dependen más de la lógica de su Estado particular. Y la disminución de la independencia práctica del Papado se liga íntimamente al grado de dependencia de las Iglesias locales a sus Estados, pues son ellas las que determinan la índole del cosmopolitismo papal. Dentro de límites insobrepasables, estas variantes pueden ser ocasionalmente beneficiosas o perniciosas, según las coyunturas.

ACOTACION FUNDAMENTAL DEL COROLARIO:

El ecumenismo limitado del reciente Sínodo episcopal, periódico cada dos años, en Roma le hace ser más semejante al Concilio Ecuménico, en cuanto "reunión de naciones", pero en cuanto más regular en su repetición, tiende al cosmopolitismo curial. El Sínodo en tanto "acumule hábito" será "Término medio" entre el Concilio Ecuménico y la Curia. En cambio, la "comisión permanente" del Sínodo en la medida de su permanencia y que sus miembros permanezcan fuera de sus naciones, fatalmente se curializan, tienden a la identidad

curial, aunque no tengan relación jurídica alguna con la Curia. Pero se genera el mismo hecho existencial y funcional.

Comentario:

El Axioma VIII y sus tres corolarios, nos conduce al planteo de la existencia del Vaticano. Ante una mirada superficial, este configuraría una ruptura con el Axioma I. Pero no es así. La Iglesia no se convierte en Estado en el Vaticano. En primer lugar, no es objetivo del todo Iglesia, sino de la Iglesia en su cabeza papal. En segundo lugar, porque el Vaticano no es un Estado. Se le llama Estado "sui generis", único en su género, a tal punto que tratándose de un fenómeno absolutamente único e individual, es mejor conservar el nombre propio de Vaticano que de "Estado Vaticano". Pues no tiene todos los caracteres necesarios para configurar un Estado, sino sólo algunos elementos formales. Es tan "sui generis", que se altera absolutamente la naturaleza misma del Estado, que deja de ser Estado.

El Vaticano, lugar del Papado, no es estrictamente Estado, porque sería un "Estado sin sociedad". El Vaticano en sí no es sociedad global como los otros Estados, no implica "nación": es puro aparato cosmopolita. La sociedad a que está ordenado el Vaticano y que gobierna de modo muy singular el Vaticano, son simplemente las Iglesias locales, que son todas intra-estatales. De tal modo, la actividad del Vaticano es internacional por la intra-estatalidad de su sociedad, y sus relaciones con los Estados son entonces absolutamente diferentes a las de Estado-Estado. Los "ciudadanos" del Vaticano son en realidad de todas las naciones y forman exclusivamente -con la Curia- los órganos de gobierno de una sociedad visible universal, donde "su pueblo" integra los pueblos de los Estados existentes, es decir están "fuera" del Vaticano. La nación del Vaticano, son todas las naciones. Aquí se cumplen las condiciones objetivas óptimas para que el sucesor del apóstol Pedro, para que la Catedral de Pedro, sea "para todas las naciones". El Vaticano es una objetivación del mandato evangélico.

La semejanza del Vaticano con los Estados es simplemente que está "fuera" de los Estados. Que tiene relaciones "exteriores" con los Estados. Pero esas "relaciones exteriores" son ante todo por la intra-estatalidad de las Iglesias locales que unifica. El Vaticano por sí

no es intra-estatal, es inter-estatal por la intra-estatalidad de las Iglesias locales.

La situación del Vaticano entonces no es una excepción al Axioma I, sino su plena realización, para que se realice en el Todo intra-estatal de la Iglesia esa independencia del Estado.

El Vaticano no es equiparable a la índole de los antiguos Estados Pontificios que fueron, sin embargo, su larga preparación histórica. Sin el drama de los Estados Pontificios, la Iglesia no hubiera alcanzado el Vaticano.

La finalidad de los Estados Pontificios de suyo es la misma que la del Vaticano, pero sus condiciones muy distintas. Los Estados Pontificios no tenían por finalidad propia instaurar un "Estado Teocrático" por sí mismo. No era ese su objetivo ni su función real. Su función principal era también evitar que la cabeza de la Iglesia fuera sometida a la intra-estatalidad de un Estado determinado, poniendo así en peligro no a una Iglesia local cualquiera, sino a la Iglesia cabeza cuya función específica es la universalidad, que será inevitablemente distorsionada por la presión de la particularidad estatal soberana a la que estuviera sometida.

En la historia, las asociaciones o sociedades o nombres, son súbditos o soberanos. Todas las Iglesias locales son siempre, en cierto sentido, súbditos de un Estado Soberano. Pero es muy grave que la Iglesia Universal quedara súbdita de un Estado entre otros. Y si bien la Iglesia como tal no puede convertirse en Estado, la Iglesia local pontificada, por fidelidad a sus imperativos ecuménicos, erigió los Estados Pontificios, cuya finalidad no era empero el Estado mismo, sino la libertad de gobierno dentro de la relatividad de la historia, de la Cabeza de la Iglesia para poder comunicar a las Iglesias de "otros Estados". Es muy difícil que los Estados admitan que un "súbdito" de otro Estado gobierne en algún sentido a su propia Iglesia local. Ni que el Estado determinado del que el Papado fuera súbdito no interfiriera en las relaciones del Papado con las Iglesias locales de otros Estados. De ahí el nacimiento de los Estados Pontificios: fueron fruto de esa profunda exigencia eclesial cristiana de ser independiente de los Estados y asegurar su misión, de universalidad práctica.

Claro, los Estados Pontificios eran realmente Estado, es decir, allí se regía a una sociedad concreta. Pero el gobierno que regía esa sociedad no tenía por finalidad principal regir a esa sociedad: era cosmopolita y no local, y era local de modo secundario e instrumental, lo que hizo que los Estados Pontificios —más cercanos a una teocracia, pero no exactamente porque no era para ser estrictamente "suya" como Estado— desde el punto de vista de la sociedad concreta que abarcaba, fueran el peor y más inepto de los Estados imaginable, salvo algún período de excepción. Eran un híbrido en la historia, un monstruo, y sin embargo, ¡tan necesario!. Fueron un drama constante en la Iglesia (y para Italia), pero sin duda infinitamente menor que el ser el Pontífice "súbdito" de un Estado entre otros. La Iglesia universal hubiera estado en el peor peligro. La fidelidad a Cristo no lleva siempre, por cierto, a alternativas fáciles.

Además, con los Estados Pontificios la incidencia de la "localización" era mucho mayor en el cosmopolitismo necesario del Pontificado. Este se "italianizaba" demasiado, irremediablemente. Y la Italia sufría irremediablemente de la lucha pontificia por salvaguardar su cosmopolitismo. Y ese cosmopolitismo fue obstáculo principal para la unidad nacional italiana.

También los Estados Pontificios fueron escándalo para muchos cristianos. Su dualidad de Estado particular y Sede de Pedro. ¿Hasta qué punto atacar a uno, no era atacar al otro? El eminente teólogo español Melchor Cano, de actuación relevante en el Concilio de Trento, en un dictamen a Felipe II sostenía la licitud de declarar la guerra a Pablo IV, distinguiendo dos aspectos en el Papa: uno como jefe universal de la Iglesia, otro como monarca temporal. Así los Estados Pontificios estaban sometidos a la lógica de los Estados en la sociedad internacional. Para una eclesiología católica, esto era dramático pero comprensible y perfectamente justificable. Pero otros, y también desde cierto fundamento objetivo, como Lutero, vieron en la soberanía temporal del Papa la negación del Evangelio. Pero no todo estuvo allí, sino en la eclesiología "espiritualista" de Lutero, que le impedía comprender hasta qué punto esa situación respondía al querer cumplir con el mandato evangélico. La negación "temporal" del Papado rector llevó a Lutero al sometimiento total de la Iglesia al Estado.

Los Estados Pontificios fueron durante siglos una verdadera Cruz para la Iglesia y el Papado. Pero la Iglesia no está en la tierra para exilarse de la tierra, sino para levantar el Evangelio dentro del empecatamiento de la tierra. No querer una Cruz, implica querer otra Cruz. Pero eso es el signo de la historia. Y esa cruz de los Estados Pontificios dio a luz al Vaticano, consecuencia y superación magnífica. El Vaticano es una necesidad histórica imperiosa de la Iglesia Católica, mientras haya múltiples Estados. Desaparecerá, obviamente, en situación de un Estado único cosmopolita en el mundo, si hay en la tierra un solo Imperio, donde todo es "intra-estatal".

Por otra parte, conviene recordar que en los primeros siglos de la expansión del cristianismo, se vivió en la "intra-estatalidad única" del Imperio Romano. Al estar toda la Iglesia visible en un solo imperio, carecían de sentido un Vaticano o unos Estados Pontificios. De ahí también que la primacía del Papado fue adquiriendo relieve y cada vez mayor consistencia y claridad en y ante la Iglesia, al dividirse el Imperio en múltiples reinos. Entonces la singularidad del Papado comenzó a adquirir su perfil cada vez más preciso tanto en las relaciones inter-eclesiales, como en las inter-estatales. Así, la llamada "eclesiología de la comunión de las particulares" se hace menos incongruente sólo dentro de una situación de Imperio, de estar la Iglesia en un solo Imperio mundial. Hoy, en la realidad interestatal, la "Iglesia de la comunión" en la medida que se cierra sobre sí misma, es nostalgia arqueológica, anacronismo que ignora las condiciones concretas de la misión en el mundo.

La independencia y superioridad en la historia, deben pagar los más altos precios y sacrificios. Se realizan a través de múltiples dependencias, que son su prueba y la forja de su carácter. Penosa y maravillosa es la forja de la Iglesia en la ambigüedad y el peso de la historia. La fantasmal e irresponsable alternativa de una "Iglesia espiritualista", que cree que en la historia puede hacerse un lugar especial para los inmaculados, es propio del sentimentalismo sectario, que hoy hace estragos aun dentro del pueblo católico.

Como acotación final de este comentario, señalemos un hecho. En el siglo XX, cuando las Iglesias protestantes se han ido

desprendiendo de "los Estados" o del predominio de sus particularismos, y quieren conjugarse ecuménicamente, han elegido no por azar, un singular Estado, "neutral por definición", por "internacional" en su vocación interna, tanto que las organizaciones internacionales de la más diversa índole lo toman por sede predilecta: Suiza.

Así, de un modo extraoficial el ecumenismo protestante hace una "mímesis" vaticana, justamente porque quiere universalizarse.

Suiza, por otra parte, es un pequeño y débil Estado, lo que disminuye su capacidad de presión sobre el centro "ecuménico". Esta localización no tiene por cierto condicionantes gravosas, sino lo contrario. Y esto es más importante que la memoria ginebrina de Calvino.

CIERRE DEL CIRCUITO DE LA RELACION IGLESIA-ESTADO

Nuestra marcha, a través de los axiomas y corolarios enunciados, se ha esforzado en ser coherente, en controlar la divagación —aunque sin la necesaria "divagación" no se encuentra el hilo de la coherencia— y ser lo más completos posibles al nivel de abstracción perspectiva que nos hemos fijado. Caben, sin embargo, nuevos "refinamientos", que no son bizantinismos. Desde el punto de vista principal de la intraestatalidad de la Iglesia, pasamos a la lógica propia de la sociedad internacional de los Estados, y llegamos a la relación más "inter-ecclesial" poniendo el acento en lo intraecclesial. Pero pueden alcanzarse nuevas y valiosas precisiones conceptuales mirando la estructura universal-local de la Iglesia en relación especialmente a la "sociedad internacional" por sí misma, y no meramente a "los Estados" no considerados en su interacción. Es decir, tomando en cuenta especialmente los axiomas y corolarios que van desde el V al VIII.

AXIOMA IX

Desde el ángulo de la abstracción del "poder", dejando en la sombra el valor, puede haber Iglesias locales fuertes y débiles. En

cierto sentido, también dominantes y dependientes, aunque no de modo idéntico de los Estados, porque los Estados son mutuamente extranjeros, en tanto que la Iglesia es la "misma". No se trata de la misma dominación y dependencia, sino de otra especie. Para diferenciar, diríamos "Iglesias determinantes" e "Iglesias determinadas" en su relación recíproca. Pero es esencial subrayar que no hay simetría de poder entre Iglesia y Estado.

La asimetría Iglesia-Estado, significa que no es necesario que en un Estado fuerte haya una Iglesia fuerte, o en Estado débil haya Iglesia débil. Puede haber Iglesia débil en Estado fuerte e Iglesia fuerte en Estado débil. Aunque no es tan sencillo, porque la "debilidad" del Estado, debilita la fortaleza de su Iglesia local, considerada en sus relaciones internacionales. Es claro entonces que existe una vasta gama de matices en la graduación de "debilidad" o "fortaleza" en sus entrecruzamientos.

AXIOMA X

Estados fuertes o débiles no coincide necesariamente, aunque tiende a coincidir, y depende de los términos en comparación y sus relaciones, con Estados dominantes y Estados dependientes. Se puede ser dependiente respecto a un dominante, pero no con otro dominante. Y puede haber Estados que no sean estrictamente ni dominantes ni dependientes, sino que estén como en la "frontera" de esos dos polos y podemos definirlos de modo negativo como "no alineados". La Iglesia puede estar entonces en Estados dominantes, dependientes y no alineados. En cada uno de estos Estados puede ser relativamente "fuerte" o "débil", pero una Iglesia fuerte en un Estado dominante, tiende a convertirse en una localización eclesial más determinante de hecho dentro de la iglesia. No es necesario que así sea, pero sí existe la tendencia para que así sea. Depende de la composición de la coyuntura global.

La Iglesia puede estar en "todo" o en "parte" dentro de constelaciones de Estados que son dominantes, o que son dependientes, o que están en "equilibrio". El conjunto de la Iglesia puede estar radicado más en constelaciones dominantes que en dependientes, o viceversa. También es importante aquí discernir

grados y variantes en esas constelaciones de Estados, pero por la intraestatalidad de la Iglesia, ella está imbricada en esas lógicas intra e inter estatales (que no son idénticas) con su lógica propia, diferencial, no paralela.

Puede haber iglesias fuertes en Estados dependientes o no alineados que influyan más en el conjunto de la Iglesia que Iglesias débiles en Estados dominantes. Pero si esto último, está generalizado hace que, en términos de sociedad internacional, la influencia global de la iglesia no sea determinante, sino "dependientes, bajo ciertos aspectos muy importantes, de otras tendencias de "poder-valor".

AXIOMA XI

Una Iglesia puede ser "fuerte" en un Estado, pero cualitativamente estar más determinada por otras Iglesias locales con valores cristianos encarnados más profundamente. Aunque la primera Iglesia sea de un Estado más fuerte que el de las segundas. Sin embargo, las Iglesias fuertes de Estados dominantes, aunque más determinadas por la razón antes aludida, tienden —en la medida que se trata de un Estado dominante no circunstancial y efímero, sino asentado— a determinar más a las otras Iglesias, por lo menos en algunas de sus características importantes.

De forma no necesariamente simétrica en todos, la Iglesia puede participar en "familias de Estados" cristianos, por su repercusión social-axiológica. Pero la "tipología" de los Estados no puede ser completa en términos exclusivamente religiosos, y pueden existir tipos de Estados de predominancia cristiana muy distintos entre sí. Por otra parte, la Iglesia puede estar en constelaciones de equilibrio o conflicto, ya de hecho instalada visiblemente en un solo bando, o en ambos bandos, en proporciones y variantes que implican los axiomas anteriores.

AXIOMA XII

La relación de las Iglesias locales entre sí está condicionada por sus situaciones intraestatales en la estructura y dinámica interestatal.

Las relaciones de las Iglesias locales y el Papado están también condicionados por esa situación. No sólo entonces la lógica de las Iglesias locales es distinta según su posición en un Estado fuerte o débil, dominantes o dependientes, sino que la dirección cosmopolita del Papado es relativa simultáneamente a la lógica estatal particular y global de la sociedad internacional, y a la lógica imbricada, pero no paralela, del conjunto de la Iglesia mundial. Hay Iglesias locales más importantes que otras en la determinación del cosmopolitismo papal, que nunca son simétricas con las relaciones de dominación-dependencia entre los Estados aunque esas relaciones también tienen un "peso global" adicional que influye en la Iglesia global, aun si entre los Estados dominantes hay —en parte o en todos— hasta una inexistencia de Iglesia local. El cosmopolitismo papal se configura con dos elementos: la lógica global de todas las Iglesias locales y la lógica global de todos los Estados (aunque-en algunos de éstos no haya Iglesia local).

La intraestatalidad de las Iglesias las lleva a participar, desgarrada y conflictivamente, en todos los conflictos y determinaciones inter-estatales, llegando hasta ser "lo mismo en enemigos". Las más determinadas por los Estados son sus Iglesias locales, la menos determinada es el Papado, en tanto cosmopolita, pues su cosmopolitismo le permite "compensar" el poder de una Iglesia local —y más si es de un Estado fuerte— con el conjunto de las influencias y necesidades de las otras Iglesias locales. La dinámica del Papado está influida decisivamente por un peculiar y cambiante sistema de compensaciones y frenos, pues no puede evadirse totalmente de la situación de ninguna Iglesia local. De ahí también que el Papado, salvo situación muy especial, conserve siempre una singular independencia de cualquier Estado dominante, o una extraordinaria "capacidad de desprendimiento", en tanto recibe en su constitución misma la presencia del conjunto de las otras Iglesias locales y por tanto, también del conjunto de los otros Estados, aunque ambos modos de influencia sean diferentes.

Esta singularidad de su cosmopolitismo, fruto de su función universal, es lo que permite al Papado, en términos relativos, ser la Iglesia particular más independiente, al punto que logró, como resultado de esa exigencia universal-cosmopolita, liberarse como

Iglesia local de la intraestatalidad y erigir el Vaticano. Aunque el Vaticano no elimina la "intra-estatalidad" del mismo Papado sino que cambia sus condiciones: el Papa es "extra-estatal" para participar de la intra-estatalidad de todas las Iglesias locales. Su extra-intraestatalidad, es para asumir la totalidad de la intra-estatalidad de la Iglesia. De tal modo, el Papado es también intra-estatal pero de modo universal. Por tener relaciones "exteriores" con los Estados, sin ser de un Estado, puede ser "interno" a las Iglesias locales de todos los Estados, sin que los Estados consideren que eso sea "dependencia de otro Estado". Sólo en caso de conflicto, los Estados invocan ese sofisma, que desconoce la naturaleza propia de la Iglesia, del Papado y por ende del Vaticano.

El cosmopolitismo papal y su función universalista hace que el Papado, de suyo, sea la Iglesia más sensible y dependiente del movimiento internacional conjunto de los Estados, cosa que no acaece con ninguna otra Iglesia local que está más encerrada en su particularidad ética, y tiende a una perspectiva y una evaluación internacional más fragmentaria que el Papado, y sin las responsabilidades concretas globales del Papado. La celebridad de la "diplomacia pontificia" no es más que reflejo de una necesidad de hecho, acorde a su posición y función.

Así, el conjunto de los axiomas anteriores nos muestra la complejidad de la lógica propia de la Iglesia en el mundo, (en los Estados) y, dentro de ella, el modo de concentración en su máxima complejidad en el Papado. La complejidad connatural al Papado es normalmente malentendida por el "simplismo" más connatural a cada Iglesia local.

B. MODELOS JURIDICOS EUROPEOS

3. **EL SISTEMA POLITICO-RELIGIOSO ESPAÑOL: PRINCIPIOS, REALIDAD Y VALORACION**
Carlos Corral Salvador, S.J.
4. **REGLAMENTACION DE LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN ITALIA**
Gianfranco Ghirlanda, S.J.
5. **LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA**
Dieter Lorenz
6. **LA RELACION ESTADO-IGLESIA AL EJEMPLO DEL DERECHO ECLESIASTICO DEL ESTADO EN LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA**
Joseph Listl

**EL SISTEMA POLITICO-RELIGIOSO ESPAÑOL
PRINCIPIOS, REALIDAD Y VALORACION**

**Carlos Corral Salvador S.J.
España**

- I. PRESUPUESTOS HISTORICOS
- II. LAS NORMAS FUNDAMENTALES Y LOS PRINCIPIOS DE LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO
- III. LAS MATERIAS PECULIARES DE LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO
- IV. VALORACION FINAL Y TENDENCIAS DE DESARROLLO

I. LOS PRESUPUESTOS HISTORICOS

Simplificando la historia de España, —toda simplificación, lo reconocemos, no está exenta de inexactitudes— se podría describir como una tendencia hacia la unidad política y religiosa, que después de largas convivencias, pacíficas unas veces, turbulentas otras, con judíos y moros, se asienta en forma definitiva en el Renacimiento y se intenta consolidar cada vez que es lesionada.

1. Panorámica general

En el año 573, bajo el cetro de Leovigildo se alcanza la unidad política de España como nación. Se intenta también la unidad religiosa bajo la profesión de la fe semiarriana. En vano. Bajo el signo católico se llegará a la completa unidad del reino 16 años después.

En el concilio III de Toledo el nuevo rey Recaredo abjura el arrianismo y hace pública profesión de fe católica, siguiéndole todo el pueblo.

1.1 *La trayectoria histórica que desemboca en la Confesionalidad Católica de España*

A la España cristiana se yuxtapone la España musulmana en la Edad Media. Y en medio de ambas convive la España judía. Por ello los monarcas españoles, como Alfonso VI de Castilla se auto-definían como reyes de las tres religiones.

La práctica de la tolerancia era ya realidad mucho antes de que fuera sancionada por la legislación medieval que culmina en las siete partidas de Alfonso X el Sabio. Respecto a los judíos, aun manteniéndose la legislación restrictiva se les garantizaba su libertad de permanecer en el judaísmo y de no ser coaccionados a abrazar la fe cristiana. Establécese: "Fuerça, nin premia non deven fazer en ningun manera a ningund judío, porque se torna Christiano= mas por buenos exemplos, e con los dichos de las Santas Escripturas, e con falegos los deuen los Christianos conuertir a la Fe de nuestro Señor Iesu Christo; ca el non quiere, nin ama seruicio, que les sea fecho por premia".

Las sinagogas son puestas bajo la protección del rey: "... Defendemos que ningud Christiano non sea osado de prender, nin fazer tuerto por si mismo, a ningund Judío, en su persona, nin en sus cosas. Mas is querella ouiere del, demandegalo ante nuestros Judgadores". Son respetadas sus fiestas, sus privilegios, fueros y leyes judiciales.

Con relación a los moros se les respeta su fe religiosa mahometana. De ahí que "por buenas palabras, e conuenibles predicaciones, deuen trabajar los Christianos de conuertir a los Moros, para facerles creer la nuestra fe, e adizirnos a ella, e non por fuerca, nin por premia...". Ahí mismo se tutelan sus personas y bienes. "E como quier que los Moros non tengan buena Ley pero mientras biuren entre los Christianos en seguridad dellos, non les deuen tomar, nin robar lo suyo, por fuerca; e cualquier que contra esto ficiere, mandamos que lo pech doblado, todo lo que assi les tomare".

Durante la Edad Media, España estatuyó y ejercitó un régimen de tolerancia en materia religiosa con una amplitud entonces desconocida en el resto de Europa. Era, es cierto, una tolerancia política motivada en la coexistencia dentro del territorio peninsular de pueblos pertenecientes a tres grandes religiones. Por ello, reyes cristianos y musulmanes ejercitaban recíprocamente la tolerancia con sus súbditos y se constituían en protectores de la minoría sometida al propio reino. No faltaron, empero, esporádicas manifestaciones de mutua intolerancia.

Pero la concepción que preside la constitución de los reinos de la Reconquista es la cristiana. La fuente inspiradora de las leyes es la fe cristiana. "De Dios traen su poder los reyes como vicarios suyos, y a El deberán dar cuenta".

1.2 *La unidad política y religiosa desde el siglo XVI*

La meta de la unidad política de España se corona con la reconquista definitiva de Granada en 1492 por los Reyes Católicos, Fernando e Isabel. Su tarea es ahora consolidarla en todos los órdenes, creando una Monarquía fuerte. El mejor asiento sería la unidad religiosa.

Unidad religiosa que estaba ya en la mente de los reyes anteriores y se procuraba conjugar con la tolerancia establecida en sus mismas leyes. Pero en el turbulento siglo XV las medidas restrictivas con relación a los judíos se van multiplicando, gracias a la intervención de conversos del propio judaísmo.

Los levantamientos de los judíos en Toledo el año 1467 y en Sevilla el año 1471 amenazaban a la paz del reino. Por todo ello Dn. Fernando y Dña. Isabel en su "pragmática" de Granada del 30 de marzo de 1492, "habiendo habido sobre ello mucha deliberación —dicen—, acordamos de mandar salir todos los dichos judíos de nuestros reinos, y que jamás tornen ni vuelvan a ellos".

A los moros, se les "manda salir de estos reinos de Castilla y León", por "pragmática" de los Reyes Católicos en Sevilla el 12 de febrero de 1502. En cambio, en el reino de Aragón se confirman sus privilegios y leyes a los "mudéjares". Ante el peligro de un entendimiento con los enemigos de España, Carlos I publica en 1525 un edicto general expulsando a todos los moros no conversos de Aragón, Cataluña y Valencia. Sólo quedaban en la Península los musulmanes conversos, los así llamados "moriscos", que, cristianos en apariencia, eran musulmanes en el corazón. Siendo constante la amenaza exterior de los turcos, se continúa la política de medidas restrictivas que culminan con la extradición total en 1609. El 22 de septiembre se había publicado un bando de extradición contra los moriscos de Valencia. El 1º de diciembre de 1609 el rey D. Felipe III firmaba en Madrid el edicto de expulsión, que fue publicado en Sevilla el 12 de enero de 1610 y se aplicaba a los moriscos de los reinos de Murcia, Granada, Jaén, Córdoba y Sevilla. Los de Aragón y Cataluña fueron expulsados en virtud de otro bando, pregonado en Zaragoza el 23 de mayo de 1610. También por lo que hace a los moriscos de Castilla, Extremadura y la Mancha, se promulgó un decreto del 28 de diciembre de 1609.

Los pocos que por excepción se habían librado de la expulsión son desterrados por decreto de Felipe V, del 29 de septiembre de 1712. Así es como se llega laboriosamente a la realidad de la unidad política y religiosa (católica) de España.

Con el advenimiento del período constitucional, la unidad religiosa no se rechaza. Se reafirma en la serie de constituciones iniciada por la constitución de Cádiz del 19 de marzo de 1812. "La Religión de la Nación española —se dice en su artículo 12— es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única y verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra".

Aun en las constituciones que intentan armonizar y aunar todas las corrientes políticas de la nación, como en la Constitución de 1837, se conserva, aunque con sentido muy rebajado, la catolicidad del Estado. "La Nación —se consigna en el artículo 11— se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión que profesan los españoles".

Poco después vuelve a reafirmarse expresa y claramente el sentido católico en la Constitución de 1845: "La religión de la Nación española es la católica, apostólica, romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros" (art. 11).

Tras las alternativas de vigencia, cuándo de esta constitución cuándo de la de 1837, al compás de los cambios de gobierno, y después del período de crisis monárquica, iniciado con la revolución septembrina de 1868, tiene lugar la restauración de la Monarquía. En la nueva constitución de 1876, artículo 11, se proclama que "La Religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros". Y se introduce definitivamente el principio de tolerancia de cultos. "Nadie será molestado —se añade a continuación— por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado".

Tan sólo se conocen unos períodos pasajeros de separación de Iglesia y Estado durante las instauraciones de la I y II Repúblicas en 1873 y 1931 respectivamente.

En el primero, se intentó pasar de la libertad de cultos, establecida en la Constitución de 1869, art. 21, a una separación radical en la "Constitución de 1873 de la I República, que en realidad

no llegó a entrar en vigor. En el segundo período, (1931-1936, y 1936-1939 en la zona republicana) con la instauración de la II República se impuso una separación todavía más radical, al establecerse en el art. 3 de su Constitución que el "Estado no tiene religión oficial", pero rubricado con otros artículos que llegaban a negar la libertad religiosa afirmada en principio, contra la Iglesia Católica.

Por ello la tarea primera del así llamado "Estado nuevo" —que fue el anterior del General Franco —consistió en la reafirmación de la confesionalidad Católica del Estado Español. Así quedó establecida en el Fuero de los Españoles, del 17 de julio de 1945, (art. 6º):

"La profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado Español, gozará de la protección oficial".

Consecuencia del reconocimiento especial de la religión católica como la del Estado Español es su protección oficial. No es que se la niegue a las demás, y menos hoy después del Concilio. Es que a la religión católica se le atribuye una garantía más relevante por constituir la de la totalidad moral de los españoles. Así se proclamaba en la Ley de Principios Fundamentales del Movimiento Nacional del 7 de mayo de 1958:

"La nación española, considera como timbre de honor el acatamiento a la ley de Dios según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera, y fe inseparable en la conciencia nacional que inspirará su legislación".

El resto del conjunto de derechos, privilegios y cargas que afectaron a la Iglesia Católica quedaron desarrollados a la par que armonizados en el régimen concordatorio, constituido por el Concordato de 1953 y por la serie de acuerdos que lo complementaron y desarrollaron.

2. EL REGIMEN CONCORDATORIO DE 1953

Queda éste configurado por un tronco fundamental: el Concordato del 27 de agosto de 1953 y por dos series de ramas: una, la de Acuerdos que se insertan en él (1941 a 1950) o de él crecen (1962), y otra, de leyes eclesiásticas y civiles que lo desarrollan.

2.1 Los Acuerdos (1941-1950)

Y lo fue así porque la llegada al Concordato de 1953 ni fue camino llano ni se coronó en una sola etapa. Los obstáculos por superarse no podían ser mayores: había acabado una larga guerra de tres años, se entraba en otra de alcance mundial, de la que España se mantuvo libre, y se comenzaba la tarea de reconstruir una Europa destrozada. Bajo el aspecto religioso, había que recomponer una España devastada e instaurar un nuevo cauce de relaciones con la Iglesia. El anterior sistema religioso-político establecido en el siglo pasado por el Concordato del 16 de marzo de 1851, se había dado por caducado entre 1931 y 1941, sin que se hubiera hecho constancia formal de su denuncia ni por parte de la Santa Sede ni por parte de los diversos gobiernos españoles.

1. No fue una, fueron varias las etapas recorridas hasta dar cima al sistema concordatorio. El aspecto más desolador de la Iglesia española era la horfandad en que se encontraban las diócesis españolas: desde el mes de julio de 1936, comienzo de la guerra civil, hasta su final en 1939 sólo había habido cuatro nombramientos episcopales; en el bienio siguiente hasta junio, no se había nombrado ningún nuevo Obispo. ¿Cómo solucionarlo? ¿Esperar a una regulación de conjunto en un nuevo Concordato? Imposible esperar. El sistema entonces imperante en todos los concordatos de la nueva época iniciada por Pío XI era el sistema de prenotificación oficiosa; en el sistema español, en cambio, era el de privilegio de presentación, por el que nuestros antiguos reyes proponían el nombre del candidato canónicamente idóneo para el episcopado vacante al Santo Padre y éste le daba la provisión de la diócesis respectiva. Así estaba fijado en nuestro anterior concordato de 1851 (art. 44). Restaurarlo era demasiado. Después de no fáciles propuestas, se adoptó una vía media: ni simple prenotificación ni simple presentación. Tal fue la solución adoptada en el "Acuerdo sobre el modo de ejercicio de presentación entre el Gobierno español y la Santa Sede, del 7 de junio de 1941". (Art. VII y VIII Concordato). De la prenotificación se retuvo el que el Santo Padre no se vería obligado a la lista de candidatos que le fuera presentada de parte del gobierno. De la presentación se mantuvo el nombre y el presentar un candidato escogido de una terna confeccionada por el Romano Pontífice en base a una lista de al menos seis nombres elaborada por el Nuncio de acuerdo con el gobierno.

No se agota ahí la excepcional importancia del "acuerdo del 7 de junio de 1941". En él se define, además, la posición que el Estado asumirá ante la Iglesia: el reconocimiento de la Religión Católica como la única de la nación.

El posterior concordato español de 1953 nada substancial innovará; tan sólo restringirá el sentido del reconocimiento, suprimiendo la antigua cláusula de "con exclusión de cualquier otro culto". Los dos principios fundamentales del Concordato español resultaban, por tanto, ya convenidos doce años antes de la firma del mismo. También, por el mismo "acuerdo de 1941" (art. 9) quedaba garantizada la enseñanza de la religión y la instrucción en conformidad con la doctrina católica, al quedar asumido el artículo 2 del concordato de 1851.

2. En un segundo rango de importancia estaban pendientes dos cuestiones: el nombramiento de los titulares para los cargos eclesiásticos inferiores y la dotación estatal de los mismos. Ambas cuestiones se arreglaron mediante el "**Acuerdo de la Santa Sede y el Gobierno español para la provisión de beneficios no consistoriales**" del 16 de julio de 1946. En él se establece una norma general, la prenotificación de los nombramientos de los Párrocos antes de proceder a su publicación, y una norma especial, las formas de proveer las Dignidades, Canonjías y beneficios menores. Se promete, además, el mantenimiento de las dotaciones asignadas en los últimos cuatro años precedentes así como su reajuste en el futuro. (= Art. X. Concordato).

3. Estrechamente unida a las anteriores materias quedaban el nombramiento y la dotación del profesorado tanto de seminarios como de Universidades Eclesiásticas. Ese mismo año, 1946, se determinan por el "**Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado español sobre Seminarios y Universidades de Estudios Eclesiásticos**" de 8 de diciembre, primero, la dotación de **Seminarios Mayores y Menores**, concretándose el número de seminarios y cátedras dotados, y segundo, la obligación de comunicar los nombramientos de los profesores al Ministerio de Justicia. De las Universidades de Estudios eclesiásticos, a efectos de dotación, sólo aparecen dos, la Universidad Pontificia de **Comillas** (hoy en Madrid) y la Pontificia de **Salamanca**. La cuantía de las dotaciones se fija en

proporción, con las retribuciones del Profesorado similar (acuerdo, 8 dic. 1946, art. 8); sin embargo nunca se llegará de hecho a la equiparación completa.

4. De enorme trascendencia para la vida cristiana de un pueblo es la recta ordenación de la familia y del matrimonio. Tras su rotura legislativa en el período de la preguerra y después de los avatares de la guerra se imponía su nueva reorganización. Dentro de esta dirección se concibió el restablecimiento del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España por el **Notu Proprio "Apostolico Hispaniarum Nuntio"**, del 7 de abril de 1947. Pocos años antes, el 21 de junio de 1931, en tiempos de la República, había sido suprimido por Pío XI "al haberse roto el solemne convenio con la Santa Sede (concordato de 1851) y denegado la naturaleza sacramental del matrimonio", como se dice en el preámbulo de dicho **Motu Proprio**. Sin ser formalmente un convenio, fue fruto de una previa negociación, siendo posteriormente incorporado al concordato (art. XXV n. 1).

5. También mediante convenio parcial se reguló una materia común tanto a los concordatos como a una gran parte de las legislaciones de Estado no concordatorias: la asistencia pastoral a las Fuerzas Armadas y la forma del servicio militar por parte de los clérigos y religiosos y de los aspirantes al sacerdocio o a la religión. Tal fue el objeto del "**Convenio entre la Santa Sede y el Estado Español sobre la Jurisdicción Castrense y Asistencia Religiosa de las Fuerzas Armadas**", del 5 de agosto de 1950. Por él, y en forma equivalente a la de Italia, se restablece el Vicariato Castrense y la exención (con ciertas matizaciones) del servicio militar por parte de los clérigos. Por la misma vía de los convenios parciales se crearon las nuevas diócesis de San Sebastián, Bilbao, Albacete y Barbastro mediante Bula, pero previa gestión mediante canje de Notas. En 1950 fue el año clave: Se reanudan las negociaciones ya nunca más interrumpidas del Concordato tres años después.

2.2 El Concordato del 27 de agosto de 1953: principio informador y contenido

Aisladamente considerado, el Concordato estaba presidido por un principio fundamental: la **confesionalidad católica** del Estado (Concordato art. 1). De él se derivaban una serie de consecuencias

jurídicas, recogidas en las cláusulas concordatarias, de las que unas las podemos calificar como favorables al Estado y otras favorables a la Iglesia.

Consideramos únicamente las contenidas en el Concordato, ley a un tiempo eclesiástica y estatal, por ser Tratado Internacional. De la confesionalidad católica del estado español (Concordato, artículo 1) se derivaban:

A. En pro de la Iglesia:

1. La **protección oficial** de la religión e Iglesia Católica (art. 1):
—la garantía de su personalidad y derechos inherentes (artículos 2; 3; 4; 24, párrafo 4, y 35, párrafo 2);
—la sanción de los días festivos religiosos (art. 5);
—inviolabilidad de los lugares sagrados (art. 22).
2. Reconocimiento de un **estatuto del clero**: que lleva consigo.
—compatibilidad de cargos cívicos (art. 14) y del servicio militar (art. 15);
—privilegio del fuero (art. 16);
—protección del hábito religioso (art. 17);
—reconocimientos y dotación de sus centros formativos (art. 30).
3. Reconocimiento y prescripción de la **forma canónica del matrimonio** para los católicos (art. 23) y de la competencia de la autoridad eclesiástica sobre el mismo (art. 24).
4. La **enseñanza de la religión** y conformidad a ésta de toda la enseñanza en los centros docentes (arts. 25, 26, 27).
5. Garantía de la asistencia religiosa y culto católico a las **fuerzas armadas** y en los establecimientos públicos y privados (art. 32).

Sófan seguirse y de hecho se seguían:

1. **Dotación del culto y clero** (art. 19) y subvenciones.
2. **Exención de impuestos y contribuciones** (art. 20).
- B. En pro del Estado solían seguirse —de hecho se seguían en el Concordato— las siguientes consecuencias jurídicas:
 1. **Intervención del Estado en la organización personal** de la Iglesia (nombramientos para obispos y ministros sagrados, artículos 7, 8, 10).
 2. **Intervención del Estado en la organización territorial** de la Iglesia (coincidencia de los límites diocesanos con los provinciales, art. 9 y erección e innovación de parroquias a efectos económicos).
 3. **Preces** por la suprema magistratura de la Nación (art. 6).

Tal era el entramado jurídico-eclesiástico armónicamente configurado por una serie de Leyes Fundamentales, de un lado, y por el Concordato de 1953, de otro, con su serie de Convenios especiales.

II. LAS NORMAS FUNDAMENTALES Y LOS PRINCIPIOS DE LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

Con la instauración plena de la Monarquía y el cambio constitucional operado en España, las precedentes Leyes Fundamentales quedan subrogadas por la Constitución de 1978: el Concordato de 1953, por el conjunto de los cinco Acuerdos, uno de 1976 y, cuatro de 1979; y, finalmente, la Ley de libertad religiosa de 1968, por la Ley Orgánica de libertad religiosa de 1980.

1. **La Constitución de 1978 y sus principios fundamentales**

Aun siendo decisivo el artículo 16 de la Constitución, el sistema que un Estado adopta para con el valor religioso y las instituciones que

lo encarnan no puede encerrarse por entero dentro de un precepto constitucional.

La garantía de la libertad religiosa sólo es completa si va acompañada del cortejo de libertades y derechos fundamentales que en un estado social y de Derecho deben acompañarla. El recorte de una de éstas involucra el cercenamiento mayor o menor de aquella. Piénsese, sobre todo, en la libertad de enseñanza (art. 27) y de expresión (art. 20), en la garantía de la estabilidad de la familia (art. 39) y del matrimonio (art. 32), en el derecho de reunión (art. 21) y de asociación (art. 22), en el derecho de propiedad (art. 33), en la no discriminación e igualdad jurídica ante la ley (art. 14).

Por ello debiera distinguirse entre el precepto esencial (el art. 16), los preceptos complementarios (como los enumerados) y los remisivos (en cuanto pueden tener conexión con éstos).

Prescindiendo, por ahora, de un desarrollo temático amplio, nos ceñimos al precepto esencial de la constitución relativo al valor religioso y a la Iglesia y demás confesiones.

Dice así el artículo 16: "1.- Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de cultos de los individuos y las comunidades, sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. 2.- Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias. 3.- Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones".

En un afán de precisión, podríamos distinguir el contenido del artículo 16 de sus principios informadores.

El contenido consta de dos componentes: la garantía de la libertad religiosa (a la que se consagran los párrafos 1 y 2 del art. 16) y la fijación del sistema político-religioso del Estado (el 3).

Mirando a los principios informadores, se podrían distinguir cuatro grandes principios: primero, la libertad religiosa individual;

segundo, la libertad religiosa institucional; tercero, la aconfesionalidad del Estado, y cuarto, la cooperación con la Iglesia y demás confesiones. Saliéndose del estricto enunciado constitucional, pero no de su espíritu, podríamos añadir un quinto principio, la adopción del régimen de convenio como régimen común de regulación en materia religiosa.

1.1 El principio de libertad religiosa

El reconocimiento de la libertad religiosa en su doble nivel, el personal y el institucional, tal como se hace en la constitución española (art. 16) ni representa un problema, ni lo representó tampoco para los constituyentes. La exigencia de su garantía venía reclamada desde el momento en que se quería, por parte de España y de los representantes de los distintos partidos, entrar en el Consejo de Europa y firmar, por ende, el Convenio Europeo para la salvaguardia de los derechos y libertades fundamentales del hombre de 1950. Ahora bien, dicho Convenio requiere una libertad que pueda realizarse en público y en privado, solo o asociado. Por ello, no dejó de resultar chocante el que en el borrador y primer proyecto se omitiera el aspecto comunitario.

Ambos aspectos, el público y el privado, el individual y el comunitario, quedan hoy proclamados al declararse la libertad religiosa vinculada con la de culto.

En cuanto al término "comunidades", es interesante notar que otros países en sus constituciones no se ruborizan de consagrar lo que es su derecho e historia. Así, Francia, cuando se da al comenzar el siglo su Ley de separación, la titula de "separación de las Iglesias y del Estado", y universaliza el término "Iglesias". Es Alemania la que en la Constitución imperial de Weimar usa el término "comunidades religiosas" o "sociedades religiosas".

Con todo, la libertad religiosa no viene declarada en solitario. Se le adjunta la ideológica. La verdad es que, de un lado, se diluye el sentido propio de la religión y de lo que ella significa. Pero, por otro, se le amplía y se universaliza al poner su garantía con la garantía de la libertad de ideología.

Con todo, el problema no está precisamente en el reconocimiento de aquella, sino en la dimensión que se le otorgue.

1.1.1. La libertad religiosa del individuo (individual)

Dentro del haz de facultades comprendidas en la libertad fundamental religiosa hay una que se destaca en la Constitución como digna de una especial garantía. Es el derecho al silencio sobre su religión, creencia o ideología. En realidad no es más que el reverso del derecho a profesarla y manifestarla. Garantía que tiene también su fundamento en la igualdad y no discriminación por motivos religiosos. Con todo, no puede estudiarse como absoluta. Hay derechos y deberes específicos que derivan de la previa y libre pertenencia a una comunidad y a una religión. El precepto, si bien recogido en la Constitución de 1931 (art. 27,4) encuentra su precedente y adecuada formulación en la constitución de Weimar (art. 136,3) y hoy en la Ley Fundamental de Bonn (art. 140). Pudo plantearse su problemática con ocasión de establecerse en el acuerdo económico con la Santa Sede el derecho a poder afectar una cuota del impuesto estatal a favor de una religión, pero fue configurado con tales peculiaridades y cortapisas, que se dejó a salvo el precepto constitucional del artículo 16,2.

Enunciado en forma absoluta, sin la limitación expresada en otros artículos en que se añade "si no es en los casos permitidos por la ley", tendrá que venir sobreentendida ésta al modo como ocurre en las frecuentes remisiones que se hace, entre otros, en los distintos párrafos del artículo 27 de la Constitución.

En su virtud, —y así se hace en el Acuerdo docente de 1979—, no se podrá obligar al profesor o docente a enseñar la Religión en la cual no cree.

Con todo, nótese bien, hay presupuestos en que es determinante la manifestación de la propia religión (como ocurre por lo demás, respecto a la militancia en cualquier partido) respecto a la pertenencia a una confesión o Iglesia, o al servicio y a la actividad en las instituciones y organizaciones dependientes de aquellas en cuanto comportan un propio ideario o carácter confesional. En estos casos, es evidente la necesaria, seria y veraz manifestación de la propia creencia, so pena de engañar o traicionar a la misma religión o creencia que también tiene derecho a mantener su propia identidad y existencia.

1.1.2. La libertad religiosa de las comunidades (o institucional)

Contradistinta y mucho más compleja que la de los individuos, la libertad religiosa de las comunidades contiene un propio haz de facultades que en cuanto manifestaciones y expresiones del valor religioso, les competen y, por ende, tienen que serles garantizadas por el Estado, aun cuando, como es lógico, no puedan venir especificadas en una Carta constitucional como la nuestra. ¿Cuáles son éstas?

En primer lugar, el reconocimiento de la **personalidad** jurídica a efectos civiles, como presupuesto de un existir y de un obrar legítimos dentro del ámbito de la Comunidad Política ante los demás y ante la administración y gobierno del Estado. No basta sólo el reconocimiento del derecho individual, es necesario el del derecho social y comunitario.

En segundo lugar, la **autonomía estatutaria** de la Iglesia debidamente reconocida. Es a ella —a ellas— a quienes corresponde el conocer, determinar y configurar su propia constitución; no al Estado. De lo contrario, se lesionaría uno de los derechos básicos de la libertad social religiosa. Son las normas canónicas y eclesiales las que han de regir a la Iglesia en cuanto tal dentro de su orden.

En tercer lugar y como consecuencia de la anterior, la **autonomía administrativa** de la Iglesia, que comprende la independiente organización propia a todos los niveles, territorial y personal. El territorial es de tanto mayor interés cuanto que la Iglesia es una comunidad religiosa de ámbito universal. No conoce fronteras, ni regionales ni nacionales. Peculiaridad que por la unidad y unicidad de la Iglesia Católica ni poseen ni llegan a alcanzar otras confesiones. No podrá, pues, ser coartada en su dimensión ni configurada coactivamente conforme a los patrones de la comunidad política.

Con la organización personal va íntimamente ligada la cuestión del **estatuto de los ministros** de culto. Nada más eficazmente puede herir la libertad de la Iglesia como la intervención de los gobiernos y gobernantes en la designación de aquellos. Precisamente porque la historia manifiesta hasta el presente los intentos, unas veces conseguidos, otras sólo en parte logrados, de participar el Estado en

los nombramientos de los dirigentes de la Iglesia, debe quedar rigurosamente asegurada a ésta la libre designación, institución, traslado y apartamiento de los ministros sagrados, así como su formación en centros propios y en disciplinas eclesiales.

En cuarto lugar, debe ser garantizado por el Estado el libre y **público ejercicio del culto**. Lo que además comprende el derecho de reunión de carácter cultural, los templos y demás lugares sagrados. Mas, como exigencia, por un lado, del derecho del individuo a la libertad religiosa y, por otro, del derecho institucional de la Iglesia, habrá de ser civilmente garantizada la actuación religiosa para con sus fieles en los establecimientos e instituciones públicas del Estado. O mejor, asegurada la asistencia religiosa a los acogidos en centros de este tipo.

1.1.3. El límite del ejercicio de la libertad religiosa

Precisamente el carácter público junto con el societario unido a la dimensión expansiva de la propia religión plantea en toda su agudeza el problema de la amplitud de garantía presentada por el Estado.

En primer lugar, el ejercicio de ninguna libertad fundamental del hombre es de por sí absolutamente **ilimitado**. Ha de armonizarse con el igual derecho de todos los demás miembros de la sociedad y del Estado. En segundo lugar, al lado de la libertad religiosa y con la misma categoría de fundamentalidad coexisten las demás libertades. Nunca el ejercicio de una puede anular las otras. Constituiría la lesión de un derecho (de otro o del otro).

Entre los otros que poseen sus derechos, se encuentran no sólo los otros hombres; también las demás comunidades, religiosas o no. Y entre ellas destaca precisamente el Estado. Este, a su vez tiene unos deberes a los que corresponden unos derechos, destacando, sobre todo, el deber-derecho de garantizar la convivencia de todos dentro de un orden de justicia.

Por eso, éste y no otro constituye el criterio de intervención del Estado a la vez que el fundamento para tutelar unos derechos y crear el régimen jurídico necesario para el armónico ejercicio de todos ellos.

Mientras es clara la designación de la cláusula limitativa de las libertades pública, no lo es, en cambio, el concepto concreto del mismo. Está acuñado, sí, el término de "**orden público**"; pero son tan contrarias las concepciones que sobre él existen en la geografía política que es necesario conocer a cuál de ellas ha de referirse nuestra Constitución.

La razón es que el contenido del "orden público", dependiente de su concepción, da la medida de las libertades reconocidas. Si el ámbito del orden público se extiende ilimitadamente, deja de existir la libertad. En el caso de España, al formar parte del Consejo de Europa, el orden público no puede tener otro sentido que el marcado por el Convenio Europeo de 1950 y por el derecho común de Europa Occidental. Se trata, pues, de un orden público dentro de una democracia social y de derecho, que tiene como presupuesto fundamental el respeto a los derechos humanos y a su recto ejercicio.

Al encuadre internacional añádesse, corroborándolo, el constitucional representado de forma eminente por el artículo 10 introductorio al Título I de los derechos y deberes fundamentales (cuyo valor examinaremos más abajo al explicar el sentido del artículo 27 de la Constitución).

Queda, por tanto, excluída la concepción de las así llamadas democracias populares de los países comunistas, en que el interés general (de la nación o de los trabajadores) interpretado por el monopolio del partido comunista anula toda libertad con la imposición del ateísmo de Estado como sustitutivo de los antiguos confesionalismo de Estado. La religión no pasa de ser tolerada.

Así mismo queda excluída la concepción que en aras de la unidad o seguridad nacional amplía tanto el ámbito del orden público que deja en manos del Estado y a la discrecionalidad de sus órganos la mayor o menor garantía de la libertad religiosa. Tal era el caso del régimen anterior de cultos en España, de manera especial en su primera época, la anterior al Concilio.

Excluidos ambos conceptos, sólo resta el de Europa Occidental o el anglosajón con sus variantes, más liberales en éste que en los demás.

Es lo que hace la Constitución al adoptar, por un lado, el término técnico de "orden público", y encuadrarlo, por otro, dentro de los grandes objetivos señalados en el Preámbulo de la misma, cuales son, entre otros, el garantizar la convivencia democrática conforme a un orden económico y social justo.

Si bien es verdad que la garantía máxima la presta la Constitución, la concreción, de esa "máxima" garantía la dan de hecho la tutela de los Tribunales con su jurisprudencia y el comportamiento justo de los Organos del Estado. Comportamiento que, en su inmediatez aplicativa, dependerá de la regulación desarrollada mediante decretos, órdenes y circulares.

1.2. El principio de aconfesionalidad

Mientras el principio de libertad religiosa le vino predeterminado al constituyente español por su pertenencia a Europa Occidental, no lo fue así el principio configurador de la actitud del Estado ante el hecho religioso.

En efecto, ni el orden internacional impone un sistema concreto como el único acorde con la libertad religiosa completa ni el derecho comparado propone un único modelo aún para el uso doméstico europeo. El orden internacional, por un lado, se contenta con el cumplimiento del requisito de un presupuesto de libertad religiosa abierto a toda persona y a toda comunidad, en especial la religiosa. Por otro, los Pactos Internacionales, que tratan de desarrollar y desenvolver la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, remiten al derecho interno de cada Estado el sistema que adoptar. Tan es así que aun el "Proyecto para la eliminación de todas las formas de intolerancia o discriminación fundadas en la religión o en las creencias" expresamente tiene previsto en una disposición que ni el sistema de Iglesia establecida ni el reconocimiento de una religión o convicción, es contrario al proyectado convenio. Se entiende, con tal que no contradigan el ámbito de libertad religiosa que en el Proyecto se configura.

Si se mira ahora al derecho comparado, y más en concreto al europeo occidental, se advierte una variedad de sistemas de comportamiento estatal ante las comunidades religiosas. Casi podría

afirmarse que, mientras una mitad de países mantienen como sistema el de confesionalidad o reconocimiento de una religión, la otra mitad, en cambio, sostiene la separación de Iglesia y Estado. Así, Inglaterra sigue observando la confesionalidad anglicana; los Países Escandinavos, la evangélico-luterana, destacando en la puridad de su mantenimiento Noruega y Suecia sobre Dinamarca, Islandia y Finlandia. Grecia observa la confesionalidad greco-ortodoxa. La confesionalidad es todavía mantenida en Italia, Mónaco y Liechtenstein; en puro derecho también en Malta.

Tienen establecida, en cambio, la separación como sistema de relaciones de Iglesia y Estado, Austria, la República Federal de Alemania, Suiza, Francia, Holanda, Bélgica y Luxemburgo, además de Portugal. Recientemente la han adoptado Irlanda y España. Como separacionistas deben contarse Turquía a pesar de la población musulmana y Chipre, donde la religión y la lengua han sido los determinantes de la división política de la Isla.

Por ello, la **Constitución española podía haberse orientado hacia uno u otro sistema**. Sólo que España había vivido dos momentos cumbres y enfrentados en los que la cuestión religiosa había sido la más debatida y a la que se había tomado como bandera de enganche o para seguirla o para atacarla. Ninguno de los políticos quería hoy ninguna guerra de religión, y se apresuraron a decirlo precisamente los líderes de los partidos que antaño la encendieron. Tampoco la propia Iglesia, que se adelantó en manifestarlo por boca de sus Obispos. Tan es así que la Conferencia Episcopal, ya en el año 1973, dejó en manos del Estado la decisión sobre la confesionalidad o no de las leyes fundamentales y de la Ley Orgánica del Estado. Les había precedido el Concilio Vaticano II, en especial con la Declaración sobre la libertad en materia religiosa.

Los dos conflictivos momentos habían marcado su impronta en la Constitución de la República de 1931 y en el Fuero de los Españoles de 1945.

En el primero se comenzó afirmando la libertad religiosa para todos, pero se acabó negándola para la inmensa mayoría de los españoles católicos, so pretexto del principio asentado a continuación de que "la República no reconoce ningún culto". La serie de artículos

que le siguieron, como los relativos a la educación y a las congregaciones religiosas, no tuvieron otra finalidad que la de achicar la libertad para convertirla en mera tolerancia, encomendada a la discrecionalidad de las leyes y de los gobiernos de turno.

En el segundo —el del régimen precedente— se estableció la confesionalidad del Estado español, pero sólo se admitió, primero una tolerancia y, después, una libertad, si bien no del todo plena, de los demás cultos. Se había pasado de la laicidad radical a la confesionalidad rigurosa. En la República se había abierto el proceso de "desconfesionalización" de una España católica en su tradición multisecular. En el nuevo Estado se había inaugurado el proceso contrario de reconfesionalización en aras del Estado Nacional.

La verdad era que, por un lado, iban las proclamas políticas y, en su consecuencia, las jurídico-constitucionales, y, por otro, la rica y varia realidad de los pueblos de España. Por ideales, ninguna se adecuaba por entero a España. Menos aún la contraria a la corriente histórica y sociológica de España.

Con todo, no se olvide que en las primeras proclamas del movimiento nacional, se partía, como lo hizo el General Franco, de una separación de Iglesia y Estado. Separación que el entonces Cardenal Primado Gomá traducía en su informe al entonces Cardenal Secretario de Estado, Pacelli, con el término "Aconfesionalidad".

Para la nueva Constitución no se quiso apostar por ninguna de ambas soluciones extremas: ni una España católica ni tampoco una España laicista. Se recurrió a una solución intermedia, en realidad de compromiso, entre las distintas fuerzas representadas en las Cortes. ¿Cuál se concretó?

En la línea, según se mire, de "reforma radical" o de "ruptura pacífica" del anterior régimen en todos sus aspectos, quedaban en absoluto, abiertos dos caminos: el de una confesionalidad mitigada con la máxima libertad religiosa, al modo de los países anglosajones y escandinavos, o el de una separación, mitigada también, al modo de los países germánicos y de Benelux.

El compromiso de los partidos se decidió por la ruptura del régimen de confesionalidad pero sin la vuelta al laicismo de la II República.

En su consecuencia se estableció la aconfesionalidad del Estado. Pero para evitar aun la expresión hiriente de la constitución republicana, se eliminó la formulación negativa que, tal como estaba prevista en la redacción del borrador "El Estado español no es confesional", podría presentar un asidero a una interpretación laicista, como si tuviera que tener un sentido contrario al sistema político-religioso inmediatamente anterior. Para significarlo, se mantiene la expresión negativa de la frase, pero se elimina el adjetivo calificador "confesional" y se dirá en forma, si no técnica, al menos aséptica: "Ninguna confesión tendrá carácter estatal" (art. 16, n. 3).

Esto supuesto, ¿Cómo calificar el sistema español de relaciones Iglesia-Estado?

Cuando se trata de calificar una tan rica gama de posiciones adoptadas por los Estados para con la Religión o con las Iglesias, tanto en el pasado como en el presente, los tratadistas se encuentran embarzados ante la dificultad de hacerlo con exactitud y claridad. La razón estriba, por un lado, en esa misma realidad plural y, por otro, en la falta de definición de un adecuado deslinde de conceptos antitéticos: aconfesionalidad o laicidad, confesionalidad; y en los afines: unión, separación.

1.2.1. La no confesionalidad del Estado Español como sistema de aconfesionalidad o laicidad

El criterio para esta división es la convicción subyacente al sistema político-religioso de un Estado y consiste en la existencia o no del reconocimiento especial civil de una (s) religión (es) o Iglesia (s) por parte de aquél.

Si tenemos presentes las precisiones, tan influyentes en nuestra transición política, de la Declaración del Vaticano II sobre libertad religiosa, se describe la confesionalidad del Estado en el sentido de que "en atención a las peculiares circunstancias de pueblos, una comunidad religiosa es especialmente reconocida en la ordenación jurídica de la sociedad".

No se usa el término confesional, dado su concepto ambiguo en la terminología constitucional. Pues, mientras en el pensamiento acatólico está significando un monismo, en el católico, un dualismo radical.

Por contraposición, si aconfesionalidad (o sistema de) significa la posición del Estado en cuyo sistema jurídico-político supremo no hay una religión o religiones, respectivamente Iglesia o Iglesias especialmente reconocidas por el Estado, al sistema español habría que calificarlo de confesionalidad positiva con libertad religiosa completa.

Todavía cabe una ulterior matización en función de las distintas acepciones que la aconfesionalidad pueda revestir. Con dos conceptos afines se emparenta ésta, a saber, con el de laicidad y con el de separación.

Respecto al primero, hasta cuatro sentidos se pueden distinguir siguiendo la declaración que el Episcopado francés hiciera en su Carta Pastoral del 13 de noviembre de 1943 con ocasión del Referendum para la Constitución de la IV República quien se autodefinía como "laica". La laicidad como neutralidad jurídico-política en un país dividido religiosamente; la laicidad como laicismo, e. d. como doctrina filosófica que encierra una concepción materialista y atea de la vida humana y social; y laicidad como laicismo indiferente que excluye toda voluntad de someterse a norma alguna moral.

Por evidente, ni hace falta indicar que la laicidad del sistema español se encuadra dentro de la segunda acepción (respetuosamente neutral). Pero dando un paso más, al sistema español se le podría definir igual que al francés: de laicidad positiva y abierta. Positiva, porque se pasa de la neutralidad radicalmente negativa a la colaboración; abierta, porque se descarga del sentido hostil y excluyente de la religión y se abre hacia el valor religioso sin discriminación e, incluso, hacia su promoción.

1.2.2. La aconfesionalidad como sistema de separación entre la Iglesia y el Estado

Si hacemos ahora equivalente el concepto de "aconfesionalidad" al de "sistema de separación de Iglesia y Estado",

habría que desvanecer un equívoco gravemente pernicioso en el que se incurre con frecuencia, y que consiste en trasponer libremente las afirmaciones y conclusiones del orden político al orden jurídico, confundiendo respectivamente los conceptos de unión y separación en sentido político y jurídico.

Esto supuesto y con referencia al sistema constitucional español se le podría calificar de forma equivalente a como nosotros lo hicimos con relación a los sistemas análogos de Europa Occidental, en especial con referencia a la República Federal de Alemania, como de separación coordinada, al estar expresamente establecido en la Constitución (art. 16,3) el principio de cooperación con las Iglesias y Comunidades religiosas.

1.3. El principio de cooperación con la Iglesia Católica y las demás Confesiones

La forma negativa de expresar la actitud del Estado para con las Iglesias necesitaba un ulterior principio que explicitara el contenido de la dejación de la confesionalidad católica de España. No es que hiciera falta absoluta, pues todo sistema de relaciones Iglesia-Estado dentro de la concepción democrática a la que España por su nueva Constitución se adscribe, tiene por ello mismo un contenido esencial ineludible, el de la libertad religiosa a nivel comunitario.

No obstante, siempre que se abandona una posición, ha de quedar bien nítido qué es lo que se deja y qué es lo que se recibe, si se quiere evitar después las ambigüedades y contradicciones en la aplicación y en la interpretación jurisprudencial. Siendo tan claro el compromiso (cesación del anterior sistema de unión y a la vez respeto positivo a la Iglesia, no menos que a las demás confesiones), la separación no se concibe como desconocimiento radical, sino como acentuación de la recíproca independencia en que cada una de ambas comunidades, desde sus respectivas posiciones, se reconocen destinadas al servicio de la persona humana y, por ende se ven precisadas a buscar, en favor de ésta la mutua cooperación.

Ahora bien, al ponerse como fundamento de todo el orden legal de la nueva monarquía la dignidad de la persona humana (art. 10, Consti.), se hace exigencia constitucional la cooperación, como puente de inteligencia de las dos sociedades, la política y la religiosa.

En el caso español, hay además una razón poderosa. Al lado del ordenamiento estatal interno, existía el internacional de Concordato de 1953. Como regualación internacional, no podía éste ser ni denunciado unilateralmente ni considerado como inexistente por el hecho de preparar a darse una nueva Constitución. Y el Concordato incidía de lleno en varios de los proyectados artículos de ésta.

Por todo ello se prescribe en la Constitución (art. 16,3) el "establecimiento de relaciones de cooperación" como consecuencia de tenerse en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española.

Con la inclusión de la cooperación, el nuevo sistema religioso-político entra de lleno dentro de la concepción europea occidental en que las fronteras entre separación-unión, confesionalidad-laicidad, quedan difuminadas al acercarse entre sí las matizaciones de ambos sistemas.

2. La ley Orgánica de libertad religiosa y sus líneas maestras

No es que no existiera ya una ley al respecto. Es que la vigente, "Ley 44/1967, de 28 de junio de 1967, regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa" resultaba inadaptada ante el ordenamiento jurídico español configurado por la Constitución de 1978, además de insuficiente ante la misma concepción del Vaticano II en que se decía inspirarse. Así lo dejamos resaltado en nuestros estudios precedentes sobre dicha ley.

En efecto, la exigencia de una nueva Ley como la orgánica presente arranca del sistema constitucional de relaciones de Iglesia y Estado inducido ahora. Se trata de un sistema, no de confesionalidad católica del Estado, sino de aconfesionalidad abierta con libertad religiosa completa dentro del principio general de igualdad ante las leyes. Esto implica, bajo el aspecto negativo, la supresión de la situación de privilegio, al menos jurídicamente aparente, a favor de sólo la Iglesia católica y la eliminación de una cierta restricción de libertad para las demás confesiones religiosas. Bajo el aspecto positivo, significa el reconocimiento tanto del factor religiosos como de las instituciones que lo encarnan -Iglesia Católica y confesiones religiosas- en régimen de igualdad jurídica a la vez que con valoración positiva.

¿Cómo establecer una regulación así? Una mirada en derredor a los ordenamientos jurídicos vigentes nos manifiesta una rica variedad de regualaciones y una consideración reflexiva de los mismos nos conduciría al descubrimiento de una pluralidad de soluciones, que, rectamente aplicadas, serían legitimamente opcionales para los gobiernos.

De entre todos ellos, el legislador se ha decidido por el tipo segundo, el de unos principios generales en la Constitución con su desarrollo mediante ley específica. Pero esta vez, si lo comparamos con el tipo francés o el inmediato precedente de la ley española de 1967, con una variante: la de llevarlo a efecto mediante una "ley-marco" de sobrio articulado -sólo ocho artículos a modo de "Ley de bases" -pero con el tango de ley orgánica-

Entre las cuestiones que tuvieron que resolverse por parte de los legisladores destacamos las que por ello designamos como mayores. Son las relativas a la personalidad de los entes eclesiásticos a la que va unida la regulación y la necesidad o no del registro; la salvaguardia del carácter propio de los entes eclesiásticos que se extiende de manera especial al derecho asociativo peculiar de las personas jurídicas eclesiales; y la forma de cooperación con las Iglesias, confesiones y comunidades religiosas mediante los correspondientes acuerdos o convenios.

No obstante, todas y cada una de las tres cuestiones se fueron solventando con estudiado equilibrio. Así, respecto a la personalidad, se fijará con mayor claridad la función del registro público de las entidades religiosas; la salvaguardia de la identidad y carácter propio de éstas se mantendrá, pero a la vez se matizará tratando de armonizarla con el respeto a la igualdad y libertades ajenas; y la forma normativa de regulación y de cooperación con las Iglesias se reafirmará como extensible a todas ellas sin discriminación.

Como problema aparte que planteó discusiones tanto ante el Pleno como ante la Ponencia en el Congreso como en el Senado, debe destacarse el relativo a la mención expresa de la Iglesia católica. Fue objeto de debate y por lo mismo de su inserción y posterior exclusión.

Es respecto a dichas tres cuestiones donde se da la mayor novedad y aportación de la Ley Orgánica. Veámoslo suscintamente.

2.1. La personalidad jurídica civil de las entidades religiosas

¿Cuál es, pues, el alcance del reconocimiento de la personalidad jurídica y de los requisitos exigidos por el registro para alcanzar aquella por parte de las entidades religiosas?

Aquí entran en juego, de un lado, la necesidad de reafirmar la propia existencia y naturaleza de las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas, y, de otra parte, la necesidad de poder obrar en consecuencia en el ámbito social de la Comunidad política, siendo medio indispensable el alcanzar aquella capacidad que les permita actuar ante el ordenamiento estatal, e. d. la personalidad jurídica.

"Art. 5.1. Las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas y sus federaciones gozarán de personalidad jurídica una vez inscritas en el correspondiente Registro público, que se crea, a tal efecto, en el Ministerio de Justicia.

2. La inscripción se practicará en virtud de solicitud, acompañada de documentación fehaciente en la que consten su fundación o establecimiento en España, expresión de sus fines religiosos, denominación y demás datos de identificación, régimen de funcionamiento y órganos representativos con expresión de sus facultades y de los requisitos para su válida designación.

3. La cancelación de los asientos relativos a una determinada Entidad religiosa sólo podrá llevarse a cabo a petición de sus órganos representativos o en cumplimiento de sentencia judicial firme".

Pero, junto al primer grupo constituido por las Confesiones religiosas en su conjunto y sus "entidades menores" en la L. O. art. 6,2, aparece un segundo grupo compuesto por las Asociaciones, fundaciones o Instituciones surgidas o fomentadas por aquellas acogiéndose a las disposiciones del ordenamiento jurídico general. Es decir, el derecho a constituir asociaciones debidamente inscritas en un registro a los solos efectos de publicidad, enunciado en la Constitución, art. 22 y extendido al de crear fundaciones conforme a la Constitución art. 34, en las mismas condiciones señaladas en el art. 22 es aplicar a las Confesiones religiosas un derecho reconocido por Constitución a todos los españoles. Sólo que dichas asociaciones y

fundaciones así como sus instituciones tendrán una finalidad concreta la religiosa, contradistinta de las demás.

2.2. La plena autonomía de las Iglesias, Confesiones y comunidades religiosas y la salvaguardia de su identidad (art. 6,1)

Partiendo del principio constitucional de libertad religiosa y de un sistema de separación de Iglesia y Estado, nada pudiera parecernos tan lógico y evidente como reconocer a las distintas Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas el derecho de organizarse libremente así como la autonomía completa, tal como se hace en el art. 6,1 de la L. O.

Pero si se profundiza en su sentido, no deja de tener su razón de ser, y grave, en reafirmarlo.

Nada extraña, pues, el cuidado que por parte del legislador se ha puesto en precisar los términos del artículo 6 en un meticuloso mosaico de afirmaciones, garantías, precisiones y excepciones, tal como se refleja ya en las redacciones que el art. 6,1 ha ido sufriendo a lo largo de su elaboración, como pasamos a comprobar distinguiendo su aspecto formal y su aspecto sustantivo.

"Art. 6. 1. Las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas tendrán plena autonomía y podrán establecer sus propias normas de organización, régimen interno y régimen de su personal. En dichas normas, así como en las que regulen las instituciones creadas por aquellas para la realización de sus fines, podrán incluir cláusulas de salvaguardia de su identidad religiosa y carácter propio, así como del debido respeto a sus creencias, sin perjuicio del respeto de los derechos y libertades reconocidos por la Constitución y en especial de los de libertad, igualdad y no discriminación".

Pero, ¿qué significa el derecho a la identidad? No otra cosa que el derecho a su propio ser, a ser ella misma, a no ser perturbada o destruida en su propio ser. Tal afirmación implica la clarificación de la confesión religiosa y de sus instituciones. Precisamente por ser un derecho fundamental, es por lo que a su vez el ordenamiento general del Estado —en este caso el de la L. O.— requiere para su tutela efectiva la clarificación previa mediante los requisitos enunciados en los que se

determine su propia identidad, cuales son la denominación, la finalidad, la naturaleza... de dichas entidades religiosas.

Tal derecho llevará consigo la garantía contra quienes de fuera quieran atentar contra dichos fines y naturaleza así como contra los que desde dentro, habiendo entrado libremente, no quieran sujetarse ni a su naturaleza ni mantenerse dentro de los fines de la confesión o entidad religiosas.

2.3. El régimen de Convenios y/o Acuerdos como principio e instrumento normativos en el ámbito de la libertad religiosa (art. 7)

La aportación más importante de toda la L. O. de Libertad religiosa es, sin lugar a dudas, la representada por el art. 1, es decir, la inserción del régimen convencional como principio general, e instrumento normativo de regulación en el amplio campo comprendido en el derecho a la libertad religiosa. Es a la vez el art. 7, 1, el más novedoso de todos el articulado. Por ello, merece la pena detenerse en examinar su carácter, y analizar a quienes se hace extensivo, con qué amplitud y bajo qué requisitos.

En busca precisamente de la igualdad del tratamiento de los Acuerdos y Convenios, se substituyó la frase "poder establecer" por "establecerá" para evitar que el Estado pudiera desentenderse y pasar así a mantener de hecho una situación de privilegio para la sola Iglesia Católica en virtud del régimen de acuerdos, ahora, como antes, de Concordatos. Por ello, se impone al Estado la obligación de que establecerá, tendrá que establecer Acuerdos o Convenios de cooperación con las confesiones. Llevará consigo dicha obligación para con el Estado una correlativa obligación para con las Confesiones? A primera vista, pudiera parecer que sí. Pero un examen del desarrollo de la elaboración del artículo 7 nos conducirá, sin lugar a dudas, a su correcta interpretación. En efecto, lo que se trataba de evitar era el mantenimiento en exclusiva del instrumento normativo convencional a favor de sólo la Iglesia Católica.

Por ello, así como no se impone la adquisición de la personalidad jurídica civil, tampoco se impone a las Iglesias la obligación de regular su situación concreta mediante los correspondientes Acuerdos o Convenios. Es un ofrecimiento que por parte del Estado debe

hacerse; pero un ofrecimiento que deja en manos de las Confesiones el aceptarlo o no, el servirse de él o no.

Un primer requisito —lo acabamos de señalar— es el de la inscripción en el registro por parte de las Confesiones. Requisito que es el mismo exigido para la adquisición de la personalidad jurídica civil.

El segundo requisito es —asimismo antes señalado— que se trate de Confesiones que por su ámbito y número de creyentes haya alcanzado notorio arraigo en España.

El tercero, y mucho más importante, para evitar cualquier abuso en el uso del instrumento normativo de los Convenios y Acuerdos, es el de la exigencia de la previa aprobación de Cortes.

Desde dos puntos distintos puede ser contemplado el contenido de dichos acuerdos: desde el teórico y el práctico. Desde un punto de vista teórico o abstracto, el contenido no puede ser en su conjunto otro que una regulación general que trate de aplicar los artículos de la Constitución y de la L. O. en cuanto referidos a una determinada Iglesia o Confesión religiosa. Regulación que abarcará las materias relativas al propio ser y actuación de las Confesiones, como son su personalidad jurídica, el ejercicio público de sus funciones eclesiales, el estatuto de su ministro de culto, y la propiedad o uso de los lugares de culto. A ellos debe añadirse, en su tanto, las materias que conforme al derecho público eclesiástico vienen designadas como "materias mixtas" a saber, el matrimonio, el patrimonio y la enseñanza.

Desde un punto de vista práctico, habría que partir, como bases de dos realidades: la de los Acuerdos con la Santa Sede y la de la ley 44/1967. De la primera, en cuanto que, al establecerse la igualdad para todas las Confesiones, se les habrán de aplicar, en las mismas circunstancias y en la debida medida, las mismas prescripciones en cuanto lo permitan el número y rango de aquellas como también preceptúa la L.O.

3. El nuevo "sistema normativo de acuerdos de cooperación"

A diferencia de las constituciones de algunas naciones o de sus Länder, la española no hace mención expresa ni de concordatos ni de

convenios con las iglesias. Pero, lejos de excluirlas, ambas formas normativas entran dentro del espíritu de las normas constitucionales. En efecto, los constituyentes, y, más en concreto, los miembros de la Comisión Constitucional, primero, y después las Comisiones de cada una de las dos Cámaras, las tuvieron presentes, conocedores como eran de las negociaciones en curso con la Santa Sede.

Con la aprobación de la L. O. presente, creemos que puede llegarse a afirmar que la vía normativa por acuerdos con las Iglesias y Confesiones se eleva a la categoría de principio general pues se hace extensiva sin discriminación y en paridad a las confesiones e Iglesias que se encuentren en condiciones análogas. En efecto para con la Iglesia católica se ha seguido observando el régimen convencional, antes, mediante el sistema de Concordato y Convenios complementarios; ahora, se continúa mediante el sistema de acuerdos parciales. Para con las Confesiones religiosas, se prevé expresamente la aplicación del régimen convencional en orden a desarrollar el Principio constitucional de cooperación con ellas.

¿Se puede llegar a afirmar que dicho principio alcanza rango constitucional?

No se llegó, empero, a pesar de haberse propuesto por grupos de diputados, a la solución de Italia, que en su Constitución Republicana prevé para la Iglesia católica la regulación a través de los Pactos de Letrán, y para las demás Confesiones la regulación mediante Convenios (art. 7 y 8 de la Constitución).

Por ello, decimos que se le puede calificar hasta de principio implícitamente constitucional. Sin ese rango, se le acerca al quedar recogido en una ley como la presente de Orgánica, adquiriendo al menos una fuerza de hecho mayor que si estuviera meramente enunciada en una ley ordinaria.

¿Siendo la cooperación con las Iglesias y Confesiones un principio constitucional, se extenderá ésta no sólo al contenido, sino también a la forma o instrumento de regulación? La cooperación, es cierto, puede revestir múltiples formas, pero un grado ulterior de ella puede advertirse en la forma como ésta misma se realice. Consciente de ello, el legislador ha querido ampliarla a la manera misma de determinar el ámbito de la cooperación.

En efecto, al dejarse a un lado el sistema concordatorio precedente, no, por ello, se ha pretendido, a la vez, romper con una forma que la experiencia ha demostrado eficaz y flexible.

Con la L. O. lo que fue sistema exclusivo de cooperación con la Iglesia Católica se convierte ahora en sistema de cooperación con las Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el registro. Tal es así que dicha ley llama a aquellos "Acuerdos o Convenios de cooperación". El término no puede ser ni más apropiado ni más exacto para expresar el sentido de cooperación que preside la idea de los Acuerdos o Convenios en cuanto aplicables, en principio por igual, a todas las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas dentro de condiciones análogas.

3.1. Los cinco acuerdos específicos con la Santa Sede

Con el Acuerdo del 28 de julio de 1976 entre la Santa Sede y el Gobierno Español, se ha optado por una de las tres vías hasta entonces posibles de acomodar y reordenar todo el amplio y complejo campo de las relaciones del Estado con la Iglesia católica; a saber, la de los acuerdos o convenios específicos. Se ha dejado, de un lado, la de un nuevo concordato solemne y completo, pero acomodado al posconcilio, y, de otro, la de una regulación unilateral del Estado con la eliminación radical de todo concordato o convenio eclesiástico.

Bajo este sentido, es clara la intencionalidad política de emprender acuerdos o convenios específicos o parciales en contraposición a la intencionalidad de acometer un nuevo concordato.

Si analizamos ahora las adjetivaciones "específicos-especiales-parciales", la división no pasa de ser secundaria. Todos ellos se engloban dentro de los acuerdos en forma simplificada. Sólo que en ellos, por razón de la materia, podrían distinguirse convenios (acuerdo) de carácter general sobre un conjunto de materias o sobre todas ellas en forma unitaria y armónica y constituirían la especie de los convenios o acuerdos parciales. E igual daría denominarlos parciales que especiales. No pasaría de ser una mera clasificación de la doctrina privada y no oficial.

El término específico no aparece usado por los autores y no admitiría una adecuada clasificación. No deja de resultar, por lo mismo,

un detalle interesante el que en el texto italiano, también auténtico, no se traduce por el término "específico" sino que se sustituye por el de "distinto" (Distinti accordi).

Aún denominándose específicos los cinco acuerdos, con todo, el primero de ellos tiene una peculiar propiedad: la de contener, por una parte, la regulación de unas materias concretas, como la forma de nombramientos para obispos, y, por otra, unos principios de que se parte y una meta a que se aspira a llegar. Al acuerdo de 1976 resultaría más exacto denominarlo "convenio o acuerdo-marco (cuadro)", siguiendo una nomenclatura muy cara a los franceses, o, mejor quizás, convenio o acuerdo de bases, "acuerdo básico" en correlación con nuestras leyes de bases.

Los cuatro restantes, por regular materias concretas (personalidad de los entes eclesiásticos y matrimonio; educación; economía, y jurisdicción castrense), no pasan de ser, conforme a la doctrina, auténticos acuerdos parciales.

3.2. Los principios informadores del régimen bilateral de acuerdos específicos

La serie de normas contenidas en los acuerdos como regulación bilateral entre la Iglesia y el Estado no son normas carentes de una sistematización; obedecen a unos principios que les dan coherencia y armonía. Con todo, nunca se podrá lograr en el grado que puede alcanzarse en un documento único cual es un concordato.

Al hablar de dichos principios hay que partir, desde luego, de dos clases de principios: los comunes a todos los acuerdos y los especiales de cada uno de ellos. Sin embargo, la división no se corresponde con exactitud plena con cada uno de los acuerdos. La razón estriba en que a ninguno se le otorgó carácter general. Tanto el primero, de 1976, en cuanto básico, como el segundo, ya de 1979, en cuanto jurídico, mezclan declaraciones y cláusulas válidas para todos los acuerdos con otras de alcance particular.

Aun limitándonos exclusivamente a los principios comunes, la dificultad de su sistematización nítida estriba en que los cinco acuerdos, si bien nacieron en épocas cercanas y pensadas con unidad, se desarrollaron en épocas constitucionales distintas. El

primero nació antes del periodo constitucional; los cuatro siguientes se gestaron al tiempo que la Constitución y nacieron después de ella.

Esa función de declaración de principios se pudo encomendar a un acuerdo *ad hoc*. Pero no se hizo. Sólo la cumplió, en parte, el Acuerdo de 1976, al que por ello lo denominamos básico.

No haría falta enunciar, como se hace en el Acuerdo, los principios de que se parte, de no haber ocurrido una remodelación de estas por el concilio Vaticano II o una inserción de los mismos en el ordenamiento español. Los dos hechos se han producido, y tanto más cuanto que su enunciado se contrapone al de los principios informadores del primer convenio del precedente régimen concordatorio.

Todos estos principios reciben ahora una concreción en cuanto tamizados, en sentido extensivo o restringido por la Constitución de 1978, pues en tanto son operativos en la regulación convenida de los acuerdos en cuanto se enmarcan además en el orden constitucional. Y estos no pueden ser otros que los de la Constitución antes expuestos: el principio de libertad religiosa completa tanto de los individuos como de las comunidades, el de la confesionalidad del Estado, el de cooperación y el de régimen bilateral mediante acuerdos con las Iglesias y comunidades religiosas.

3.3. La finalidad del régimen de acuerdos específicos: la subrogación del concordato

Con la serie de los cinco acuerdos se pretende conseguir un doble objetivo: uno político, el de regular de nueva forma conforme a los principios del Vaticano II y de la nueva Constitución y otro jurídico, el de regular *ex novo* todas las materias ordenadas por el concordato y sus acuerdos complementarios. Finalidad que se proclama de manera expresa en el preámbulo, junto con la determinación del plazo.

Sin embargo, **no todo estaba por reordenar**. Se había recorrido una etapa que, no por ser previa, dejaba de ser importante. En efecto, los dos principios fundamentales del concordato habían sido sustancialmente transformados mediante previo acuerdo con la Santa Sede, sin necesidad de ser formalizado en forma solemne, habiendo bastado una mera comunicación escrita de la Secretaría de

Estado a la Conferencia Episcopal Española. En su virtud se habría el paso al principio de libertad religiosa, que se insertaría en la Ley Orgánica del Estado y en el restante ordenamiento del Estado. Y de manera indirecta quedaba afectado el principio de confesionalidad al perderse la exclusividad de la protección del Estado a favor de la Iglesia. Así mismo por la subsiguiente ley de Libertad religiosa, también de manera indirecta, se veían afectados el reconocimiento del Estatuto del clero, el matrimonio canónico y la asistencia religiosa.

Con el matrimonio civil subsidiario, el sistema matrimonial español había pasado a convertirse de hecho en sistema facultativo en virtud de la simple reforma de las prescripciones del Reglamento del Registro Civil.

Más aún, sin aguardar a la reordenación de los acuerdos, se habían ido regulando entre tanto materias que serían objeto de éstos. Tales son, entre otras, la relativa a la enseñanza de la religión en la universidad (art. 27 n. 1 y 5 del concordato), que, por orden ministerial de Educación y Ciencia del 20 de diciembre de 1977, dejaba de ser materia obligatoria, estableciéndose en su lugar un servicio de asistencia y formación religiosa con carácter voluntario. Así mismo, lo relativo a las fiestas religiosas con efectos laborales (art. 5 del concordato), que se reguló por el Ministerio de Trabajo, previo acuerdo con el Secretariado de la Conferencia Episcopal, habiendo perdido el consentimiento de la Santa Sede para abolir la prescripción de no trabajar y oír misa en las fiestas de la Ascensión y de los apóstoles Pedro y Pablo.

Ahora con la ratificación de los últimos cuatro acuerdos, se ha cumplido y llevado a término el dismantelamiento completo del concordato y de sus convenios complementarios de **dos etapas**. En la **primera**, representada por el Acuerdo básico de 1976, mediante la introducción de nuevos principios y la renuncia recíproca a los privilegios más conflictivos, aunque de desigual trascendencia —el privilegio de presentación por parte del Estado, y el del fuero por parte de la Iglesia—, se abroga el convenio básico de 1941, relativo a dicho privilegio, en el que estaba ya implícito el principio de confesionalidad del nuevo Estado.

En la **segunda**, representada por el paquete de los cuatro Acuerdos de 1979, se derogaban todos los demás convenios y

cláusulas concordatorias. Por el acuerdo económico, las cláusulas, quedando a salvo los derechos adquiridos y como norma provisional el Acuerdo de 1962, relativo a las universidades de la Iglesia, así como el Acuerdo de 1946, de diciembre, referente a seminarios y universidades eclesiásticas; por el acuerdo castrense, el correspondiente de 1950. Y con carácter general, mediante el acuerdo jurídico, todas las demás cláusulas del concordato y convenios, al menos en cuanto a su fundamento bilateral en especial las relativas a la reforma del sistema matrimonial.

La abrogación del concordato tenía un plazo. Un plazo anunciado en el preámbulo del acuerdo básico con la expresión "cuanto antes". Plazo, en cambio sí determinado en la presentación oficial de dicho Acuerdo ante la Comisión de las Cortes: "Este talón del Concordato cae al cabo de los años; dos años, por consiguiente es el plazo que señala el Estado a la Santa Sede para la derogación de este texto concluido en 1953..."

Ahora bien, al no haberse fijado un plazo perentorio en el mismo Acuerdo, la expiración del mismo no llevaría consigo ipso iure la cesación del Acuerdo.

La lenta marcha de la elaboración constitucional obligó al ministro a confesar; "Hube de escribir una nueva carta el 28 de julio de 1978, señalando que a pesar de que se habían marchado estos dos años debido a la exigencia de la Constitución era preciso por parte del Estado prolongar algo más el tiempo necesario hasta que la Constitución estuviera aprobada".

Con la firma el 3 de enero de 1979 de los cuatro Acuerdos y su entrada en vigor el día del canje de los instrumentos de ratificación, el 4 de diciembre de 1979 concluía el largo iter.

Así los cuatro acuerdos, como el primero, en cuanto "tratados internacionales, válidamente celebrados, una vez publicados oficialmente en España formarían parte del ordenamiento interno", según preceptúa la Constitución (art. 96,1).

III. MATERIAS PECULIARES DE LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

1. El matrimonio

Una de las materias "mixtas" que ha sufrido más profunda transformación en España es, sin duda alguna, la relativa al matrimonio en general y al sacramental o canónico en particular. Y lo es debido al conjunto de normas que han inducido en España un nuevo sistema matrimonial.

Dicho conjunto está constituido, en primer lugar, por la Constitución de 1978, en segundo lugar por el acuerdo sobre asuntos jurídicos, de 3 enero de 1979, y la Ley Orgánica 7/1980, y en último lugar pero de forma decisiva, por la Ley 30/1981.

A su luz ¿cómo clasificar el sistema matrimonial en general y encuadrar el matrimonio sacramental en particular? Si toda la Constitución en sus puntos neurálgicos está informada por el espíritu compromisario de "consenso", ese mismo es el que inspira la regulación sobre el matrimonio. Así, en la Constitución (art. 3) se excluyen los dos regímenes anteriores contrapuestos: el de la II República imponiendo el **matrimonio civil obligatorio** con exclusión del previo matrimonio religioso y el del régimen de Franco imponiendo el **matrimonio religioso (canónico) civilmente obligatorio** para los que profesan la religión católica y el **civil subsidiario** para quienes prevén que ninguno de ambos contrayentes profesan la religión católica. De lo contrario se atentaría contra la libertad religiosa lo mismo de los católicos que de los no creyentes o adherentes a otras confesiones.

Por ello sólo cabe como solución el sistema de **matrimonio facultativo**, en el que queden a salvo lo mismo el matrimonio sacramental de los católicos que el matrimonio civil de los ciudadanos sin distinción de la pertenencia o no de una confesión, aun cuando ésta sea la católica. En efecto, de formas de matrimonio es como se habla en el citado art. 32 de la Constitución:

"1. El hombre y la mujer tienen derecho a contraer matrimonio con plena igualdad jurídica.

2. La ley regulará las formas de matrimonio, la edad y capacidad para contraerlo, los derechos y deberes de los cónyuges, las causas de separación y disolución y sus efectos.

¿Cómo queda entonces el matrimonio sacramental ante el ordenamiento civil? Es en el art. VI del Acuerdo sobre asuntos Jurídicos de 1979 junto con su Protocolo final y Disposición transitoria donde se da una respuesta completa pero ambigua. Dispónese:

"1. El estado reconoce los efectos civiles al matrimonio celebrado según las normas del derecho canónico.

Los efectos civiles del matrimonio canónico se producen desde su celebración. Para el pleno reconocimiento de los mismos será necesaria la inscripción en el Registro Civil, que se practicará con la simple presentación de certificación eclesiástica de la existencia del matrimonio" (art. 6,1)".

Se da, pues, un reconocimiento de efectos civiles al matrimonio sacramental. Pero ¿pleno? En el régimen del Concordato art. 24 se había dicho "plenos efectos civiles", ahora se omite el vocablo "plenos" ¿Por qué así? De nuevo otra vez el espíritu de compromiso en la solución pactada: entre "ningunos" efectos civiles (partido de oposición, entonces el PSCE, y el gobernante UCD) y "plenos" efectos (Nunciatura de la Santa Sede), incluyendo las causas matrimoniales en exclusiva, se adopta el reconocimiento "semipleno", que va referido al matrimonio sacramental en su substancia, e. d. celebrado y regulado "según las normas de Derecho Canónico".

Alcanza, además, dicho reconocimiento a las causas matrimoniales. ¿A todas? Por de pronto a las causas de nulidad, sin distinción en principio de si es por razón de la forma, del consentimiento o de los impedimentos dirimientes. En efecto (art. VI n.2):

"2. Los contrayentes a tenor de las disposiciones del Derecho Canónico, podrán acudir a los tribunales eclesiásticos solicitando declaración de nulidad o pedir decisión pontificia sobre matrimonio rato y no consumado... solicitud de cualquiera de las partes, dichas resoluciones eclesiásticas, tendrán eficacia en el orden civil si se declaran ajustadas al Derecho del Estado en resolución dictada por el tribunal civil competente".

¿Y las causas silenciadas en el Acuerdo? Las causas y sentencias de SEPARACION ni se mencionan siquiera al modo del Concordato de Italia, Austria o Colombia. Al suprimirse la mención que de ellas se hacía en el Concordato de 1953 art. 24, habrá que concluir que, como tales, carecen de efectos civiles. Pero tampoco se indica que se refieren dichas causas a la competencia de los Tribunales Civiles.

Tampoco se menciona las causas y resoluciones sobre disolución del vínculo en virtud del así llamado **Privilegio Paulino** y el **petrino**.

Pero donde de forma más decisiva aparece que el reconocimiento es claramente semipleno es en la puerta entreabierta que tanto en la Constitución (art. 32) como en el mismo Acuerdo con la Santa Sede se deja al divorcio, cuando se establece (art. VI n. 3).

"3. La Santa Sede reafirma el valor permanente de su doctrina sobre el matrimonio y recuerda a quienes celebran matrimonio canónico la obligación grave que asumen de atenerse a las normas canónicas que lo regulan y, en especial, a respetar sus propiedades esenciales".

Aquí también solución "mínima de compromiso", no se establece como en el Concordato de Colombia la presunción de los contrayentes del matrimonio sacramental de renunciar a acudir a los Tribunales Civiles en demanda de divorcio. Sólo se reafirma en texto jurídico, cual es el presente, una grave obligación, moral se entiende, de respetar sus propiedades esenciales.

Con ello se dio pues, si bien de forma implícita por parte de la Iglesia, a la vía iniciada ya por la preparación y elaboración de la que sería llamada vulgarmente "Ley de divorcio", cuya designación técnica a la par que eufémica —para que así fuera más fácilmente digerible— Ley 30/1981 de 7 de julio, por la que se modifica la Regulación del matrimonio en el Código Civil y se determina el procedimiento a seguir en los casos de nulidad, separación y divorcio".

"Con ella —como decíamos en una de nuestras conclusiones expresadas solidariamente con L. de ECHEVERRIA, C. de DIEGO— La introducción del divorcio, no exigida por la constitución ni por ninguno

de los Convenios sobre derechos humanos firmados por España, se hace pasando bruscamente su aplicación más extrema. No se da opción para contraer un matrimonio indisoluble; se agrava el permisivo proyecto con la introducción más radical del divorcio consensual; se extrema el efecto retroactivo, tan peligroso siempre por la inseguridad jurídica que produce y, lo que es más grave, se toma una posición en el conjunto de la Ley favorecedor del divorcio mismo".

2. La enseñanza

Junto con el tema de las autonomías (cap. VIII), el de la enseñanza resultó el más conflictivo en la elaboración de la Constitución tanto que puso en grave peligro de quebrar el consenso de los constituyentes, ante la amenaza de retirarlo del grupo parlamentario socialista. Fue preciso mantener a toda costa el consenso mediante soluciones comprensorias que se plasmaron en el art. 27 de la Constitución y en el Acuerdo de 3 de enero de 1979, con la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos culturales.

El carácter de compromiso se reflejó en la fijación del contenido y en la determinación de los principios informadores del acuerdo.

Por lo que atañe al contenido, consta el acuerdo de dos partes, la consagrada a la enseñanza de la religión (art. I-VI) y la dedicada a los centros docentes propios de la Iglesia (arts. VIII-XIII); incluidos los medios de comunicación social (art. IV) y el patrimonio histórico, artístico y documental (art. XV).

Como cláusulas finales del acuerdo deben contarse, además, la derogatoria (art. XVI) y la interpretativa (art. XVII) seguidas de dos disposiciones transitorias y un protocolo final.

Es decir, que, sólo la regulación de la enseñanza de la religión consume un articulado equivalente a la regulación de toda la cuestión escolar con sus múltiples problemas de creación, dirección, convalidación y financiación. En otros términos, lo que de verdad se reglamenta es la docencia de la religión, mientras que las restantes materias, hablando en términos generales, se tocan, pero sin asumirse nuevos y concretos compromisos. Lo que significa que, mientras en lo primero se ha llegado a una solución de compromiso sí, pero válida y

determinada, en lo segundo sólo se ha llegado al consenso, no ya de no sobrepasar, pero ni siquiera de apurar lo que constitucionalmente era ya posible.

Pero es sobre todo en el enunciado de los principios del acuerdo en materia docente donde mejor se detecta el carácter del compromiso.

Los principios aplicados en el convenio

Con todo, deben distinguirse con claridad los principios generales de los específicos relativos a la educación. Aquí es donde de hecho se denota la cualidad compromisoria, no en aquellos.

Para su proclamación y consiguiente aplicación a la materia educativa, en el acuerdo se parte de unos presupuestos, que en su preámbulo quedan asentados. Por cierto, no debe infravalorarse su importancia: la tienen al menos como base de interpretación de los principios y normas que a continuación se desarrollan en el texto.

Los presupuestos son:

-El reconocimiento tanto constitucional como internacional del derecho a la educación (Const. art. 27 y 10).

-La asimilación de los medios de masas a la escuela, en cuanto son transmisores de conocimientos, criterios y costumbres, con la consecuencia de la aplicación análoga a los mismos de los principios y normas que rigen la enseñanza.

-La consideración del patrimonio histórico, artístico y documental de la Iglesia como parte importantísima del acervo cultural de la nación.

La ordenación de las tres materias: enseñanza, medios de masas y patrimonio cultural, están presididas por unos principios de carácter general, también descritos en el Preámbulo del Acuerdo docente. Son los siguientes:

1. La libertad civil en materia religiosa (Const. art. 16), que, por ser de todos, afecta primordialmente a los padres, a los alumnos, a los profesores, al Estado y a la Iglesia.

2. La igualdad jurídica ante ley que excluye la discriminación y la situación privilegiada (Const. art. 14).

3. La necesaria coordinación de derechos y cooperación con la Iglesia en el campo educativo (Const. art. 16,3).

Haciendo un paralelo con los mencionados principios del concordato de 1953 se podrían enunciar así al tiempo que matizar de la siguiente manera -matización donde entra la rebaja exigida para el consenso de los partidos-.

Primer principio, el respeto, en la educación impartida, a los valores de la ética cristiana. Respeto que sustituye a la antigua inspiración católica de la enseñanza y que se exige no como verdad de una fe sino como garantía de la libertad del creyente, supuesto el pluralismo de la sociedad española de que se parte en la Constitución. Así, de forma tan genérica.

Segundo principio, la garantía de la enseñanza de la religión como disciplina fundamental, pero sin carácter obligatorio y sólo en los centros universitarios.

Y esto, no en cuanto consecuencia de una verdad objetiva, sino en cuanto exigencia de un derecho de libertad religiosa de los padres, por un lado, y de los hijos, por otro, a la vez que de una obligación garante, por parte del Estado.

Tercer principio, el derecho a abrir centros docentes propios como secuela del principio de libertad escolar, pero sometido en su ejercicio a la legislación que en su día marque el estado en cuanto al modo de realizar las actividades docentes, en cuanto al ámbito mayor o menor de autonomía y en cuanto al valor de los estudios y carreras cursadas. En realidad se trata de un principio que consiste más en declaraciones de presente que en obligaciones jurídicas de futuro.

Cuarto principio, como una de las facultades comprendidas en el haz de la libertad religiosa, el derecho a abrir centros de formación para los propios ministros del culto.

Como especificaciones del primer principio, deberían añadirse dos principios más, de alcance que, no por ser reducido, deja de ser

relevante. Así, el de la enseñanza de la doctrina católica, su pedagogía —quinto principio— como una disciplina fundamentalmente de carácter voluntario en las escuelas universitarias de formación del profesorado (art. IV). E igualmente —sexto principio— la posibilidad de abrir por parte de las universidades del Estado, centros de estudios superiores de teología católica (art. XII).

En cambio, no se reconoce un principio completo de la libertad de enseñanza el derecho a la financiación, en justicia distributiva, de las escuelas de la Iglesia. Tampoco se recoge de forma nítida y expresa otro principio de orden internacional, el derecho a dirigir las propias instituciones docentes.

Constituyendo un desarrollo de un precepto constitucional, el acuerdo no sólo se mantiene dentro del marco constitucional, sino que además se queda por debajo de lo que aquel en buena lógica podría permitir. Se habló, al parecer, con los partidos políticos de un derecho de financiación, pero ésta, caso de admitirla el PSOE, habría de estar sometida a la imposición de la autogestión. Con lo que de nada serviría aquella si en virtud de ésta los centros escolares de la Iglesia se encontrarán con la imposición de un ideario contrario al propuesto por el centro al ser creado por las entidades eclesiales. De aceptar dicha condición sería venderse por un plato de lentejas.

2.1. Como consecuencia de la garantía de la enseñanza de la religión. "Los planes educativos en los niveles de educación preescolar de Educación General Básica (EGB) y de Bachillerato Unificado y Polivalente (BUP) y grados de Formación Profesional correspondientes a los alumnos de las mismas edades, incluirán la enseñanza de la religión católica en todos los centros de educación, en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales.

Por respeto a la libertad de conciencia, dicha enseñanza no tendrá carácter obligatorio para los alumnos. Se garantiza, sin embargo, el derecho a recibirla.

Las autoridades académicas adoptarán las medidas oportunas para que el hecho de recibir o no recibir la enseñanza religiosa no suponga discriminación alguna en la actividad escolar". (art. II p. 123 2.3).

La enseñanza se complementará con otras actividades de formación y asistencia religiosa (Art. II p. 4): "En los niveles de enseñanza mencionados, las autoridades académicas correspondientes permitirán que la jerarquía eclesiástica establezca, en las condiciones concretas que con ella se convenga, otras actividades complementarias de formación y asistencia religiosa".

Dado su carácter peculiar, como preparación al magisterio, en las Escuelas Universitarias de formación del Profesorado de Enseñanza de la Religión General Básica, la enseñanza de la Religión y la Pedagogía de la religión tendrá, si bien con carácter voluntario, la categoría de disciplina fundamental.

En los Centros universitarios públicos se podrán organizar cursos voluntarios de enseñanza y otras actividades religiosas (art. V).

El Profesorado estará constituido para los niveles no universitarios por "personas, que para cada año escolar sean designadas por la autoridad académica entre aquellas que el ordinario diocesano proponga para ejercer esta enseñanza" (art. III).

2.2. Respecto a las escuelas privadas, centros docentes no universitarios, de la Iglesia, en realidad nada se conviene, pues lo convenido en el art. X no es más que una remisión a la buena voluntad del Estado en su futura legislación. Estará, pues, siempre pendiente de la interpretación, benigna menos, que el gobierno de turno dé a la aplicación de la Constitución (art. 27).

¿Cómo quedará el Estatuto de los centros docentes (Ley Orgánica 5/1980, de 19 de junio) y la nombrada Ley de financiación de Centros? Es el gobierno socialista quien ahora tiene la palabra.

La realidad, empero, sigue adelante y es la siguiente:

NUMERO DE CENTROS EDUCATIVOS CATOLICOS, POR SECTORES DE EDUCACION

Educación Preescolar	2 393
Educación General Básica E. G. B.	2 624
B. U. P. y C. O. U.	804
Formación Profesional	471
Colegios con Educación Especial	130
	159

NUMERO TOTAL DE ALUMNOS DE LOS CENTROS CATOLICOS, POR SECTORES DE EDUCACION

Sectores de Educación	Centros de la Iglesia	Centros de Colaboración	Total
Educación Preescolar...			285 233
E. G. B. 1ª Etapa	734 493	54 503	788 996
E. G. B. 2ª Etapa	467 419	33 867	501 286
TOTAL E. G. B.	1 201 912	88 370	1 290 282
B. U. P.	193 927	5 128	199 055
C. O. U.	33 105	869	33 974
TOTAL B. U. P. y C. O. U.	227 032	5 997	233 029
F. P. 1 Grado (y Adap)			80 313
F. P. 2 Grado			24 235
TOTAL FORMACION PROFESIONAL			104 548

2.3. Respecto a las Universidades de la Iglesia, con todo hay una matización que hacer. Una primera, que su status actual es convenido, pues en virtud del artículo X se les reconoce su estatuto jurídico expresado por el Convenio precedente del 5 de abril de 1962.

A su amparo existen hoy cuatro Universidades, a saber, las de Navarra, Deusto, Pontificia de Salamanca y Pontificia "Comillas" de Madrid, contando un profesorado aproximado de 1.560 y con un alumnado de 18.561 (referidos al curso 1977/78).

En el conjunto de estas cuatro Universidades existen los siguientes Centros de Estudio de ciencias no eclesiásticas:

1. Facultades:

- de Derecho: 3 (Navarra, Deusto, Comillas).
- de Medicina: 1 (Navarra).

-de Filosofía y CC. de la Educación: 4 (Navarra, Deusto, Salamanca, Comillas. Todas ellas tienen como secciones o desdobladas en Facultades propias, Filosofía, Psicología y Ciencias de la Educación).

- De Filosofía y Letras:
- Divisiones de Filosofía: 2 (Navarra y Deusto).
- Divisiones de Geografía e H.: 2 (Navarra y Deusto)

- de Filología Bíblica Trilingüe: 1 (Salamanca)
- de Ciencias: 1 (Navarra con Divisiones de Biología y Física)
- de Farmacia: 1 (Navarra)
- de Ciencias Económicas y Empresariales: 2 (Deusto y Comillas)
- de Ciencias Políticas y Sociología: 2 (Deusto y Salamanca)
- de Informática: 1 (Deusto)
- de Ciencias de la Información: 1 (Navarra).

2. Escuelas Técnicas Superiores:

- de Ingenieros Industriales: 2 (Navarra, Comillas)
- de Arquitectura: 1 (Navarra)

3. Escuelas Universitarias:

- de Formación del Profesorado de E. G. T.: 1 (Salamanca)
- de Ingeniería Técnica Industrial: 2 (Navarra, Deusto)
- de Enfermería: 1 (Navarra).

4. Institutos de Investigación y Enseñanza:

- de Ciencias de la Educación:
- 4 (Navarra, Deusto, Salamanca, Comillas -este último adscrito-)
- de Estudios Superiores de la Empresa: 2 (Navarra, Deusto).

Sin embargo no todos los Centros citados tienen el mismo estatuto jurídico, aun cuando estén acogidos al mismo Convenio de 1962, pues éste prevé tres sistemas distintos: El 1 es el de reconocimiento pleno (art. 5) en el que el control del Estado se ejerce mediante la exigencia de que al menos el 75% del profesorado

provenza del profesorado numerario de las Universidades del Estado. El 2º es el reconocimiento semipleno en el que el control del Estado se ejerce mediante exámenes finales de convalidación ante tribunal mixto presidido por un representante del Ministerio de Educación y Ciencia. El 3º es el sistema de reconocimiento por incorporación del centro de Iglesia a la respectiva Universidad del Estado donde aquel se encuentra sito. En realidad debe hablarse con propiedad no de tres, sino de dos sistemas de reconocimiento, pues el tercero no pasa de constituir una inserción total del centro no estatal en la universidad estatal. Pues bien, ni las cuatro Universidades mencionadas ni sus centros todos han podido acogerse al sistema 1 por no alcanzar todos los requisitos exigidos por el Estado, ni siquiera la Universidad de Navarra, acogida al sistema 1, lo ha logrado para todos y cada uno de sus centros superiores.

3. El Sistema de Dotación de la Iglesia

Es aquí —en el Acuerdo de 3 de enero de 1979 con la Santa Sede sobre asuntos Económicos— donde se da quizás lo más novedoso, al menos por lo que se refiere al plano del derecho, que todavía no al del hecho, del conjunto de los cinco Acuerdos.

Se pretende con él inducir una completa revisión del sistema de dotación tal como había quedado fraguado en el Concordato de 1953 completado por los Convenios de 16 de julio y 8 de diciembre de 1946 con la Santa Sede.

El fundamento que lo justifica en el nuevo Estado no confesional es, de un lado, el reconocimiento del Estado de las Obligaciones jurídicas contraídas en el pasado y, de otro, la aportación social de la Iglesia en pro de los miembros de la comunidad política.

El sistema de financiación de la Iglesia, tal como aparece en el Acuerdo Económico, se le asienta en tres pilares: primero, los recursos propios de la Iglesia, obtenidos de una u otra forma legítima (art. I), segundo la aportación estatal (art. II) y el tercero el régimen tributario especial de los bienes eclesiásticos (art. III al V). Nos fijaremos exclusivamente en el segundo, como más novedoso y original.

En materia tan compleja, cual es el sistema de dotación estatal en curso, ni se intenta su implantación inmediata, ni se quiere prescindir

de un sano realismo. Partiendo de éste, es por lo que se arbitran sucesivos períodos en orden a dicha implantación. De ahí la necesidad de que en el Acuerdo se hagan constar con claridad las actitudes de la Iglesia y del Estado como la fijación cuidada de dichos períodos.

En cuanto a las actitudes, se reafirma, por parte de la Iglesia su propósito de llegar a una autofinanciación mediante recursos propios suficientes para atender a sus necesidades (art. II. 5) y, por parte del Estado, su compromiso de colaborar con la Iglesia católica en la consecución de su adecuado sostenimiento (art. II. 1).

En cuanto a los períodos se prevén tres como previos al logro del propósito eclesial de autofinanciación, siendo el segundo donde se encuentra la novedad del sistema español acordado. Pero, nótese bien, no son períodos que están necesariamente sometidos a plazos preclusivos, como erróneamente a veces se ha interpretado. Helos aquí:

1er. período que llamaremos de "dotación presupuestaria", consiste en la aportación directa de una cantidad global y única del presupuesto del Estado. Queda así establecido en el art. II. 4:

"En tanto no se aplique el nuevo sistema, el Estado consignará en sus Presupuestos Generales la adecuada dotación a la Iglesia Católica, con carácter global y único, que será actualizada anualmente".

El plazo fijo es de 3 años, sin que esto signifique que haya de pasarse automáticamente al siguiente período.

2º período que llamaremos "sistema mixto" consiste en la aplicación simultánea de la "dotación presupuestaria" y de la incipiente "asignación tributaria". En efecto: "durante el proceso de sustitución que se llevará a cabo en el plazo de tres años, la dotación presupuestaria recibida por la Iglesia Católica" (art. II 4 párrafo segundo).

En otros términos, previéndose por ambas Altas partes la dificultad de la instauración del nuevo, se arbitra que, conforme y en la medida en que éste se introduzca y crezca, vaya saliendo y decreciendo el antiguo.

3er. período que llamaremos de "asignación tributaria" consiste en la afectación de un porcentaje del impuesto general a la Iglesia permitida a la libre voluntad del contribuyente. Intervienen, pues dos voluntades: de un lado, la general del Estado que establece la cuantía de la imposición general y obligatoria para todo ciudadano español y además la fijación de un porcentaje de esa cuantía obligatoria para que pueda afectarse a favor de la Iglesia católica; y de otro, la voluntad particular del contribuyente declarando que dicho porcentaje afectado se destine a la Iglesia católica. Nótese el cuidadoso esmero con que se introduce el sistema de asignación tributaria en el art. II 2.:

"Trascurridos tres ejercicios completos desde la firma de este acuerdo, el Estado podrá asignar a la Iglesia Católica un porcentaje del acuerdo, el Estado podrá asignar a la Iglesia Católica un porcentaje del rendimiento de la imposición sobre la renta o el patrimonio neto u otra de carácter personal, por el procedimiento técnicamente más adecuado. Para ello, será preciso que cada contribuyente manifieste expresamente en la declaración respectiva su voluntad acerca del destino de la parte afectada. En ausencia de tal declaración, la cantidad correspondiente se destinará a otros fines".

Tras los tres períodos vendrá la meta (al que impropriamente podríamos llamar 4º y último período). Y para ésta también se "acuerda que se acordará un acuerdo". En efecto, el art. II.:

"Cuando fuera conseguido este propósito, ambas partes se pondrán de acuerdo para sustituir los sistemas de colaboración financiera expresada en los párrafos anteriores de este artículo por otros campos y formas de colaboración económica entre la Iglesia católica y el Estado".

Si del derecho pasamos al hecho, todavía no hemos pasado al segundo. Estamos todavía en el primer período de "dotación presupuestaria". Y esto es así, porque al presente tiene vigencia el presupuesto estatal de 1982, que como los anteriores se establecen para un bienio. Su montante asciende a 9.323.731.000. En él no se incluyen las partidas asignadas al Vicariato Castrense (que opera dentro del presupuesto del Ministerio de Defensa) ni a los capellanes de Instituciones Penitenciarias (que operan en el Ministerio de Justicia), ni las retribuciones de los profesores de Religión en las Escuelas Públicas. (que operan en el presupuesto del Ministerio de Educación y Ciencia).

Tan importante resulta ya la cantidad asignada y la complejidad administrativa de la misma, que ha exigido, por parte del Estado, una comprobación justificativa y, por parte de la Iglesia, una nueva Ordenación Económica. Prescindiendo de ésta -nos llevaría demasiado lejos- en el Convenio (Protocolo final n. 1) se fijan las modalidades de asignación así como el plazo y la Memoria para la dotación presupuestaria de la siguiente manera:

"La dotación global en los Presupuestos Generales del Estado se fijará cada año, tanto durante el plazo exclusivo de tal ayuda como durante el período de aplicación simultánea del sistema previsto en el artículo 2, apartado 2, de este Acuerdo, mediante la aplicación de los criterios de cuantificación que inspiren los correspondientes Presupuestos Generales del Estado, congruentes con los fines a que destine la Iglesia los recursos recibidos del Estado en consideración a la Memoria a que se refiere el párrafo siguiente.

La aplicación de los fondos, proyectada y realizada por la Iglesia dentro del conjunto de sus necesidades, de las cantidades a incluir en el Presupuesto o recibidas del Estado en el año anterior, se describirá en la Memoria que a efectos de la aportación mencionada se presentará anualmente".

Con tal regulación se quiere asegurar a la vez una doble garantía, la del cumplimiento del compromiso de colaboración por parte del Estado y la del cumplimiento de los fines de la cantidad recibida por la Iglesia.

4. La participación de la Iglesia en la Radio-Televisión

Es en el Acuerdo docente del 3 de enero de 1979 donde se incluye la regulación de los "Medios de comunicación social" aun cuando en la fórmula demasiado parca. La razón está en constituir éstos la "otra escuela" tal como se especifica en el Preámbulo:

"Los llamados medios de masas se han convertido en escuela eficaz de conocimientos, criterios y costumbres. Por tanto, deben aplicarse, en la ordenación jurídica de tales medios, los mismos principios de libertad religiosa e igualdad sin privilegios que Iglesia y Estado profesan en materia de enseñanza".

Ha de notarse, no obstante, que el fundamento último arranca de la propia Constitución (art. 20 al determinar que "garantizará el acceso a dichos medios de los grupos sociales y políticos más significativos". Al desarrollarla, dispone la "Ley 4/1980, de 10 de enero, de Estatuto de la Radio y la Televisión" que dentro de sus fines se incluyen los "religiosos" (art. 1 n. 3 y 4) así como entre los principios se enumera "el respeto al pluralismo político, religioso, social, cultural y lingüístico" (art. 4 c).

¿Cómo queda en concreto la regulación? Dado el carácter general con que ésta se trata en un solo artículo, el XIV del Acuerdo, no cabe más que un enunciado genérico de principios y el compromiso de regulación particularizada mediante Acuerdo con la Conferencia Episcopal. Establécese:

"Salvaguardando los derechos de libertad religiosa y de expresión el Estado velará para que sean respetados en sus medios de comunicación social los sentimientos de los católicos y establecerá los correspondientes acuerdos sobre estas materias con la Conferencia Episcopal Española".

Los principios son los genéricos de libertad de expresión e igualdad sin privilegios, los específicos de libertad religiosa y de respeto a los sentimientos de los católicos así el de aplicación análoga de los principios relativos a la enseñanza.

Partiendo de ellos, el Estado asume una doble obligación, para con la Iglesia Católica, la de velar por dicho respeto y la de ordenar la materia mediante Acuerdos con la Conferencia Episcopal Española.

La ausencia de una regulación aplicadora tanto de la Constitución como del Acuerdo Docente se hacía ya hasta de derechos legítimos.

—En televisión, la presencia de lo religioso había pasado en los últimos tiempos casi a desaparecer. De 553 horas el año 1973 a 69 en 1979.

—En radio, los datos de 1979, indican que, a nivel nacional, sólo existen un programa diario (a la intempestiva hora de las 6 de la mañana) y la transmisión semanal de la Santa Misa.

(E. GOROSTIZAGA, "Lo religioso en la radio-televisión" El Ciervo, 1980, p. 13ss).

Sólo, tras laboriosas gestiones y dilaciones, el Consejo de Administración del ente público RTVE aprobó en su reunión del 28 de julio de 1981 el documento "Principios básicos y líneas generales de la programación de los medios dependientes del ente público RTVE, en uno de cuyos apartados, consagrado a los programas religiosos, se constataba:

"por una parte, la comparación internacional permite valorar como escaso, en términos absolutos, el tiempo actualmente concedido por TVE a la programación de este carácter. Por otra parte, la apertura de la programación de los medios a la libertad religiosa supone la presencia de otras confesiones diferentes de la católica en espacios diferenciados y asignando con base al peso social (número de fieles) de cada confesión la proporción del tiempo de antena".

—Por fin, tras un año de espera, se llegó más tarde al "Acuerdo sobre programación religiosa" que fue aprobado por el Consejo de Administración del ente RTVE en su reunión del 7 de septiembre de 1982. Era el fruto de las conversaciones entre la Dirección General de RTVE (entonces dirigida por E. Nasarre) y representantes de la Conferencia Episcopal Española (presididos por Mons. Montero). Normas fundamentales son la garantía de la identidad confesional de las emisiones religiosas, (n. 4 d) la apertura a modos de presencia de las otras confesiones religiosas (n. 4/6) y en concreto para la Iglesia católica, la fijación de una programación religiosa (n. 1) tal como queda formulada en el documento anejo:

"TVE: PRIMERA CADENA

Domingo, 10,30 a 11,30: El día del señor. Retransmisión en directo de la Santa Misa, precedida de un preámbulo (un cuarto de hora) dedicado a preparar la celebración mediante la visualización de elementos artísticos, monumentales, históricos, tradicionales o ambientales.

Lunes, 20 a 20,30: Pueblo de Dios. Magazine semanal. El pulso y la vida de la Iglesia Católica a través de los acontecimientos actuales presentados en reportajes, entrevistas, filmaciones, presentación de libros y personajes con una inspiración ecuménica.

Viernes (cinco minutos tras las "Últimas Noticias"): Palabra de vida. Espacio de reflexión. Una invitación al compromiso y a la trascendencia desde la novedad y la urgencia del Evangelio, presentado por personas con calidad de maestros o testigos de la fe.

TVE: SEGUNDA CADENA

Veinte minutos semanales: Últimas preguntas. Programa de debate sobre el hecho religioso. Cuestiones fronterizas entre la fe y la ciencia o la cultura, abordando los grandes interrogantes de hoy.

Notas:

1. Los títulos de los programas son provisionales.
2. Los horarios que se señalan pueden adaptarse a la programación que se adopte en cada trimestre".

Unas observaciones finales. Se comprenden aquí los "Medios de Comunicación Social", cuyo titular o gestor es el Estado; no aquellos cuyos titulares o gestores sean privados.

Tampoco se comprenden, sino que quedan fuera dos áreas importantísimas: los "Medios de Comunicación Social", cuyos titulares o gestores sean o bien la Iglesia misma o bien las personas privadas. Mientras dicha titularidad privada o eclesial es importante en la radiofonía, todavía es inexistente en la televisión a pesar de una reciente sentencia del Tribunal Constitucional favorable a la televisión privada.

5. EL VICARIATO CASTRENSE

Continuando la trayectoria precedente de España como la común de otros estados, el Estado español mantiene el Vicariato castrense y lo regula mediante Acuerdo específico con la S. Sede, el 3 de enero de 1979 "sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el servicio militar de clérigos y religiosos".

De ahí que no tengan especial resalte sus disposiciones ni siquiera con relación al régimen anterior, fijado por el Convenio de 7 de abril de 1950, sobre la Jurisdicción Castrense y asistencia religiosa de las Fuerzas Armadas. Notamos sin embargo alguna.

En cuanto a su **aspecto formal**, se regulan dos temas: primero, la constitución del Vicariato y segunda la forma de cumplimiento del servicio militar de clérigos y religiosos.

Al Vicariato se le define claramente como "diócesis personal no territorial", con una serie de consecuencias que aun están por deducir (p. e. ¿con derecho a seminario y Tribunal propios?). Queda configurado de la siguiente manera:

"El Vicariato castrense, que es una diócesis personal, no territorial, consta de:

- A) Un arzobispo, vicario general, con su propia curia que estará integrada por:
 - 1) Un provicario general para todas las Fuerzas Armadas, con facultades de vicario general.
 - 2) Un secretario general
 - 3) Un vicesecretario
 - 4) Un delegado de Formación permanente del Clero y
 - 5) Un delegado de Pastoral
- B) Además contará con la cooperación de:
 - 1) Los vicarios episcopales correspondientes
 - 2) Los capellanes castrenses como párrocos personales".

Nada menos que de "infausta" califica el Prof. ICSTAZA la redacción de dicho artículo.

Como peculiar merece calificarse la forma de nombramiento del (arzobispo) Vicario General Castrense por contar con el precedente privilegio de presentación inaugurado por el Convenio de 1941 y mantenido por el Concordato de 1953. Dispónese así en el art. III del Acuerdo Castrense de 1979:

"La provisión del Vicariato General Castrense se hará de conformidad con el artículo 1,3 del Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado español de 18 de julio de 1976, mediante la propuesta de una terna de nombres, formada de común acuerdo entre la Nunciatura Apostólica y el Ministro de Asuntos Exteriores y sometida a la aprobación de la Santa Sede".

Respecto a los clérigos/religiosos y aspirantes al sacerdocio/religión, en principio se les somete al derecho común por lo que, de un lado, se les suprime el privilegio de exención que les pudiera pero, de otro, se les garantizan los beneficios de derecho común.

"Los seminaristas, postulantes y novicios podrán acogerse a los beneficios comunes de prórrogas anuales por razón de sus estudios específicos o por otras causas admitidas en la legislación vigente, así como a cualesquiera otros beneficios que se establezcan con carácter general". (Art. 5.1 de Acuerdo Castrense).

A los ya presbíteros se les aplican normas análogas a las de otras profesiones como los médicos o bien misiones específicas de su ministerio o bien, al menos, exclusión de las que resulten incompatibles con el mismo.

"A los que ya sean presbíteros se les podrán encomendar funciones específicas de su ministerio, para lo cual recibirán las facultades correspondientes del vicario general castrense. A los presbíteros a quienes no se encomienden las referidas funciones específicas y a los diáconos y religiosos profesos no sacerdotes se les asignará misiones que no sean incompatibles con su estado, de conformidad con el derecho Canónico". (Arts. 2 y 3 de Ac. Castrense).

Sin salirse del derecho común, se les podrá aplicar a los clérigos/religiosos lo que por ley general se establezca a la objeción de conciencia. En efecto, "se podrá considerar, de acuerdo con lo que establezca la ley, como prestación social, sustitutoria de las obligaciones específicas del servicio militar, la de quienes durante un período de tres años, bajo la dependencia de la jerarquía eclesial, se consagren al apostolado como presbíteros, diáconos o religiosos profesos en territorios de misión o como capellanes de emigrantes". (Art. 4 de Ac. Castrense).

Digamos que se les aplica de forma anticipada una disposición que llegará a recibir la categoría misma de derecho Común.

IV.- VALORACION FINAL

El sistema jurídico español de relaciones Iglesia-Estado se puede valorar desde una perspectiva general de conjunto como desde una perspectiva particular de cada una de las materias implicadas.

1. Valoración final

1.1 Desde una perspectiva general, el sistema vigente de aconfesionalidad con cooperación no puede menos de ser enjuiciada de forma positiva. Constituye una solución, aceptada por todos, a un problema que tan duramente enfrentó a los españoles durante el período del Constitucionalismo. Ya sólo el evitar el enfrentamiento supone lo mismo en gobernantes que en los gobernados una madurez política.

No se olvide que fue la cuestión religiosa, sin ser, por supuesto, la única— la más discutida en las Constituyentes de la II República y la que más motivó la lucha entre las dos Españas.

Más aún, con la forma con que es instaurado el sistema español de aconfesionalidad, se da una plena ganancia con los ordenamientos jurídicos de los miembros del Consejo de Europa, entre los que se cuenta España.

De ahí que no dudemos de calificarlo, como en los sistemas homólogos de Alemania, Francia, Benelux... de "separación coordinada". Es como reconocimiento de una de las fuerzas sociales vivas dentro del Estado y autónomas ante el mismo con los que se quiere establecer relaciones de cooperación.

Y hablando de cooperación, se da, a nuestro entender, un paso más, se introduce, al menos como principio general, el régimen de "acuerdos de cooperación" cual forma e instrumento de regulación en el amplio campo del ejercicio de libertad por parte de las Iglesias y Comunidades religiosas. Significa nada menos que llevar la cooperación incluso a la misma forma normativa de plasmarla.

Así se ha aplicado a la Iglesia Católica, así está en vías de aplicarse a las Confesiones evangélicas y a las Comunidades Judías.

Con referencia a la Iglesia Católica, está expresamente previsto como instrumento de desarrollo normativo de las cláusulas concordadas en los acuerdos, el instrumento de los "Acuerdos de cooperación" a nivel de Conferencia Episcopal. De ahí las remisiones que en éstos se hace al "común acuerdo", a los "convenios entre Conferencia Episcopal y Administración". Así en el Acuerdo Docente,

para la dotación del profesorado de religión (art. VII); para la convalidación de estudios (art. XI); para los medios de comunicación social (art. XIV); para la defensa del patrimonio histórico-artístico (art. XV); en el acuerdo económico, para la tributación (Protocolo Adicional) etc...

1.2 De la valoración de conjunto pasemos ahora a la particularizada de las principales materias atinentes a la Iglesia y al Estado en España.

La regulación del **matrimonio sacramental** tal como se contiene en el acuerdo judicial, por un lado, se le reconoció efectos civiles; por otro, se le dejó puerta abierta a una ley sobre divorcio, que posteriormente sobrevino. ¿Se ha dado una conjunción entre ambas normas?

Una conjunción adecuada resulta ya de entrada, imposible: pues se parte de dos supuesto distintos, el de la indisolubilidad y el de la disolubilidad. Además, el reconocimiento no se extiende a "todos" ni a los "plenos" efectos civiles. Pero ¿se da al menos la conjunción posible desde las normas ya convenidas y desde la tradición vigente en España?

La posible inadecuación sólo puede arrancar de la lesión de normas superiores por otras inferiores y/o por incorrecta aplicación de las mismas. Donde sí ilustres civilistas y iuspublicistas han encontrado una inadecuación que podría recurrirse de inconstitucionalidad ante el Tribunal Constitucional es en el modo como es tratado el matrimonio sacramental en la Ley de Divorcio.

"La Ley —según el parecer de S. G. Carvajal, ha sustituido el **matrimonio canónico optativo**, llamado a producir efectos civiles según el Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede, por el **matrimonio civil obligatorio**, una de cuyas formas, reguladas por el Estado, puede ser religiosa.

La Ley cambia esencialmente lo establecido por dicho Acuerdo, ya que lo que en realidad se ofrece es un matrimonio civil, único y obligatorio, regulado todo él por el código Civil —en cuanto a la capacidad, impedimentos, consentimiento e incluso forma— aunque, por lo que a la pura forma se refiere, admite la posibilidad de que el

matrimonio se contraiga "en la forma religiosa legalmente prevista" (art. 49,2).

Esa "forma religiosa" sería sin duda —tratándose de la Iglesia católica— la establecida materialmente en el Derecho canónico, pero aún así, no sería la prevista en el Derecho de la Iglesia formal e indisolublemente unida a las restantes normas sobre capacidad y consentimiento de los cónyuges. El ministro católico sería el funcionario del Estado para ese caso concreto. Así se viene a reconocer en el artículo 73 del Proyecto, cuando se afirma que "es nulo (el matrimonio) **cualquiera que sea la forma de su celebración**... 3º El que contraiga sin la intervención del Juez o **funcionario** ante quien deba celebrarse, o sin la de los testigos". ¿Qué habría que decir, por otra parte en los casos de forma canónica extraordinaria, prevista en el canon 1098, en la que no asiste el ministro o "funcionario", sino sólo los testigos? ¿Sería nulo, precisamente por defecto de forma, un matrimonio contraído en forma perfectamente válida según la legislación canónica? Ni siquiera podría ser declarado nulo, por defecto de forma, un matrimonio contraído por una inválida y solo aparente forma religiosa "si uno de los cónyuges lo contrajo de buena fe" (cfr. art. 78 de la Ley).

De todo ello se deduce que la Ley no sólo no respeta el matrimonio canónico, sino que ni siquiera acepta la verdadera forma canónica, estableciendo unilateralmente una forma que llama religiosa —creando la cosiguiente confusión en el pueblo— y que en realidad es puramente civil, aunque tomando elementos materiales de la legislación de la Iglesia".

Se impone, pues, una solución acordada a tan relevante cuestión de inconstitucionalidad. Por ello, constituye una de la cuestiones puestas en manos de la "Comisión mixta Iglesia-Estado" a la que constantemente se ha ido dando largas.

En el complejo y amplio campo de la **enseñanza**, la realidad y la expectativa no se mueven por igual. La enseñanza de la religión, tanto en el Acuerdo Docente como en la normativa estatal que lo desarrolla queda en principio resuelto satisfactoriamente. Lo es también en su aplicación.

Pero en este se notan desajustes que pueden llegar, si no se remedian a tiempo, a ser graves. El problema no está en la recusación

de los maestros a impartir la enseñanza religiosa, pues está prevista en el Acuerdo docente. Tampoco en la falta de "docentes canónicamente idóneos", que han de proveer los obispos. Está en su entrada "oficial" para su ejercicio en la escuela. Unas veces, falta la necesaria retribución para que por entero puedan dedicarse a enseñar la religión, —y no se arbitran los medios conducentes. Otras porque los directores de las escuelas dificultan o se oponen a la admisión de docentes que no cuenten con todos los requisitos exigidos al máximo detalle.

Pero es sobre todo en las escuelas de la Iglesia donde se centra actualmente el problema mayor que se puede presentar en un doble frente: en el del Estatuto de Centros Escolares y en el de la financiación de los mismos. En el de Estatuto, pues si bien establecido con el rango de Ley orgánica y confirmado en su constitucionalidad por el Tribunal Constitucional, sin embargo, dada la mayoría absoluta de que goza el actual gobierno (PSOE) podría en absoluto ser derogado y subrogado por otra ley distinta. Y esto es importante para el mantenimiento de la propia identidad, y aún para el desmantelamiento de la escuela de las escuelas de Iglesia.

Pero el frente que todavía se encuentra sin la correspondiente ley orgánica es el relativo a la **financiación de la escuela primaria**, y, en parte, de la secundaria en cuanto a que debe ser gratuita. Si la financiación "proporcional" del Estado se elimina, prácticamente se verán obligadas las escuelas de la Iglesia, unas a cerrar, otras a restringirse a clases mejor dotadas. E incluso, aún dándose la correspondiente dotación, siempre quedaría el grave temor de que la concesión del reembolso de los gastos le haga depender de un estrecho control académico, aparte del económico —siendo éste como es lógico— y de una imposición de forma de actuación y de participación en las decisiones de dichas escuelas.

Es una de las leyes que se encuentran en tramitación ante las Cortes como proyecto de Ley (LODE).

A agravarlo viene el ejemplo francés de Mitterrand con sus últimas disposiciones encaminadas a dar remate a uno de los puntos del programa común de la izquierda que se orientan, como meta final, a la nacionalización de la enseñanza.

Pero es sobre todo en el campo de la **Universidad**, donde las de la Iglesia se encuentran más desprotegidas en orden a su

subsistencia. La ayuda era proporcionalmente mínima y se silenció en la LRU con el peligro de llegar a ser nula.

En los **Medios de Comunicación Social**, mientras en la Radio se mantienen más o menos bien las cadenas de la Iglesia al lado de otras cadenas fuertes de titularidad privada en continua expansión, en la televisión, (tal como señalamos,) existe el acuerdo administrativo reseñado arriba. Pero nótese que, si se llama acuerdo, formalmente no lo es. Es un acuerdo interno del Ente RTV española, al que han precedido conversaciones, contactos y acuerdos previos. Pero formalmente es una decisión de sólo el Ente de RTVE. ¿Se mantendrá así? No está de más recordar que los miembros del partido hoy gobernante se abstuvieron de votarlo.

El ámbito de la **Beneficencia y asistencia sanitaria** está todavía por regular de forma conjunta y completa por sucesivas leyes. La ley sobre **Fundaciones**; aún articulada en proyecto continúa aparcada desde que el antiguo ministro de Justicia de UCD y hoy pasado al PSOE la dejó aparcada. No obstante se tenía preparado un Real Decreto relativo a las **Fundaciones religiosas**, que fue incluso favorablemente dictaminado por el Consejo de Estado a petición del Gobierno. Pero —¡casualidad!— llegó con retraso al gobierno cuando éste se encontraba en el período de transición. El articulado fue elaborado por los miembros de la Comisión mixta Iglesia - Estado. ¿Llegará a convertirse en Real Decreto?

2. Tendencias de desarrollo y perspectivas de futuro

Cuando hay a la vez continuidad de régimen y de gobierno, se conocen las tendencias y se puede predecir el futuro de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Pero cuando se introduce una variable, la del Gobierno, y ésta se presenta ciertamente ambigua, resulta difícil, por no decir aventurado, cualquier predicción con cierta garantía de precisión.

Las raíces de la incertidumbre arrancan de la ideología del partido en el poder, expresada en las actas del último Congreso del Partido Socialista, y de las manifestaciones contenidas a la vez que cuidadosamente seleccionadas en los programas electorales. ¿Cuál de ambas corrientes ideológicas es la que de hecho va a prevalecer?

Por de pronto, una de las conclusiones de dicho Congreso se encuentra ya en forma de Proyecto de Ley ante el Congreso de Diputados, el de la despenalización del aborto. Y con carácter de urgencia —nótese— a los pocos días del mensaje del Presidente del Gobierno insistiendo en la necesidad de una "ética" para la vida social, y después de haberse evitado cualquier acentuación sobre el tema en la campaña electoral.

Si a una ley de contenido y finalidad tan opuestos a la concepción cristiana de la vida se le da prioridad y carácter de urgencia, ¿no se irá haciendo lo mismo en otros temas tan importantes como la enseñanza, la beneficencia y asistencia social, y los medios de comunicación social?

Desde la perspectiva eclesial, representada por la Conferencia Episcopal, nos encontramos con dos declaraciones suyas en dos momentos decisivos bien recientes: una relativa a las elecciones y otra relativa al aborto.

En la primera era clara su actitud de respetar por entero a la consulta electoral y por asumir las consecuencias del mismo.

En la segunda, se manifestaban dos actitudes. Una primera, de rechazo moral al proyecto de ley de despenalización y otra, de colaboración. "Al término de estas reflexiones, y frente a la gravedad de la situación que plantea la proyectada reforma del Código Penal, exhortamos a los católicos a una aceptación sincera y unánime que acepte con coherencia las consecuencias concretas de su fe, expresando su desacuerdo, como lo hacemos nosotros con la ley que se pretende introducir, valiéndose para ello de los recursos legales que autoriza la Constitución y con el respeto que imponen el espíritu cívico y la ley del evangelio, así como negando su colaboración a toda clase de prácticas abortivas".

No deja de reflejarse un cierto "desencanto", ante unas esperanzas que parecían fundadas en el cambio que se presentaba más social y más moralizante en la conducta social.

Si ciertas son las incertidumbres apuntadas, también es verdad que son no menos ciertas —mucho más, claro— las certidumbres reflejadas en los preceptos constitucionales.

Una primera es el énfasis de garantía que quiere darse a todos los derechos fundamentales, y, en concreto, al de la libertad religiosa. Énfasis que comprende cuatro niveles de garantía, que van desde la reserva de ley, (que en virtud del artículo 81 de la Constitución tendrá que ser Ley Orgánica), y del recurso de inconstitucionalidad, al recurso de amparo judicial ante los tribunales ordinarios (Const. art. 53) y el recurso del amparo ante el Tribunal Constitucional (Const. art. 56,1 y Ley Orgánica de Libertad Religiosa, art. 4).

Una segunda garantía es la del ordenamiento internacional, en especial el de Europa Occidental, al que España en su nueva andadura constitucional ha querido de grado adherirse, y al que de manera expresa se remite la Constitución en su artículo 10,2, tan detenidamente discutido en el Congreso en orden a la interpretación de los derechos y libertades fundamentales. Lo que significa ahora para España la vía abierta para recurrir en su caso a la Comisión y Tribunal europeos.

Ya en el orden social, la comunidad eclesial va adquiriendo conciencia de que, si no privilegios, tampoco puede poner su esperanza en las palabras cambiantes de los partidos. Se manifestó antes con ocasión de la Ley sobre el divorcio con el partido UCD en el poder. Se evidenció ahora con la ley del aborto del nuevo Gobierno.

Conciencia que implica el tener que prepararse la Iglesia o hacerse valer y defenderse con sus medios como lo supo hacer, si bien fuera de modo transitorio, con la visita del Romano Pontífice. Es en la sociedad plural y demócrata donde tiene que actuar y fortalecerse la comunidad de creyentes, con fuerza social transformadora.

Dentro de este marco de incertidumbres políticas y de certidumbres jurídicas es donde se desarrollarán las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Esto significa que, si el espacio constitucional es tan amplio que el secretario del PC afirma que "con esta constitución podemos gobernar" se podrá dar a la misma una interpretación más favorable o más restrictiva de sus preceptos con relación a la Iglesia. Al presente, no se puede esperar otra que la restrictiva dados los componentes del partido gobernante.

Si entre luces y sombras, y siempre con voluntad de compromiso, se hizo el tránsito político en España, no dudamos que también con parecidas luces y sombras se realizará, lo esperamos, la consolidación política y la peculiar de las relaciones Iglesia -Estado.

REGLAMENTACION DE LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN ITALIA

GIANFRANCO GHIRLANDA, S. J.
Italia

1. De la unificación de Italia a los Pactos Lateranenses
 2. De los Pactos Lateranenses a la Constitución de la República
 3. De la Constitución de la República a la revisión
 4. El texto del acuerdo de revisión
- Conclusiones

Antes de entrar al tema de este informe me parece necesario hacer una introducción sobre la ambientación histórica y política tanto de los Pactos Lateranenses del 11 de febrero de 1929, que incluyen el Concordato entre el Estado Italiano y la Santa Sede, como de la revisión del Concordato que tuvo lugar recientemente el 18 de febrero de 1984.

1. De la unificación de Italia a los Pactos Lateranenses

Hay que considerar que la unidad de Italia en el período de la unificación, que en italiano se dice "Risorgimento", se realizó en una situación de conflicto abierto con el Papa en cuanto soberano de un Estado. Esto dio un carácter muy anticlerical a todo el sistema de relaciones entre el Reino de Italia y la Santa Sede.

En el momento de la unidad de Italia predominó el principio separatista entre Iglesia y Estado, principio simbolizado por la fórmula de Cavour "Iglesia libre en un Estado libre".

Esta fórmula se contraponía al art. 1º del Estatuto Albertino que Carlos Alberto había dado en 1848 para el Reino de Piemonte y Cerdeña y que luego, en el momento de la unificación, se había convertido en la Carta Constitucional del nuevo Reino de Italia. El art. 1º decía: "La Religión Católica, Apostólica y Romana es la única religión del Estado. Las demás confesiones ahora existentes se toleran conforme a las leyes". Este artículo se inspiraba en los principios confesionalistas que dominaban en el período siguiente a la Restauración, y por lo tanto, en cuanto residuo de una época anterior, estaba destinado a perder su contenido efectivo. Y así se verificó en la legislación italiana después de la unificación. Basándose en el principio de Cavour de separación entre Estado e Iglesia, con una actitud de agnosticismo y laicismo, abrogados todos los concordatos anteriores estipulados entre la Santa Sede y los varios Estados situados en el territorio italiano antes de la unificación, el Estado italiano promulgó una serie de leyes llamadas leyes separatistas. Dichas leyes estaban destinadas a garantizar la plena libertad de religión y de conciencia de todos los ciudadanos, la completa paridad de éstos y de las varias

confesiones religiosas frente al Estado, y la aconfesionalidad del Estado en sus instituciones como en sus leyes.

De esta manera el Estado italiano empezó a tratar materias que hasta aquel entonces habían sido competencia de la Iglesia como el matrimonio, las escuelas, los cementerios y la política mortuoria, las instituciones públicas de beneficencia, etc.; negó la personería jurídica a varios institutos eclesiásticos, particularmente a las asociaciones religiosas, y sometió a control la administración de los bienes eclesiásticos. De todas formas, al mismo tiempo la legislación civil y penal italiana siguió sufriendo la influencia de los principios católicos debido a la importancia que éstos tenían en la cultura y en la vida del país, de manera que, por ejemplo, nunca se admitió el divorcio.

Con la ocupación de Roma en 1870 y con su anexión al Reino de Italia, se le planteó al Estado italiano un problema desconocido a los demás Estados, el de la posición del Pontífice que ya no podía considerarse un soberano. A este respecto tuvo una gran importancia la Ley de las "garantías" ("guarentige") de 13 de mayo de 1871, llamada así porque su fin era el de garantizar al Sumo Pontífice la independencia respecto del Estado italiano en el desempeño de sus funciones de gobierno universal de la Iglesia Católica, y el de garantizar una completa libertad de organización de la Iglesia Católica en Italia a través de un régimen de completa separación entre Estado e Iglesia. Esta separación se realizó por medio de la renuncia del Reino a ejercer todo tipo de control jurisdiccional o de policía sobre los actos de los organismos eclesiásticos (abolición del *exequatur* y del *placet regio*) y sobre otras varias actividades eclesiásticas, y por medio de la renuncia, siempre por parte del Reino, a dar a la Iglesia toda protección y ayuda temporal, el así llamado "brazo secular".

Esta ley aun incluyendo todavía disposiciones de tipo jurisdiccionalista, —particularmente en materia de beneficios y de bienes eclesiásticos contra el principio de la total separación entre Estado e Iglesia—, daba algunos privilegios al Pontífice. Dicha ley no fue bien acogida ni por los más fanáticos anticlericales, ni por el Pontífice y el clero, pues se trataba de una ley italiana dada unilateralmente para reglamentar la posición del Pontífice en el estado italiano, y no de un Concordato.

Más numerosas e importantes fueron, en cambio, las así llamadas leyes jurisdiccionalistas que el Estado italiano dio en ese mismo período. Tales leyes se basaban en el principio de Luzzati: "Iglesia libre en un Estado soberano", es decir en el principio de la autocrática soberanía estatal respecto de las confesiones religiosas y de la Iglesia Católica. Aún más, precisamente en lo que se refería a la Iglesia Católica, la legislación italiana era particularmente discriminatoria y restrictiva, hasta llegar a la expulsión de algunas Ordenes y Congregaciones religiosas y a la supresión de la personería jurídica de todas las demás, a la limitación de la capacidad civil y política de los eclesiásticos, a la negación del derecho de asociación, a la expropiación de los bienes eclesiásticos, a la general supresión de todas las entidades eclesiásticas que no tuvieran poderes de gobierno eclesiástico o cura de las almas (1).

Este fuerte contraste entre el gobierno italiano y la Santa Sede después de la primera guerra mundial se atenuó mucho, ya sea en la conciencia de los italianos, ya en el Estado italiano y en la Santa Sede, si bien ésta seguía considerando inaceptable la Ley de las "garantías" ("guarentige") de 1871 y la legislación estatal en materia de propiedad eclesiástica. Por tanto, de vez en cuando se verificaban protestas abiertas por parte de la Santa Sede y declaraciones oficiales por parte del Estado italiano sobre la intangibilidad de la ley de las "garantías" aunque, bastante frecuentemente tuvieron lugar encuentros secretísimos entre ambas partes.

En efecto, se habían verificado nuevos acontecimientos que iban cambiando la situación: la leal participación de los católicos en la guerra, la consolidación de los viejos vínculos de tipo económico por medio del "Banco de Roma", y la entrada en masa de los católicos en el Parlamento italiano que alteró el equilibrio de éste.

De acuerdo con lo que ya desde 1916 deseaba Benedicto XV, Pío XI quería llegar a una conciliación con el Estado italiano para asegurar a la Iglesia una acción pastoral más eficaz sea a nivel universal sea en Italia. Entre 1918 y 1922 había nacido y se había afirmado el Partido Popular de inspiración cristiana que se declaraba aconfesional en cuanto independiente de la jerarquía. De todas formas respecto a la posibilidad de realizar la deseada conciliación con el Estado italiano,

Pío XI no tenía mucha confianza en la acción de los católicos presentes en el Parlamento; en cambio confiaba más en negociaciones en la cumbre con el emergente gobierno fuerte del régimen fascista que ostentaba respeto a la Iglesia, aunque tuviera orígenes radicalmente anticlericales y características absolutamente no-cristianas. En efecto el fascismo, a través de un acuerdo con la Santa Sede quería obtener varias ventajas, como el apoyo de los católicos, la debilitación del Partido Popular que se oponía al régimen y un aumento de prestigio en el extranjero.

En 1925 se dieron los primeros pasos para llegar a un acuerdo a través de contactos directos y secretísimos entre el gobierno italiano y el Cardenal Gasparri. Tales contactos, que se podrían llamar confidenciales, duraron hasta 1928 y fueron interrumpidos tres veces debido a la intransigencia de Pío XI frente a las pretensiones fascistas de monopolio de la educación juvenil y por su condena de las repetidas violencias por parte del régimen contra asociaciones católicas.

Los temas de las negociaciones fueron ante todo el reconocimiento de la soberanía del Pontífice en un verdadero Estado y además el reconocimiento de la religión católica como religión de estado; la enseñanza de la religión en las escuelas; la reglamentación del matrimonio; la extensión del apoyo que el Estado se comprometía a dar a la Iglesia y de los compromisos correspondientes por parte de ésta; y por fin la indemnidad financiera que Italia debía conceder a la Santa Sede.

Así los Pactos Lateranenses del 11 de febrero de 1929 comprenden un Tratado, una Convención financiera y un Concordato.

El Tratado, reconocida la religión católica como la única religión del Estado, determina y establece, de común acuerdo entre las partes, la posición y el régimen jurídico particular de la Santa Sede, en cuanto entidad soberana de la Iglesia Católica, respecto del sistema jurídico estatal. De esta manera se resolvía la así llamada "cuestión romana" que había surgido con la anexión de Roma al Reino de Italia en 1870. A través de una serie de garantías jurídicas, entre las cuales la primera y la fundamental es la creación del Estado Ciudad del Vaticano, se asegura a la Santa Sede una posición jurídica que le permite volver a tener,

respecto del Estado italiano, la plena y completa libertad e independencia que le habían quitado, y que necesita para poder desempeñar su función espiritual. El Estado Ciudad del Vaticano, sin embargo, debe considerarse un nuevo Estado y no la continuación jurídica del Estado Pontificio que existía antes de la unidad de Italia. Además, en el Tratado se reconocen dos sujetos distintos de soberanía: la Santa Sede en cuanto tal y el Estado Ciudad del Vaticano. Debido a este último motivo el Tratado es una convención múltiple, pues comprende muchos contenidos. Por un lado es una convención internacional estipulada entre el Estado italiano y la suprema institución de la Iglesia, con la finalidad de determinar la posición jurídica de ésta, a fin de que tenga la necesaria independencia: es el reconocimiento de la Iglesia Católica como entidad independiente del Estado italiano; por otro lado es un verdadero tratado político estipulado entre dos Estados para delinear las relaciones existentes entre ellos (2), como la delimitación territorial de la ciudad del Vaticano, la situación jurídica de la plaza San Pedro, la creación con la ayuda de Italia, de los servicios públicos del nuevo Estado (ferrocarriles, correos, teléfono, telégrafo, radio, etc.) y la conexión con los servicios italianos, la determinación de los requisitos para tener la ciudadanía vaticana, la definición del régimen de las garantías diplomáticas, la atribución de la extraterritorialidad o de otros privilegios de menor importancia a algunos edificios situados fuera de la Ciudad del Vaticano, la determinación de los homenajes que hayan de rendirse a la persona del Pontífice y a los Cardenales, el reconocimiento de los efectos jurídicos en Italia de todas las sentencias y disposiciones promulgadas por las autoridades eclesiásticas, a condición de que se comuniquen a las autoridades civiles, sobre personas eclesiásticas o religiosas en materias religiosas o disciplinarias. Por fin se abrogaba la ley de las "garantías" de 1871. Forma parte del Tratado una convención financiera, con la que el Estado italiano indemniza a la Santa Sede de la pérdida del patrimonio de San Pedro representado por los viejos Estados Pontificios y por los bienes de las entidades eclesiásticas; pérdida debida a la anexión de los primeros y a la requisición de los últimos por parte del Reino de Italia.

Damos ahora una mirada al Concordato de 1929, este tema será tratado detalladamente más adelante al ocuparnos del nuevo texto del 18 de febrero de 1984.

El Concordato empieza con una referencia al principio, afirmado en el Art. 1º del Tratado, de la religión católica como única religión del Estado, luego se asegura a la Iglesia la libertad de culto y de ejercicio de todos sus poderes (Art. 1). Se volvía a dar, de esta manera, una mayor libertad a la Santa Sede en el nombramiento de los obispos y de los demás titulares de los cargos eclesiásticos, con la abolición del **placet** y del **exequatur** estatal. Pero se trataba de una libertad parcial pues la Santa Sede, antes del nombramiento, debía comunicar los nombres al gobierno para estar segura de que no existiera ninguna oposición de carácter político contra el nombramiento mismo (Art. 19, 21, 24). El apoyo del Estado a la Iglesia, establecido en el Art. 1º, se especifica en la tutela de la sacralidad de la ciudad de Roma (Art. 1º), en la necesidad del "**nihil obstat**" del Ordinario para que un eclesiástico pueda ser admitido a oficios o puestos de trabajo estatales, y en la exclusión de los sacerdotes apóstatas o que han incurrido en censuras, de la enseñanza o de todo tipo de oficio o empleo en los que estén en contacto con el público (Art. 5). Este último artículo representaba una victoria del Vaticano para lograr la definitiva remoción de la enseñanza en la Universidad de Roma del modernista Buonaiuti, pero se reveló contraproducente pues originó muchas polémicas, particularmente después de la Constitución republicana, en cuanto introducía una discriminación entre los ciudadanos solamente por razones ideológicas y religiosas.

El Concordato contiene incluso algunos privilegios para la Iglesia, como la exención de los clérigos del servicio militar (Art. 3), un tratado particular para los eclesiásticos detenidos y para los eclesiásticos condenados a detención (Art. 8). También este artículo introducía una discriminación entre los ciudadanos. Luego se trata el complicado asunto de las entidades eclesiásticas, con el reconocimiento de los institutos religiosos y de las asociaciones religiosas, y de los bienes eclesiásticos (Art. 29-32). El reconocimiento de la Acción Católica está subordinado a su dependencia de la jerarquía a y a su abstención de la actividad política (Art. 43). De suma importancia es la disciplina del matrimonio (Art. 34), con el reconocimiento, por parte del Estado italiano, de los efectos civiles al sacramento del matrimonio, reglamentando por el derecho canónico, y con el reconocimiento de las sentencias de nulidad y de las dispensas del matrimonio rato y no consumado, respectivamente pronunciadas por los competentes Tribunales eclesiásticos y dadas por la Santa Sede. Al mismo tiempo la

Santa Sede admite la competencia de los tribunales civiles en las causas de separación.

Por lo que se refiere a las escuelas de instrucción secundaria regidas por institutos eclesiásticos o religiosos se exige el examen de Estado por parte de los estudiantes de dichas escuelas a fin de que éstos sean considerados al igual que los estudiantes de las escuelas estatales (Art. 35). Por fin el reconocimiento de la enseñanza de la religión católica como fundamento y fin de la instrucción pública que se encuentra en el Art. 36, se concreta en la introducción de una hora semanal de enseñanza de religión en las escuelas secundarias. Los maestros deben tener un certificado de idoneidad expedido por el Ordinario del lugar quien puede revocarlo, impidiendo así la continuación de su enseñanza.

2. De los Pactos Lateranenses a la Constitución de la República

Inmediatamente después de la estipulación de los Pactos hubo una general satisfacción, si bien empezaron muy pronto varias polémicas.

El objetivo que Pío XI quería lograr con la conciliación era el de asegurar, ante todo, a la Santa Sede una independencia real del gobierno italiano y luego, reglamentar de la manera más favorable posible la presencia y la acción de la Iglesia en Italia para una renovación religiosa de ésta.

El fascismo, si por un lado superaba el principio de la separación y del agnosticismo del Estado respecto a lo religioso, por otro no aceptaba que, de acuerdo con el Art. 1º del Tratado, el Estado italiano se pudiera definir Estado Católico confesional en el sentido estricto, es decir no aceptaba que el Estado tuviera que conformar sus instituciones y leyes a los principios de la religión católica, pues afirmaba de manera cada vez más explícita y perentoria la naturaleza de Estado totalitario que tenía que subordinar así por completo al individuo, los grupos y la comunidad en cuanto tal. El gobierno fascista, en la teoría como en la práctica, en el período siguiente al Tratado, no consideraba absolutamente a la Iglesia como soberana y libre en el Estado, pues ella tenía que estar subordinada a éste que se presentaba con las características de un Estado ético, es decir portador

de un espíritu y una moral suyos. De todo esto resultaba la afirmación del monopolio educacional del Estado basado en la teoría del origen romano del universalismo del catolicismo.

Pío XI reaccionaba tachando de herejía las doctrinas de Mussolini sobre el origen romano del universalismo del catolicismo y reafirmando que Iglesia y Estado constituyen dos soberanías, cada cual en su orden, pero que la Iglesia, debido a la superioridad de su fin, es superior al Estado.

La oposición que algunos grupos de católicos democráticos habían tenido desde el comienzo al acercamiento entre el Vaticano y el gobierno fascista se iba haciendo más fuerte, pues esta actitud era confirmada por la tendencia del fascismo a servirse de la religión y de la Iglesia para fines exclusivamente políticos. De todos modos, muchos entre estos católicos, como Alcide de Gasperi, no podían no ver con realismo el alcance histórico de los Pactos Lateranenses que iba más allá de la contingencia del régimen fascista; lo que ellos rechazaban era toda real alianza con una dictadura inspirada en principios no cristianos y, por lo tanto, afirmaban la necesidad de hacer una distinción entre catolicismo y fascismo. En general juzgaban favorablemente el Tratado, aceptaban el Concordato como una solución adecuada desde el punto de vista histórico, pero insistían en un alejamiento de la Iglesia del régimen fascista (3).

3. De la Constitución de la República a la revisión

El Art. 7 de la Constitución de la República italiana de 1948 dice: "El Estado y la Iglesia católica son, cada uno en su orden independientes y soberanos. Las relaciones entre ellos son reglamentadas por los Pactos Lateranenses. Las modificaciones de los Pactos, aceptadas por las dos partes, no requieren procedimiento de revisión constitucional". Este artículo se aprobaba con el voto favorable del Partido Comunista Italiano. En efecto en casi todos los miembros de la Constituyente prevalecía el convencimiento de que, después del desastre de la segunda guerra mundial, era necesario evitar cualquier otra división del pueblo italiano y, por lo tanto, se debía asegurar la paz religiosa, para la cual los pactos, quitando de lado la contingencia histórica en la que se habían estipulado, parecían la garantía más segura.

Con este Art. 7 se da relevancia constitucional al hecho de que las relaciones entre Estado italiano e Iglesia son reglamentadas por los Pactos Lateranenses como tales. Esto significa que una abrogación unilateral del Tratado o del sistema concordatorio sería anticonstitucional, pero no son directamente constitucionales las distintas cláusulas contenidas en los Pactos y, por lo tanto, se pueden cambiar de común acuerdo de las partes sin procedimiento constitucional de la parte italiana, pues se conserva el principio de que las relaciones entre Estado italiano e Iglesia están reglamentadas por los Pactos y con base concordataria (4).

Entre 1948 y 1960 la parte política laicista de manera particular, subrayando el contraste entre algunos artículos del Concordato y los principios de la Constitución y el fuerte influjo de la Iglesia sobre la sociedad italiana, debido a los privilegios que se le habían concedido, denunciaba el Concordato mismo y quería el retorno al régimen separatista entre Iglesia y Estado. Pero el mismo secretario del Partido Comunista Italiano de entonces, Palmiro Togliatti, era claramente contrario a esta propuesta al considerarla políticamente inoportuna.

En los años sesenta y setenta las críticas al Concordato no venían solamente de la parte laicista del mundo político italiano sino también de los católicos, por causa del Art. 5 sobre la interdicción para los sacerdotes apóstatas o que han incurrido en censuras respecto de la enseñanza o de ser asumidos para oficios o puestos de trabajo en contacto con el público, por causas de la introducción del divorcio en la legislación italiana, y del Art. 38 sobre el nombramiento y la remoción de los profesores de la Universidad Católica del Sagrado Corazón. Así en 1968 se instituyó una Comisión para el estudio de los problemas relativos al Concordato y en 1969 la Santa Sede se declaraba disponible para ponerse en contacto con los representantes del gobierno italiano. Los trabajos de la Comisión acabaron en julio de 1969, pero los resultados fueron ilustrados en el Parlamento solamente en 1971.

Por parte de la Comisión la tendencia general era hacia un total abandono de la idea confesionalista del Estado, incluso hacia una renuncia a toda pretensión jurisdiccionalista de éste. Según la Conferencia Episcopal Italiana en 1971, los puntos por conservar eran:

la independencia de la Iglesia, la libertad de culto, el reconocimiento de las entidades eclesiásticas en cuanto a su capacidad de poseer bienes, el ciudadano pastoral de las fuerzas armadas, la enseñanza en las escuelas públicas, el reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio religioso (5). La conferencia Episcopal Italiana, en efecto, comprendía que, —debido a la nueva situación política, social y religiosa en Italia,— la invitación dirigida por el Concilio en el Decreto **Christus Dominus**, n. 20, a revisar los Concordatos que daban privilegios o derechos a las autoridades civiles en materia de nombramiento, presentación o designación de los Obispos, debía extenderse más allá de este punto particular. Además, sobre la base de la Constitución **Gaudium et Spes**, n.76, la Conferencia Episcopal Italiana estaba dispuesta a aceptar la laicidad del Estado y a presentarse más bien en su aspecto misterioso que social, de manera que el Estado no pudiera servirse de la Iglesia para fines políticos, y ésta no pudiera utilizar el Estado para lograr objetivos religiosos. De este modo se afirmaba el principio fundamental de la necesidad de la sana cooperación —en el plan de la igual independencia y autonomía en los distintos órdenes, de las dos partes— entre Iglesia y Estado para proporcionar un servicio a los ciudadanos—fieles italianos. De esta manera la revisión se debía realizar incluso en el sentido de renunciar a derechos legítimamente adquiridos por parte de la Iglesia, si esto lo exigiera la credibilidad misma de su misión. Otro principio conciliar en el que la Conferencia Episcopal Italiana se inspiraba era, claramente, el principio afirmado en la Declaración **Dignitatis Humanae**, n.13, es decir el principio no sólo de la libertad religiosa, que es un derecho humano, sino también de la libertad de la Iglesia, que es un derecho divino pues deriva directamente de Cristo. En efecto, mientras el primer principio comprende el derecho a vivir según la propia conciencia el segundo es más amplio, pues comprende el derecho a promover la salvación de todos los hombres (6). Ya desde 1977 la Conferencia Episcopal Italiana comunicaba las consecuencias pastorales derivadas de este planteamiento que estaba dispuesta a asumir; la Iglesia italiana habría tenido que comprometerse más a fondo en su acción de evangelización y catequesis con iniciativas autónomas respecto de los instrumentos que el Concordato le ofrecía o le habría ofrecido; habría tenido que dar un enfoque comunitario a los problemas económicos del Clero y de las entidades eclesiásticas con el compromiso responsable de todos los fieles, una vez acabadas las contribuciones y facilitaciones financieras por parte del Estado italiano; habría tenido

que ser en el País una presencia cada vez más educadora y tomadora de las personas para el cumplimiento de sus responsabilidades religiosas, civiles, políticas, culturales, etc. ⁷.

En 1976 ya habían empezado las verdaderas negociaciones con la formación de la comisión italo-vaticana, que sucesivamente elaboró seis proyectos de modificaciones del Concordato. La iniciativa del Presidente del Consejo Craxi, socialista, al final de 1983, llevó a ulteriores correcciones del proyecto que fue presentado al Senado y a la Cámara de los Diputados respectivamente el 25 y el 27 de enero de 1984.

El 18 de febrero firmaban el nuevo texto del Concordato el cardenal Secretario de Estado, Agostino Casaroli, y el Presidente del Consejo, Bettino Craxi.

4. El acuerdo de revisión

Forman parte del Acuerdo el texto del Acuerdo mismo (14 artículos), un Protocolo adicional explicativo del texto del Acuerdo (7 números) y un Protocolo sobre las entidades eclesíásticas (80 artículos).

El **proemio** del Acuerdo justifica la oportunidad de la revisión consensual del Concordato lateranense: los principios sancionados por la Constitución de la República y por lo tanto la transformación política y social que sufrió Italia, y al mismo tiempo los desarrollos promovidos en la Iglesia por el Concilio Vaticano II, de modo particular por las declaraciones de éste sobre la libertad religiosa y las relaciones entre Iglesia y comunidad política, y también por la nueva codificación del derecho canónico.

El **Art. 1** enuncia los principios fundamentales del acuerdo, afirmando que "el Estado y la Iglesia católica son cada uno en su ordenamiento, independientes y soberanos, y que se comprometen a respetar enteramente este principio en sus relaciones y a colaborar reciprocamente para la promoción del hombre y el bien del país".

Como se puede ver se ha abandonado el principio que se encontraba en el Art. 1 del Concordato de 1929, como referencia al

Art. 1 del Tratado lateranense, de la religión católica como única religión del Estado. La explícita decadencia del principio se encuentra en el Protocolo adicional, N° 1, de manera que en el texto del Art. 1 donde se afirma más bien la recíproca colaboración entre Estado e Iglesia para la promoción del hombre y el bien del país, se quiere dar un tono positivo a todo este asunto. A este respecto la Presidencia de la Conferencia Episcopal Italiana declaraba que la abrogación del Art. 1 del Tratado lateranense se puede entender también a la luz de la Declaración del Concilio sobre la libertad religiosa y "se inspira en el respeto que debemos tener a cualquiera que tenga otra fe o distinta convicción de conciencia". De todas formas, continúa la declaración, "este cambio no quita nada a los valores de la religión católica" y al papel que sus principios morales deben desempeñar en la sociedad italiana ⁸.

En síntesis, este Art. 1 afirma el sistema dualista de colaboración de 1929 que instauraba un sistema de confesionalismo parcial y al mismo tiempo de jurisdiccionalismo moderado.

El **Art. 2**, de manera más simplificada respecto a los Arts. 2 y 43 del texto de 1929, en el N° 1 reconoce a la Iglesia "la plena libertad de desempeñar su misión pastoral, educativa y caritativa, de evangelización y de santificación", especificando como implicación directa de esta afirmación la libertad de organización, de culto, de magisterio, de ministerio espiritual y de ejercicio de su propia jurisdicción. En el N° 2 se asegura la libertad de comunicación a todos los niveles jerárquicos y libertad de actividad de la Iglesia mencionando explícitamente la Conferencia Episcopal Italiana y las Conferencias Regionales que no existían en 1929. Incluso se asegura a la Iglesia la libertad de publicación y difusión de los actos y documentos relativos a su misión. En N° 3 garantiza a los católicos, a sus asociaciones y organizaciones "la plena libertad de reunión y de manifestación del pensamiento" con todo medio. En el texto de 1929 había una limitación de esta libertad en lo que se refería a las organizaciones dependientes de la Acción Católica pues se prohibía a ellas militar en cualquier partido político. Por fin el N° 4, con una mayor sensibilidad a la mentalidad actual no sólo de parte laica sino también de parte católica, reconoce simplemente "la significación particular que Roma, sede episcopal del Sumo Pontífice, tiene para la catolicidad". No se afirma ya, como se hacía en el viejo Art. 1, el carácter sagrado de la ciudad de Roma. En cambio ahora se sanciona una actitud de respeto por parte

del Estado y la iglesia, al reconocer la laicidad de éste, no pide ya al gobierno italiano el compromiso de impedir todo lo que en Roma pueda estar en contraste con la naturaleza y la significación que la misma ciudad tiene para la catolicidad.

El Art. 3 manifiesta muy bien la afirmación del principio de la autonomía y de la independencia de los dos sistemas jurídicos con la renuncia del Estado italiano a toda pretensión de tipo jurisdiccionalista. En efecto se da a la Iglesia una libertad más plena en la circunscripción de las diócesis y de las parroquias respecto a la libertad que se concedía en los artículos 16 y 22 del texto de 1929; además se garantiza plena libertad a la Iglesia en el nombramiento para los oficios eclesiásticos, pues se ha suprimido el compromiso de prenotificación al gobierno, que se encontraba en el Art. 19; se evita de esta manera toda posibilidad de injerencia por parte del gobierno italiano en el traslado y en la remoción de los párrocos que el gobierno mismo no quiera (Art. 21 de 1929); por fin no se necesita más el juramento de fidelidad en manos del Jefe de Estado, por parte de los Obispos según lo que decía el Art. 20. Ahora es suficiente una comunicación a la autoridad civil después del nombramiento de los arzobispos y obispos diocesanos, de los coadjutores, de los abades y prelados con jurisdicción territorial, de los párrocos y titulares de otros oficios eclesiásticos de especial relieve para el sistema jurídico del Estado. Las únicas limitaciones, que se comprenden perfectamente, son las de no incluir una parte del territorio italiano en una diócesis cuya sede episcopal esté en el extranjero, y la de no nombrar para los oficios arriba enumerados, eclesiásticos que no sean ciudadanos italianos, a excepción de la diócesis de Roma y de las diócesis suburbicarias.

Del **status** civil de los eclesiásticos y de los religiosos se ocupa el **Art. 4**, es decir aplazamiento y exención del servicio militar o su sustitución por el servicio civil, a petición de los interesados y no automáticamente generalizado como en el Art. 3 del texto de 1929; ministerios religiosos en caso de movilización general; secreto al que se ven obligados los eclesiásticos debido a su ministerio frente a magistrados u otra autoridad. En el protocolo adicional, N° 2, se asegura que la autoridad judicial dará comunicación a la autoridad eclesiástica competente por territorio, sobre los procedimientos penales iniciados contra eclesiásticos, simplificando mucho el Art. 8 del Concordado de 1929. Se eliminan también muchos privilegios

reconocidos a la Iglesia en los anteriores artículos 3 y 8, se abroga el Art. 5 que vedaba a los sacerdotes apóstatas o que han incurrido en censuras, entrar o permanecer en la enseñanza o en oficios que llevasen a contactos con el público, y ya no quedan vestigios de la prohibición del Art. 43 a los eclesiásticos y religiosos de inscribirse o militar en cualquier partido político. Esto último queda como prohibición sancionada por el c. 287, §2 del Código de Derecho canónico en cuanto disciplina interna de la iglesia, y no se solicita ya ningún tipo de apoyo por parte del Estado.

Sustituyendo los artículos 9 y 10, el **Art. 5** habla de los edificios de culto que pueden ser requisados, ocupados, expropiados o demolidos, "solamente en caso de razones graves y previo acuerdo con la autoridad eclesiástica competente" (N° 1); en ellos la fuerza pública no puede entrar sin previo aviso de la autoridad eclesiástica (N° 2). Además "por lo que se refiere a la construcción de nuevos edificios de culto público y de las pertinentes obras parroquiales" la autoridad civil tomará en cuenta las indicaciones de la autoridad eclesiástica, como intérprete de las "exigencias religiosas de la población" (N° 3). El Estado italiano proveerá a la conservación, restauración y construcción de los edificios de culto a través de la creación de un único "Fondo para los edificios del culto", formado: 1) por la suma de 3.500 millones de liras cada año entregada por el Estado (Art. 50, Protocolo sobre las entidades); 2), por la líneas confiscadas por el Estado italiano en el siglo pasado y que hasta hoy los han administrado las varias instituciones que ahora van a ser suprimidas. (Art. 45; 55; 58, Protocolo sobre las entidades); 3) por los bienes de otras instituciones (Art. 69, Protocolo sobre las entidades). Dicho "Fondo" lo administrará el Ministerio del Interior, con la participación en su consejo de administración de miembros designados por la Conferencia Episcopal (Art. 57, Protocolo sobre las entidades).

El **Art. 6** trata de los días de fiesta y hace referencia a acuerdos entre las partes; sustituye el Art. 11 del viejo texto.

El **Art. 7** trata de las entidades y bienes eclesiásticos. El N° 1, refiriéndose al Art. 20 de la Constitución de la República Italiana, afirma que "el carácter eclesiástico y el fin de religión o de culto de una asociación o institución no puede ser causa de especiales gravámenes fiscales para su constitución, capacidad jurídica y toda forma de actividad". Además, dejando la personería jurídica a las entidades

eclesiásticas que ya la tienen, el Estado italiano seguirá reconociendo la personería jurídica, a solicitud de la autoridad eclesiástica o con su asentimiento, a todas las entidades que tengan finalidades de religión o de culto, que se hayan constituido o aprobado según las normas del derecho canónico y que tengan el domicilio en Italia (Nº 2). Dichas entidades, desde el punto de vista de los efectos tributarios, se equiparan a aquellas que tienen fin de beneficencia o de instrucción. Las actividades distintas de las de religión o de culto, desempeñadas por las entidades eclesiásticas, están sujetas a las leyes del Estado sobre tales actividades y al régimen tributario previsto para ellas (Nº 3). En cuanto al régimen de los edificios abiertos al público, las publicaciones de actas, la fijación de carteles en el interior o en el exterior de dichos edificios, las colectas, etc. véase el Art. 2 del texto de 1929; todo esto no está sujeto a gravámenes fiscales (Nº 4). La administración de los bienes eclesiásticos no solamente está sujeta a los controles previstos por el derecho canónico, sino también a los previstos por las leyes italianas sobre las adquisiciones de las personas jurídicas (Nº 5).

Por fin, debido al carácter técnico que tiene este asunto, el Nº 6 prevé la institución de una Comisión mixta para formular las normas que regulen toda la materia de las entidades y de los bienes eclesiásticos y para la revisión de los compromisos financieros del Estado italiano y de las intervenciones de éste en la gestión patrimonial de las entidades eclesiásticas. Según lo que dispone el Nº 3 del Protocolo adicional, la Comisión acabó sus trabajos dentro de los seis meses a partir de la firma del Acuerdo de revisión, es decir el 18 de julio de 1984.

El 3 de agosto de 1984 el Senado de la República Italiana ha aprobado la ley de ratificación del Acuerdo de revisión del Concordato; el día anterior había discutido los resultados de la primera fase de los trabajos de la Comisión mixta, resultados que se encuentran condensados en un texto de principios generales y que se han convertido ahora en normas muy detalladas (71 artículos), contenidos en el Protocolo firmado el 15 de noviembre por el Secretario de Estado, Card. Casaroli, y el Presidente del Consejo, Dr. Craxi.

Hablaré sólo de unos puntos principales contenidos en este Protocolo.

Ante todo se ha intentado actuar en conformidad con los artículos 7, 8 y 20 de la Constitución de la República Italiana, delineando una condición jurídica de las entidades eclesiásticas que no sea ni discriminatoria respecto de la condición de las demás personas jurídicas que actúan dentro del sistema jurídico estatal, ni privilegiada respecto a las demás confesiones religiosas. Según el Estado italiano se denomina entidad eclesiástica aquella entidad que tiene fines de culto y de religión; que se ha creado para el ejercicio del culto o para la cura de almas, para la formación del clero y de los religiosos, para fines misioneros, para la catequesis y la educación cristiana. (Art. 16). Entidades de este tipo son, por constitución, las entidades que pertenecen a la estructura jerárquica de la Iglesia, los institutos de vida consagrada, los seminarios. Por lo que se refiere a las demás entidades la finalidad de culto y de religión debe ser averiguada cada vez, en cuanto elemento constitutivo y esencial de la entidad misma aún cuando se conecte con finalidades caritativas previstas por el derecho canónico (Art. 2). Pero una entidad civilmente reconocida, puede desempeñar también otras actividades, además de aquellas que tienen fines de culto y de religión, (Art. 15), mas ellas estarán sujetas a las leyes civiles que las interesan, sobre todo en lo que se refiere a los efectos tributarios, pues se equiparan a las entidades que tienen fines de beneficencia y de instrucción. Por consiguiente, si la legislación italiana cambiara el sistema actual de facilidades fiscales de dichas entidades, sea en lo que se refiere a las actividades de beneficencia o de instrucción que desarrollan, sea en cuanto a las demás actividades, la misma variación interesaría también a las entidades eclesiásticas tanto en lo que se refiere a las actividades de culto y de religión que desarrollan, como a otras actividades. Con esto se quiere aclarar el Nº 3 del Art. 7 del Acuerdo, para evitar incertidumbres relativas a la interpretación, pero se hace notar que el "fin de religión y de culto" se considera de manera demasiado restrictiva, pues en la autocomprensión que la Iglesia tiene de sí misma muchas actividades de tipo caritativo, asistencial o educativo, que expresamente están excluidas del fin de religión y de culto (Art. 16), concretan el "fin de religión", y el Estado mismo, en el Art. 3, Nº 1, del Acuerdo, reconoce que la misión de la Iglesia es "pastoral, educativa y caritativa, de evangelización y de santificación". Justamente se excluye todo lo que tiene fines de lucro (Art. 16).

Por lo que se refiere al procedimiento, una vez reconocida con decreto del Presidente de la República, consultado el Consejo de Estado, (Art. 4) la entidad eclesiástica debe inscribirse en una especial sección del registro general de las personas jurídicas previsto por el Código Civil (Art. 5), de manera que la publicidad permita la transparencia de las finalidades y de las estructuras de las entidades eclesiásticas y el conocimiento de sus estatutos por parte de terceros.

Hay que observar que las Iglesias abiertas al público pueden ser reconocidas como entidades eclesiásticas solamente si no forman parte de otra institución (Art. 11; cf. Art. 30), porque en este caso sería esta institución la que ostentaría la personería jurídica civil. Esto fue decidido a fin de tener un único centro de imputabilidad jurídica. Los institutos de vida consagrada de derecho diocesano no son reconocibles como entidades eclesiásticas, a menos que sea clara objetivamente su importancia y estabilidad y exista el asentimiento de la Santa Sede (Art. 8).

Por lo que se refiere a las sociedades de vida apostólica y a las asociaciones públicas de fieles, solamente serán reconocidas como entidades eclesiásticas aquellas que sean públicas a nivel nacional o interdiocesano y gocen de la aprobación de la Santa Sede (Art. 9). Las otras, se regularán por el derecho civil común, que tendrá en cuenta el carácter especial de las mismas derivado de su relación orgánica con la institución eclesiástica, relación que deriva a su vez de la aprobación de la autoridad eclesiástica competente (Art. 10).

El punto más nuevo de esta materia es el que se refiere a los compromisos financieros por parte del Estado hacia la Iglesia, con la eliminación del sistema de los beneficios eclesiásticos, anulados con el nuevo Código de Derecho Canónico, sobre la base del Decreto **Presbiterorum Ordinis**, N° 20b, como también del sistema de los suplementos de "congrua". Sobre la base al artículo 30 de texto del Concordato de 1929 el Estado italiano integraba las rentas de los beneficios eclesiásticos; pero esto le permitía tener una fuerte injerencia en la gestión de los mismos con controles en los actos que excedían la ordinaria administración, y tenía también un verdadero dominio de la esfera de la organización interna de la Iglesia, como la aprobación del nombramiento de los obispos y de los párrocos, establecida en el Art. 19.

Así, coherentemente con la línea del Vaticano II y con lo que dispone el c. 1274 del **Código de Derecho Canónico** sobre la sustentación y la previsión social del clero, y sobre las otras necesidades de la diócesis, y con el reconocimiento por parte de la Constitución de la República Italiana de la recíproca autonomía del Estado y de la Iglesia, en el propio orden, ya no se tendrán los beneficios eclesiásticos, sino nuevas entidades erigidas a nivel diocesano o interdiocesanos y de Conferencia Episcopal, con la función de proveer la sustentación del clero (Art. 21). Por consiguiente la Iglesia italiana tiene que predisponer nuevas formas de financiación.

Los principios que inspiran el nuevo sistema son:

1. total respeto de las decisiones de los ciudadanos y el reconocimiento de su directa contribución a la vida de la Iglesia;
2. predisposición de mecanismos de autofinanciación facilitada;
3. finalización de los flujos financieros para el sustento del clero y otros objetivos determinados;
4. de aquí, la determinación de un sistema que asegure un decoroso sustento del clero, aun mediante formas de nivelación económica entre "institutos diocesanos" de diferente consistencia patrimonial, sistema que permita el conocimiento de la efectiva destinación de dichos flujos financieros.

Este sistema entrará en función después de un período transitorio de tres años a partir del 1º de enero de 1987, de manera que del 1º de enero de 1990 en adelante cesará cualquier tipo de contribución directa por parte del Estado italiano (Art. 21, 24; 31; 47).

*Este mecanismo de financiación se realizará mediante la técnica de facilitación a través de la fiscalización, o sea a través de la deducción del imponible, con un máximo establecido en dos millones de liras, de las obligaciones hechas por parte de los fieles, para el sustento del clero a favor del instituto central de la Conferencia Episcopal Italiana, (Art. 46) y a través de la imputación directa de una cuota (por ahora del 8 por mil) del impuesto sobre las rentas de las personas físicas (IRPEF)

destinada por el ciudadano a la confesión religiosa que desee o a otras Instituciones de alto valor social o humanitario, destinadas por el Estado (Art. 47; 48). La Conferencia Episcopal Italiana tendrá que dar disposiciones generales a las cuales tienen que atenerse los Obispos al dar los estatutos para los institutos diocesanos o interdiocesanos para el sustento del clero (Art. 23), los cuales tendrán personería Jurídica, canónica y civil, como entidades eclesiásticas (Art. 22). Además la Conferencia Episcopal tendrá que integrar los fondos necesarios para dichos institutos, cuya base patrimonial será constituida por el traspaso de los bienes pertenecientes a los ex-beneficios (Art. 28), para que a cada sacerdote al servicio de la diócesis puedan ser aseguradas una justa remuneración para un digno sustento y otras formas de previsión y para que se ayuden aquellos que abandonan la vida eclesiástica y no tienen ingresos suficientes (Art. 24; 27).

Todo el sistema tiene que tener carácter de transparencia y publicidad. Esto será asegurado por la presencia de representantes elegidos del clero en la proporción de un tercio en el Consejo de Administración de los institutos diocesanos e interdiocesanos (Art. 23), y en el organismo central de la Conferencia Episcopal Italiana (Art. 39) por la obligación que tendrán los institutos de enviar a esta última un balance de previsión y de gasto al inicio y cierre de su ejercicio (Arts. 42; 43) y la obligación de la Conferencia Episcopal Italiana de enviar a la autoridad civil competente una "presentación de cuentas" anual (Art. 44).

Las exigencias de nivelación económica, entre los institutos diocesanos de diferente consistencia patrimonial serán aseguradas mediante:

- a) La periódica definición por parte de la Conferencia Episcopal Italiana del nivel de remuneración de cada sacerdote (Art. 24);
- b) el depósito a favor de la misma Conferencia Episcopal Italiana de parte de los "superávit" de la gestión económica de cada instituto, en la medida periódicamente establecida por la misma Conferencia Episcopal (Art. 35);
- c) la contabilización, para la definición de la integración financiera por parte del instituto diocesano de las rentas recibidas por los sacerdotes (Arts. 33; 34).

- d) la equiparación de la remuneración del clero, únicamente para fines fiscales, a las rentas de trabajo dependiente (Art. 25).

Ciertamente este sistema afirma una autonomía completa de la Iglesia en relación al Estado, eliminando cualquier motivo de injerencia en su organización, pero al mismo tiempo empeña la solidaridad de toda la comunidad eclesial, y por lo tanto, requiere una paciente obra de responsabilización de los fieles.

El Art. 8 del Acuerdo de revisión en el punto N° 1 reconoce "los efectos civiles a los matrimonios contraídos según las normas del derecho canónico". El Estado no toma ningún tipo de posición sobre la naturaleza sacramental de dichos matrimonios, como se hacía en el Art. 34 del precedente texto, afirmando en esto una vez más su identidad laica. Los efectos civiles se obtienen si ha habido transcripción en los registros del estado civil, con previa publicación en el ayuntamiento. La transcripción no podrá tener lugar si falta la edad prevista por la ley civil, 18 años; a esta edad se ha adecuado la Conferencia Episcopal Italiana basada en el derecho que le ha sido reconocido por el c. 1083, §2 del Código de derecho canónico. Además la transcripción no podrá efectuarse si entre los esposos existe un impedimento que la ley civil considera inderogable, o sea la interdicción por enfermedad mental, matrimonio civil válido, delito y afinidad en línea recta (Protocolo adicional, N° 4^o). Esto es comprensible debido a la diferente evaluación que la Iglesia y el Estado pueden hacer por lo que se refiere a impedimentos que tienen diferente valor o peso para la una o para el otro. En efecto, la Iglesia no reconoce la validez del matrimonio civil entre dos bautizados sin dispensa de la forma canónica, y puede dispensar, aunque casi nunca lo hace, del impedimento de delito, y de la afinidad en línea recta. La transcripción tiene que ser pedida por el párroco del lugar donde se celebró el matrimonio, en el término de 5 días y tiene que ser efectuada por el oficial del estado civil dentro de las 24 horas. La transcripción puede efectuarse también posteriormente, si los dos contrayentes lo piden, o también uno solo de ellos, a sabiendas y sin la oposición del otro.

Ya que al ciudadano se le reconoce la libertad de escoger el matrimonio religioso, como establecido por el derecho canónico, sigue el reconocimiento de la jurisdicción eclesiástica sobre la validez del matrimonio celebrado, y por consiguiente de los efectos civiles de las

sentencias de nulidad pronunciadas por los tribunales eclesiásticos. Surtirá efecto, aunque sólo una de las partes esté interesada en solicitarla, con sentencia del Tribunal de apelación, cuando se compruebe la competencia del juez eclesiástico y también que se ha asegurado a las partes el derecho de actuar y de resistir en el juicio, de manera no distinta de los principios fundamentales del sistema jurídico italiano. El Tribunal de apelación no procede a reexaminar el fondo de la cuestión (Protocolo adicional, N° 4b). El mismo Tribunal podría establecer medidas económicas provisionales a favor de uno de los cónyuges, dejando la definición de la materia al juez competente (N° 2).

No se menciona en ningún momento el reconocimiento de la dispensa sobre el rato y no consumado, que por lo contrario existía en el Art. 34 del texto de 1929. En tal caso, como en cualquier otro que no fuese reconocido por el Tribunal de apelación, tendrá que pedirse el divorcio en sede civil.

Puesto que una materia tan importante como la del matrimonio no podría reducirse solamente a la cuestión de la transcripción y a la del reconocimiento de las sentencias de nulidad, en el N° 3 del Art. 8 puntualiza lo siguiente: "al hablar en el presente reglamento de la materia matrimonial, la S. Sede siente la necesidad de reafirmar el valor inmutable de la doctrina católica sobre el matrimonio y el interés de la Iglesia por la dignidad y los valores de la familia, fundamento de la sociedad". Se trata de una implícita declaración por parte de la Santa Sede, de apartarse de cualquier ley civil contraria a la naturaleza del matrimonio, como definido por la iglesia, o sea especialmente de la ley que admite el divorcio.

El Art. 9 basándose en los principios de la libertad de la escuela y de la enseñanza afirmados por la Constitución de la República Italiana, en el N° 1, garantiza a la Iglesia la facultad de fundar escuelas de todo tipo y grado e institutos de educación y la igualdad de los alumnos de dichas escuelas con los de las escuelas del Estado. El artículo no difiere mucho del Art. 35 del texto precedente. Dichas escuelas no reciben ninguna subvención por parte del Estado.

En el N° 2, por lo contrario, se cambia mucho lo que se disponía en el Art. 36 del texto de 1929 sobre la enseñanza de la religión en las escuelas. El nuevo texto pierde todo el carácter confesionalista en

cuanto que la doctrina cristiana ya no se considera como "fundamento y coronamiento de la instrucción pública", pero al mismo tiempo se funda sobre el reconocimiento del "valor de la cultura religiosa" y del hecho de que los principios del catolicismo forman parte del patrimonio histórico del pueblo italiano". Por consiguiente, el Estado se compromete "a asegurar en el ámbito de las finalidades de la escuela, la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas no universitarias de cualquier tipo y grado", pero dentro del "respeto a la libertad de conciencia y a la responsabilidad educativa de los padres". Por consiguiente, "se garantiza a cada uno el derecho de escoger si aprovechar o no de dicha enseñanza". Concretamente al matricularse, los estudiantes o sus padres ejercerán este derecho, en respuesta a la autoridad de la escuela, sin que su decisión pueda dar lugar a ninguna forma de discriminación". El Protocolo adicional al N° 5 especifica que la enseñanza de la religión católica será llevada a cabo por profesores "declarados idóneos por la autoridad eclesiástica, nombrados de acuerdo con ésta, por la autoridad de la escuela". Se define además que en los jardines de infancia y escuelas primarias dicha enseñanza puede ser dada por el maestro de la clase con tal que esté reconocido por la autoridad eclesiástica, y que él quiera hacerlo". Los programas, los métodos de organización de tal enseñanza, los criterios para escoger los libros de texto, los requisitos de la calificación profesional de los maestros, se dejan para un sucesivo acuerdo entre las competentes autoridades escolásticas y la Conferencia Episcopal Italiana.

Por supuesto esta nueva disciplina puede tener efectos positivos o también negativos, como los tenía también la precedente, pero aparece claro que los segundos se podrán resolver sólo si la Iglesia, como declara la misma Presidencia de la Conferencia Episcopal Italiana, sabrá proporcionar a los alumnos auténticos contenidos, métodos y docentes calificados⁹. Además no se debe poner un excesivo acento sobre la libertad de aprovechar o no de la enseñanza religiosa, sino más bien sobre la utilidad de la misma, propuesta efectivamente para la formación de una personalidad capaz de escoger libremente y con madurez en materia de religión. Por lo tanto, la enseñanza de la religión no puede ponerse sobre el mismo plano de cualquier asignatura facultativa, sino que tiene que formar parte de los programas escolares, que de otra manera, lo dispuesto por el acuerdo no tendría cumplimiento¹⁰.

El **Art. 10** reúne los artículos 38, 39 y 40 del texto de 1929 y en el N° 1 establece que los institutos universitarios, los seminarios, las academias, los colegios y otros institutos eclesiásticos, erigidos según el derecho canónico, dependen únicamente de la autoridad eclesiástica; en el N° 2 se dice que se reconocen por el Estado los títulos académicos en teología y en las otras disciplinas eclesiásticas dados por las Facultades aprobadas por la Santa Sede, y los diplomas dados por otras escuelas vaticanas de paleografía, diplomática, etc. El N° 3 sin traer ninguna innovación con respecto al Art. 38 del texto precedente, se refiere a los nombramientos de los docentes de la Universidad Católica del Sagrado Corazón y de los institutos dependientes, que necesitan bajo el aspecto religioso del **nihil obstat** de la autoridad eclesiástica competente. El Protocolo adicional especifica que la interpretación de este número se hará sobre la base de una sentencia que la Corte Constitucional dio en 1972 (sentencia 195/1972) con relación al Art. 38, o sea que la revocación del **nihil obstat** por parte de la autoridad eclesiástica comporta el retiro de la enseñanza en la Universidad Católica del Sagrado Corazón.

En el **Art. 11** se encuentran sintetizadas las disposiciones acerca de la asistencia espiritual a los católicos en servicio en las fuerzas armadas, en la policía y otros servicios parecidos, o pacientes en los hospitales, clínicas o casas de asistencia públicas, o residentes en institutos de prevención y de pena, y acerca de las garantías de su libertad de conciencia religiosa y de culto. Los eclesiásticos que se ocupan de tal asistencia tienen que ser nombrados por las competentes autoridades italianas bajo designación de la autoridad eclesiástica.

El **Art. 12**, en el N° 1 afirma el principio de la colaboración entre la Santa Sede y la República Italiana para la defensa del patrimonio histórico y artístico y por consiguiente remite a futuros acuerdos entre las partes para armonizar la aplicación de la ley italiana con las exigencias de carácter religioso, a fin de asegurar la salvaguardia, la valorización y el goce de los bienes culturales de interés religioso pertenecientes a entidades e instituciones eclesiásticas. Lo mismo vale para la conservación y consulta de los archivos de interés histórico y de las bibliotecas pertenecientes a las mismas entidades e instituciones. Durante el debate del Parlamento el Presidente del Consejo, Craxi, afirmaba que los acuerdos en cuestión tendrán que

situarse a nivel de disposiciones aplicativas de la legislación unilateral italiana. Es evidente entonces que si el Estado reivindica un derecho suyo, tendrá entonces que cumplir con los correspondientes deberes en la materia¹¹. El N° 2, partiendo del Art. 33 de 1929, reafirma la disponibilidad, —con el deber de la custodia, mantenimiento y conservación—, de las catacumbas cristianas por parte de la Iglesia pero renunciando esta última a la disponibilidad de las otras, o sea, prácticamente, las hebraicas.

El **Art. 13** en el N° 1 declara que las disposiciones contenidas en los artículos precedentes constituyen modificaciones del Concordato lateranense y que las disposiciones de tal Concordato que no se reproducen en el texto actual tienen que considerarse abrogadas. En el N° 3, se declara también que las “demás materias para las cuales se manifieste la existencia de colaboración entre la Iglesia católica y el Estado podrán ser reguladas ya sea con nuevos acuerdos entre las dos partes, o entre las autoridades competentes del Estado y la Conferencia Episcopal Italiana”. De estas posibles materias objeto de recíproco acuerdo, la Conferencia Episcopal Italiana hacía un elenco simplificativo en la declaración hecha por su Presidencia al día siguiente de la firma del nuevo Acuerdo, tomando en cuenta la situación en que se encuentra Italia, País “empeñado en resolver una crisis de valores que toca su profundo tejido moral y social, sus instituciones, sus perspectivas”. Tales materias son: “la promoción de la vida y de la familia, la educación sanitaria y los servicios socio-sanitarios y asistenciales, la lucha contra las formas de marginación, las iniciativas para la juventud, la calificación de los medios de comunicación social, la promoción de voluntariado interior e internacional, el esfuerzo en favor del Tercer Mundo y por la paz, la valorización del territorio y de su cultura”¹².

El **Art. 14** concluye el texto del nuevo Acuerdo con la declaración que si en el futuro tuvieran que surgir dificultades de interpretación o de aplicación de las disposiciones contenidas en los artículos precedentes, “la Santa Sede y la República Italiana confiarán la búsqueda de una solución amigable a una Comisión mixta nombrada por ambas partes”.

Finalmente, en el N° 7 del Protocolo adicional se afirma explícitamente que este mismo forma parte integrante del Acuerdo.

CONCLUSIONES

Es evidente que el texto del nuevo Acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno italiano marca un progreso notable respecto al del Concordato de 1929. Los dos textos reflejan situaciones políticas y eclesiásticas completamente diferentes. En 1929 se tenía por una parte un Estado totalitario y dictatorial que trataba de instrumentalizar para fines políticos a la Iglesia y, por lo tanto, trataba de imponer sus propias pretensiones de tipo tradicionalmente jurisdiccionalista; por otra, una Iglesia que se afirmaba de manera prevalente, aunque evidentemente no exclusiva, como sociedad jurídicamente perfecta, en contraposición de tal Estado totalitario, para pretender propios espacios vitales, después de un largo período de marginación, de relegación y de fuertes condicionamientos de su libertad. Por ello para que se le reconocieran ciertos derechos y ciertos privilegios, por un lado cedía a las pretensiones jurisdiccionalistas del Estado italiano, pero por el otro, obtenía la confesionalidad de este.

La modificada situación política italiana, después de la desastrosa experiencia del fascismo, con la instauración de la República y la llegada de la democracia, por una parte, y la renovación de la Iglesia después del Vaticano II que ha llevado a una diferente autocomprensión de ella, por otra, han dado pie a un nuevo planteamiento no sólo teórico sino que también práctico de las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

Así, por un lado el Estado, renunciando a cualquier pretensión jurisdiccionalista, no sólo reconoce la plena legitimidad de la presencia y acción de la Iglesia dentro de la sociedad democrática y pluralista italiana, sino también el valor de tal presencia para el bien común; por otro lado la Iglesia renociendo la laicidad del Estado, —sin que esto signifique una actitud de indiferencia por lo que se refiere al hecho religioso—, renuncia a cualquier clase de pretensión de confesionalismo del Estado y, por lo tanto, a quererlo usar como una protección para una posición privilegiada respecto a otras confesiones religiosas o hasta como "brazo secular" en algunas cuestiones de disciplina puramente canónica. Por consiguiente el Acuerdo de revisión del Concordato expresa la recíproca voluntad de las partes de ponerse en el plano de una colaboración activa para un mejor servicio en favor de los ciudadanos, en una convergencia de corresponsabilidad.

También resulta ser muy positivo el hecho de que ha cambiado en Italia la actitud de los diferentes grupos políticos. Fuerzas tradicionalmente opuestas a todo tipo de Concordato, fundadas sobre actitudes anticlericales o radicalmente separatistas, han expresado voto favorable al Parlamento. Así, no sólo la Democracia Cristiana y el Partido Comunista, como ya en la Asamblea Constituyente de 1948, sino que también el Partido Socialista, socialdemocrático, y el Partido Republicano se expresaron favorablemente. Sólo el Partido Liberal se abstuvo, pero sin tonos polémicos, y el Movimiento Social por nostalgia del pasado fascista. Contrarios se demostraron los Demoproletarios, el Partido de Unidad Proletaria, el Partido Radical y parte de los Independientes de Izquierda, partidos que no tienen mucho peso en la vida democrática del País¹³.

NOTAS

1. Cf. P. A. D'AVACK, *Trattato di Diritto Ecclesiastico Italiano*, I, Milano, 1964, 103-119; A.C. JEMOLO, *Lezioni de Diritto Ecclesiastico*, Milano 1957, 25-27.
2. Cf. P. A. D'AVACK, *Op. cit.* 229
3. Cf. *Sintesi storica di Giacomo Martina*, in A. DE CASPERI, *Lettere sul Concordato*, Brescia 1970, 144-172.
4. Cf. C. MORTATI, *Istituzioni di Diritto Pubblico*, Padova 1962, 1073-1077.
5. Cf. G. MARTINA, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Roma 1977, 240-243.
6. Cf. *Il Concordato tra la Chiesa e lo Stato ieri e oggi* (Editorial), in *La Civiltà Cattolica* 135/I (1984) 426-432; F. LOMBARDI, *I novi rapporti tra la Chiesa e lo Stato in Italia*, *Ibid.* 483-483.
7. Cf. *Il Regno* 29 (1984) 110.
8. Cf. *L'Osservatore Romano*, 19 de Febrero de 1984.
9. Cf. *L'Osservatore Romano*, 19 de Febrero de 1984.

10. Cf. F. LOMBARDI, Art. cit., 491.
11. Cf. Ibid., 492.
12. Cf. L'Osservatore Romano, 19 de Febrero de 1984.
13. Cf. Il Concordato..., 434; F. LOMBARDI, Art. cit., 493-494.

LAS RELACIONES ENTRE ESTADO E IGLESIA EN LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA

Dieter Lorenz
Alemania

A. Introducción

1. Principios Generales
2. Panorámica

B. Las estructuras básicas de las relaciones entre Estado e Iglesia en la República Federal de Alemania.

- I. El principio de separación
- II. El derecho fundamental de la Libertad Religiosa
- III. La posición institucional de las Iglesias y Comunidades Religiosas

A. Introducción

1. Principios generales

El cuadro de las relaciones entre Estado e Iglesia, en un orden estatal y social concreto, se determina por una pluralidad de factores.

Un papel importante lo desempeña, seguramente aquí, el fundamento sociológico¹ que se determina por el grado de aceptación de lo religioso y su organización por parte de la comunidad estatal. En este aspecto, en la República Federal de Alemania, puede percibirse, por lo general, una disposición fundamental positiva relativamente extensa,² como se expresaba, por ejemplo, en las declaraciones gubernamentales de los años 1973 y 1974, por parte de los cancilleres federales socialdemócratas, Brandt y Schmidt, y que, principalmente, no se pone en duda por unas tendencias aisladas, pero evidentes, de distanciamiento y de repulsa, incluso.³ De decisiva importancia para ello son las disposiciones legales y constitucionales que, como principio normativo de la vida de la comunidad estatal, constituyen la base legal para las relaciones entre Estado e Iglesia, influyendo, por una especie de efecto recíproco,⁴ también en la disposición socio-estatal fundamental. Sin embargo, el texto solo de las disposiciones constitucionales pertinentes es, de por sí, de poca fuerza expresiva. Pese a formulaciones, a menudo idénticas, la libertad religiosa y el principio de separación ostentan, por completo, contenidos distintos en las diferentes constituciones.

La figura real del Derecho eclesiástico-estatal puede, por ello, comprobarse sólo en el contexto del orden constitucional concreto y en su comprensión de la realidad jurídica. Esto se manifiesta precisamente en la situación de la República Federal de Alemania, donde las disposiciones constitucionales pertinentes se han desarrollado, en gran parte, dentro del ámbito de la jurisdicción de la Corte Constitucional (Bundes - verfassungsgericht - BVerfG), a la cual incumbe, por esta razón, una contribución decisiva en la formación del Derecho eclesiástico-estatal vigente.⁵

Al contemplar, en primer lugar, la Constitución Federal, se desprende que la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania del 23 de mayo de 1949, en su artículo 140 ha adoptado las

determinaciones institucionales acerca de las relaciones entre Estado e Iglesia de la Constitución Alemana del 11 de agosto de 1919 (Constitución de Weimar=WeimRVVerf), remitiendo a sus artículos 136 a 139, 141. Sin embargo, estos "artículos eclesiásticos de Weimar" sólo pueden ser interpretados dentro del contexto de la nueva constitución⁶ y, por ello, pese a su adopción literal, tener otra sustancia que en aquella época. Además, el derecho de los Estados federales (Länder) adquiere importancia esencial⁷ para la concretización del derecho eclesiástico-estatal, precisamente en cuestiones particulares.

Sus competencias se hacen efectivas, sobre todo, en el ámbito cultural y, con ello, abarcan, por principio, la reglamentación de las relaciones con las iglesias. Las constituciones particulares, y los concordatos y convenios concluidos con la iglesia ofrecen, por tanto, contenidos bastante diferentes que tienen su reflejo ejemplar, sobre todo, en la instrucción y enseñanza escolares.

A pesar de la multiplicidad de regulaciones, este mosaico abigarrado ofrece, en conjunto, un cuadro homogéneo del Derecho Eclesiástico-Estatal alemán. Pues con la primera constitución democrática de Alemania del año 1919 se creó un nuevo ordenamiento, también, de las relaciones entre Estado e Iglesia, sobre el cual existió un amplio consenso, y que fue reanudado después del fin de la dictadura nacional-socialista (1933 - 1945). Por lo demás, la Constitución Federal establece con el ya mencionado artículo 140 de la Ley Fundamental un marco vinculante, que impide que los Estados federales impongan restricciones de mayor alcance a las iglesias.⁸

2. Panorámica

Una primera vista general revela que, según la Ley Fundamental, las iglesias se encuentran en una extraña posición de ambigüedad, basada en razones históricas, y que se ha expresado, incluso exteriormente, en el hecho de agregar cada determinación pertinente a ámbitos de regulación distintos: De este modo, las iglesias -como otras comunidades religiosas- pueden apoyarse en el derecho fundamental de la libertad religiosa (artículo 4, párrafos 1, 2 de la Ley Fundamental), por una parte, como una persona privada, en su calidad de sujeto del derecho fundamental. Por otra parte, y

fundamentándose en las relaciones básicas entre Estado e Iglesia, reglamentadas institucionalmente por el artículo 140 de la Ley Fundamental, se entienden como titulares de **status público**, de forma especial, que formalmente se expresa, del modo más ostensible, en su postura de "corporaciones de Derecho Público" (artículo 137, párrafo 5, de la Constitución de Weimar). Esta forma jurídica, normalmente reservada a organizaciones de administración estatal indirecta, revela una cierta cercanía al Estado, si bien hay unanimidad en que este mero "título honorífico" (Smend), no supone que las iglesias sean incorporadas al Estado. Otras reglamentaciones de este complejo institucional subrayan la distancia respecto al Estado y la libertad de las iglesias con referencia a aquél, así, sobre todo, la prohibición de la Iglesia Estatal y la garantía para todas las comunidades religiosas de ordenar y administrar independientemente sus (propios) asuntos, dentro del marco de las leyes vigentes para todos.

Con la libertad religiosa, el principio de separación y el derecho eclesiástico de autodeterminación quedan indicados los soportes del orden del derecho eclesiástico-estatal, en el ámbito de la Ley Fundamental. Están en íntimas relaciones interiores, en razón de las cuales se determinan, completan y modifican mutuamente, de modo que no es posible la comprensión aislada de estos principios.

B. Las Estructuras básicas de las relaciones entre Estado e Iglesia en la República Federal de Alemania.

I. El Principio de separación

Desde el punto de vista histórico y sistemático, es lógico partir de la estructura institucional de las relaciones eclesiástico-estatales. Se define, esencialmente por el **principio de separación**. Este principio se encuentra en núcleo en cada constitución moderna democrática y liberal,⁹ y en la mayoría de las constituciones latinoamericanas también,¹⁰ si bien de forma fundamentalmente diferente. Ciertamente constituye el principio de separación —similar al principio de neutralidad¹¹— una categoría, en primer lugar, puramente formal y tan sólo dentro de un determinado orden constitucional recibe su forma concreta y pertinente para esto.

1. La Prohibición de la Iglesia Estatal

En la Ley Fundamental para la República Federal de Alemania se manifiesta el principio de separación en la prohibición de la Iglesia Estatal (artículo 140 de la Ley Fundamental, en conexión con el artículo 137, párrafo 1, de la Constitución de Weimar). Con ello queda definitivamente confirmada por la Constitución de Weimar, en primer lugar, la abolición de la "alianza entre trono y altar," del principio de la Iglesia Estatal y de la soberanía eclesiástica del príncipe reinante que, con carácter esporádico, habían sobrevivido hasta la Revolución del año 1918.¹² Significado que marca el futuro como nueva base del derecho eclesiástico-estatal, que adquirió, no obstante, sobre todo, la separación de Estado e Iglesia "en la raíz," ordenada al mismo tiempo, a saber, la prohibición de una unión institucional con simultánea emancipación recíproca, en el sentido del reconocimiento de la independencia eclesiástica, por el Estado ilimitado en su soberanía. Ello es motivado por la percepción de la diferencia esencial de las actividades estatales y eclesiásticas: Mientras al Estado le incumbe la observación de una responsabilidad política polifacética por el bien común, mediante la creación y realización de un orden externo, el cometido de la Iglesia y de las comunidades religiosas se define y ha de realizarse espiritualmente; ambas instituciones son, así, inasimilables, más adelante, a las consecuencias prácticas considerables de la diferenciación de actividades de apariencia exteriormente similar —como es, por ejemplo, la administración de un hospital por el Estado o la Iglesia (véase abajo, III, 1).

Las consecuencias de la separación, expresamente estatuidas por la Constitución, son que tanto el estado civil, así como el acceso a cargos públicos son independientes del ejercicio de la religión y de la confesionalidad (artículo 33, párrafo 3 de la Ley Fundamental; 136, párrafo 1, 2, de la Constitución de Weimar). Como pieza institucional marginal de la libertad religiosa, garantizada por la Constitución, que ha de exponerse más adelante, pertenece aquí también la prohibición de una diferenciación motivada por causas religiosas (artículo 3, párrafo 3; 33, párrafo 3, parte 2, de la Ley Fundamental) y, sobre todo, la prohibición de coacción (por parte del Estado) referente al ejercicio de cultos (artículo 136, párrafo 4, de la Constitución de Weimar).

Por el contrario, la Ley Fundamental de Bonn no va tan lejos como para excluir todo contacto o tan sólo toda relación indirecta entre Estado e Iglesia, por ejemplo, mediante una incompatibilidad —prevista aún en algunas constituciones¹³— de cargo estatal y eclesiástico. Con ello, el derecho alemán eclesiástico—estatal queda acuñado por una cierta percepción de la idea de separación, que, históricamente motivada, aquí “no fue concebida como concepto de polémica.....,” sino usada, más bien, “como sillar de un orden ponderado del equilibrio.”¹⁴ En el ámbito de este orden, Estado e Iglesia no se enfrentan en la tendencia de una confrontación hostil, sino que existen entre ellos unas relaciones de “mutua atención y colaboración.”¹⁵ Por ello, no parece falso hablar de una “continuación más floja de la unión entre Estado e Iglesia” (Scheuner), de un sistema de “separación coja” (Stutz).

2. El Principio de Neutralidad

Con este contenido, el principio de separación coincide con el principio de neutralidad religiosa e ideológica; adaptándose, sin junturas, un desarrollo, históricamente determinado, a la estructura de una comunidad democrática y pluralista.

El principio de neutralidad en su percepción de **Principio de no identificación**,¹⁶ pertenece a los fundamentos, tácitamente convenidos, del orden constitucional de la Ley Fundamental. Una libertad religiosa e ideológica no puede darse más que en un estado que se entiende como hogar de **todos** los ciudadanos y que, por ello, no se identifica con los contenidos de una religión o ideología determinadas. El estado ideológicamente organizado no garantiza a sus ciudadanos la libertad de una decisión religiosa, sino, en todo caso, la tolerancia de una conducta divergente.¹⁷ De este modo, la libertad religiosa garantizada por la Ley Fundamental en el artículo 4, párrafos 1, 2, implica forzosamente la decisión a favor de la neutralidad estatal.

Por otro lado, el principio de neutralidad no exige necesariamente del Estado, sin embargo, una actitud consecuentemente indiferente o incluso recusante frente a la religión e ideología. No obliga tampoco a la exclusión de referencias religiosas de la vida pública del Estado, ni tampoco exige ceguera ideológica u

opresión laicista.¹⁸ Esto dependerá, no obstante, de la situación constitucional concreta.

En un orden democrático y de estado social, como el creado por la Ley Fundamental, el ejercicio del poder estatal se legitima mediante un intercambio vivo entre Estado y Sociedad. Esto exige apertura pluralista, de parte del Estado, a las corrientes determinantes en el seno de la sociedad y estar abierto culturalmente a los intereses de sus ciudadanos — también y precisamente en el ámbito religioso—ideológico. A esto corresponde permitir la representación y realización de dichos intereses, en el ámbito de la comunidad política. De esta suerte, la garantía de poder ejercer públicamente la religión, como resultado de un trabajo desarrollo **dentro del derecho fundamental**, queda confirmada bajo el aspecto **institucional** de la constitución democrática de hoy. Donde el Estado tiene en cuenta singularidades, peculiaridades, o necesidades religiosas ya existentes, no infringe, en principio, por consiguiente, el principio de neutralidad:¹⁹ al establecer escuelas confesionalmente definidas, al admitir la cura de almas en el hospital, al respetar intereses religiosos en la legislación.

Las referencias religiosas de la Constitución no son, con mayor razón, excepciones contrarias al sistema. La declaración de una “responsabilidad ante Dios” (Preámbulo), la garantía de la instrucción religiosa en las escuelas públicas (artículo 7, párrafo 3, de la Ley Fundamental), la garantía de escuelas primarias religiosamente definidas, (sean de índole positiva o negativa) al menos como escuelas privadas, (artículo 7, párrafos 4, 5, de la Ley Fundamental, en relación con las leyes referentes a la escuela privada), la protección de los días festivos (artículo 139 de la Constitución de Weimar) y la garantía de la cura de almas en los establecimientos públicos (artículo 141 de la Constitución de Weimar): todo ello son indicaciones de la apertura de la Constitución a las necesidades religiosas de una mayoría de la población, pero también expresión de una modelación del orden constitucional establecido por la Ley Fundamental, mediante valores cuyo origen dentro de la tradición cristiano—occidental no se opone a su validez, incluso en el orden de la constitución actual.

Un aspecto particular lo ofrece la colaboración explícita entre el Estado y las iglesias en terrenos de mutuo interés, los llamados asuntos comunes. Esta cuestión la abordaré más adelante (III 2).

3. El Principio de Paridad

Una concepción del principio de neutralidad de tal modo positivo, no debe naturalmente volverse contraproducente a éste, provocando, como resultado, una identificación, en parte, del Estado y limitando la protección a una sola confesión o comunidades religiosas **particulares**. A esto se opone el principio de paridad en el cual halla el principio de neutralidad su complemento necesario. Referido originariamente a las comunidades religiosas, admitidas al culto público, por la Confessio Augustana (1555),²⁰ el principio de paridad obliga al Estado, ideológicamente neutral, al trato igual de todas las comunidades y confesiones religiosas, tanto como de las ideologías.²¹

Este trato igual, sin embargo, no debe ejercerse como es la costumbre al aplicarse el principio de igualdad – esquemáticamente y desatendiendo singularidades reglamentariamente relevantes.²² Qué criterios podrían ser aquí decisivos, es desde luego cuestionable.

Partiendo de los principios ordenadores del derecho eclesiástico-estatal como la materia aquí en cuestión, está permitido, de todos modos, la diferenciación indicada por el derecho constitucional entre comunidades religiosas **con y sin status corporativo**. Ya que el ofrecimiento de la Constitución (artículo 137, párrafo 5, parte 2, de la Constitución de Weimar) de adquirir el status de corporación, tiene aplicación para todas las comunidades religiosas que por su constitución y el número de sus seguidores ofrecen garantía de duración. Es pues de su libre decisión, como titulares del status de derecho público, el participar en los privilegios relacionados con éste (abajo, III, 2). De este modo, esta condición jurídica no sigue siendo privilegio de las iglesias. También la paridad religiosa encierra, como el principio de neutralidad y de libertad religiosa (abajo, II), un objetivo positivo, jurídicamente participante: no queda así abolida la posición tradicionalmente privilegiada de las iglesias mayores como corporaciones de derecho público, sino que se les facilita el acceso a la misma a otras comunidades religiosas.²³

Por lo demás, no queda tampoco completamente excluido el hacer diferenciaciones –apropiadas– entre las iglesias populares cristianas y otras comunidades religiosas; el tamaño, el respaldo en la sociedad, la estructura, campo tradicional de actividades y

cumplimiento de las mismas pueden ser así –según el campo– criterios admisibles de distinción.²⁴

Es, sin embargo, inaccesible a toda diferenciación, el uso de la libertad garantizada indistintamente a las comunidades religiosas, así, sobre todo, respecto al ejercicio del derecho de autodeterminación (artículo 137, párrafo 3, de la Constitución de Weimar), y de acceso al status de corporación (artículo 137, párrafo 5, de la Constitución de Weimar). Al Estado neutral le está prohibido especialmente, por el Derecho constitucional, hacer valoraciones de contenido, como, por ejemplo, respecto al origen cultural, la seriedad o la dignidad teológica. No fundamentan, ellas, por consiguiente, diferencias jurídicamente relevantes,²⁵ aunque no se puede negar el hecho de que desarrollos nuevos, en este terreno, obliguen a diferenciaciones más exactas.²⁶ La libertad religiosa no ha de servir de pretexto a los manejos, en parte anticonstitucionales, de las organizaciones de lucha de movimientos religiosos intolerantemente fanáticos o a sectas juveniles con objetivos pseudoreligiosos.

Con ello, sin embargo, hemos abordado ya el segundo gran terreno, a saber la libertad religiosa.

En resumen, se expresa en estas posturas jurídicas **institucionales** la decisión fundamental de la Constitución en beneficio de un ámbito vital de un libre desarrollo religioso. Este se encuentra simultáneamente protegido por el derecho fundamental, mediante la garantía de la libertad religiosa. Esta garantía se demuestra, así, como la base material y como la verdadera razón de aquellas reglamentaciones institucionales; constituyendo, por consiguiente, al mismo tiempo, el fundamento de las relaciones entre Estado e Iglesia.

II. El Derecho Fundamental de la Libertad Religiosa

1. El significado fundamental de la libertad religiosa

El derecho fundamental de la libertad religiosa se garantiza, originariamente, sin embargo –conforme a la intención general de un derecho fundamental– sólo como derecho particular para el individuo.

a) *Contenido de la libertad religiosa*

En este sentido, el artículo 4, párrafo 1, de la Ley Fundamental, declara como inviolable la libertad de la fe, de la conciencia y la libertad de la confesión religiosa e ideológica. En adición, el **artículo 4, párrafo 2, de la Ley Fundamental**, garantiza el ejercicio, sin estorbos, del culto. Con ello, quedan abordadas, con fundamentación histórica,²⁷ las tres direcciones protegidas de la libertad religiosa individual, a saber la **libertad de la fe**, como fenómeno de la libertad del pensamiento religioso, la **libertad confesional**, como libertad de expresión y proclamación de la fe y, por último, el **libre ejercicio de culto**, como la libertad de actuar con fundamento religioso o ideológico.²⁸

La práctica jurídica aúna estas partes en una garantía unificadora y abarcadora. La libertad de la fe, como la confesional, garantiza, de acuerdo con ello, la realización de la decisión religiosa personal, mediante una actividad, que se manifiesta hacia fuera, y asume, por consiguiente, simultáneamente, la libertad del ejercicio, sin estorbos, de la religión.²⁹ Ella contiene "el derecho del individuo a orientar su conducta entera hacia los dogmas de la fe."³⁰

Ello abarca, respecto al contenido, toda forma de practicar la fe en el mundo: formas del ejercicio de la religión, y por eso protegidas por la libertad de la fe y de la confesión, son no sólo actividades religiosas y misioneras, sino, sobre todo, actividades fundadas dentro del ámbito de la educación (escolar), de la caridad activa (la caridad por ejemplo en los hospitales y jardines de infancia, colectas, etc.) o de la prensa y la radio.³¹

b) *Libertad positiva*

Con este ámbito extenso de protección, el ejercicio de la religión no queda limitado a la esfera privada —"el derecho a rezar en el gabinete, recogidamente—" sino que garantiza el actuar religioso también precisamente en el terreno público y con su eficacia pública. Con ello, el **derecho fundamental de la libertad religiosa**

adquiere una calidad adicional, en concordancia con un desarrollo del todo general de la dogmática del derecho fundamental moderno.³²

Pues que no se limita ya a un **derecho de defensa negativo** frente a intervenciones estatales, sino que se orienta, al mismo tiempo, **positivamente** hacia la realización de la decisión religiosa. La apertura del Estado pluralista, deducida del principio de neutralidad, también frente a los intereses religiosos de sus ciudadanos, es así materialmente protegida por la Ley Fundamental, condensándose en un derecho individual. Esto adquiere importancia práctica, sobre todo, para aquellas instituciones sostenidas por el Estado que, como los jardines de infancia, escuelas, hospitales, son de una sensibilidad especial en el aspecto religioso-ideológico. El Estado puede estar obligado aquí, a "asegurar también, en sentido positivo, lugar para las actividades de convicción religiosa y la realización de la personalidad autónoma, en el ámbito ideológico-religioso."³³

De tal modo, hay que proporcionar en el hospital público las condiciones organizadoras para el ejercicio de la cura de almas y la participación en ella; lo mismo puede existir, por ejemplo, un derecho de ser asignado a un asilo para ancianos de la propia orientación religiosa, incluso si esto ocasiona al Estado gastos mayores.³⁵ De igual modo, son precisas, en la educación pública con su influjo modelador en la formación religiosa, medidas que respeten, lo más posible, la decisión de instrucción religiosa de los padres.³⁶

c) *Libertad negativa*

Precisamente en este último campo, se manifiesta, sin embargo, que la influencia pública del ejercicio activo de la religión puede llevar a colisiones de intereses con otros titulares del derecho fundamental, lo mismo puede darse también, entre contenidos contrarios de la misma libertad religiosa. Tales colisiones quedan patentes, de un modo ejemplar, en la contraposición entre libertad de cultos positiva y negativa, como por ejemplo, en el rechazo de una minoría frente a la orientación religiosa de la escuela obligatoria según la mayoría confesional.³⁷

El artículo 4, párrafos 1, 2, de la Ley Fundamental, protege, de este modo, no solamente la libertad religiosa en el sentido positivo, antes expuesto, sino también la **libertad negativa** de no profesar ninguna convicción religiosa (o ideológica), y, lo mismo, el derecho de ocultar una convicción que se tuviera.³⁸ Este derecho de discreción se garantiza expresamente por la Constitución (artículo 140 de la Ley Fundamental, en conexión con el artículo 136, párrafo 3, de la Constitución de Weimar), quedando además asegurado, mediante una prohibición de principio a las autoridades, el pedir información acerca de la profesión religiosa. Lo esencial en esto radica, en particular, en la libertad de coacción a participar en actividades religiosas (artículo 136, párrafo 4, de la Constitución de Weimar).

Hace algún tiempo se intentó, mediante la garantía de la libertad negativa de cultos, suprimir el ejercicio positivo religioso en el terreno público, proclamando la mera necesidad de tomar posición en un caso de confrontación con una profesión (discrepante), como lesión de la Ley Fundamental. Sin embargo, ni la jurisprudencia ni la opinión reinante han dado paso a ello. Lo característico de un Estado pluralista es, pues, la existencia simultánea y de igualdad de derechos de las convicciones religiosas e ideológicas divergentes, como la profesión pública de ellas. La eliminación de manifestaciones de la fe en la vida pública significaría, por el contrario, precisamente establecer la hegemonía de una convicción, a saber la ideología arreligiosa. Por consiguiente, "no ha de darse preferencia absoluta a un derecho de discreción malinterpretado frente al ejercicio de cultos de otras personas."⁴⁰

De esta suerte, se les puede exigir, por principio, a las personas de otra ideología, que manifiestan el rechazo a participar en los ejercicios piadosos, oraciones escolares y cura de almas de los hospitales.⁴¹ Pueden surgir, sin embargo, tensiones dentro del ámbito del tratamiento estacionario y parecen inevitables, sobre todo, en las relaciones escolares con miras a la coeducación de niños de ideologías y profesiones divergentes. Aquí ha de buscarse el compromiso según la medida de lo que se puede exigir y de la tolerancia. Ha de excluirse, en todo caso, todo factor de coacción (aunque fuera sólo psíquica) mediante el cual se abandonarían el nivel de **discusión espiritual libre**, y se vulneraría la libertad (negativa) de confesión.

2. El contenido corporativo de la libertad religiosa

a) *Derechos del individuo*

El cuadro de manifestación de las grandes religiones, en particular del círculo cultural occidental, se determina, esencialmente, por el hecho de que sus seguidores se organizan de acuerdo a asociaciones y de que las actividades religiosas se realizan en común, en muchos campos. Este **actuar colectivo** —en servicios, reuniones de rogativas, procesiones— es solamente una forma especial del ejercicio de cultos y se encuentra —sin más— al amparo del derecho fundamental de la religión. Lo mismo se aplica a la agrupación en comunidades religiosas: por ser el primer grado del ejercicio religioso común, es protegida por la libertad religiosa, igual que la profesión religiosa, que se da como adhesión a una comunidad religiosa existente.⁴²

b) *Derechos de la Corporación*

Además de este objetivo de derecho individual, la libertad religiosa extiende su protección también a las corporaciones, que nacen, como tales, gracias al actuar colectivo. Ya que estas corporaciones han nacido —vistas sistemáticamente según la Constitución— en ejercicio de la libertad religiosa individual y su obrar puede entenderse —por lo menos en el ámbito cultural— como ejercicio religioso concentrado; sin embargo, al ser así, toda merma de la actividad de la comunidad religiosa es, al mismo tiempo, una intervención en la libertad religiosa de todos sus seguidores.

Es de especial importancia, en este contexto, el hecho que el **status corporativo del derecho fundamental** se deriva directamente⁴³ del derecho fundamental individual, según el artículo 4 de la Ley Fundamental. Por consiguiente, es prescindible una mediación por la norma de transformación del artículo 19, párrafo 3, de la Ley Fundamental,⁴⁴ que declara los derechos fundamentales individuales, en una situación análoga, como aplicables también a personas jurídicas.

Aunque aquí hay unanimidad de principio, se discute el alcance de la garantía corporativa del derecho fundamental. ¿Protege,

completamente, toda actuación de las comunidades religiosas, o se limita a las actividades culturales propiamente dichas.⁴⁵ Este aspecto no se discutirá más, pese a una cierta importancia práctica para la protección jurídica. Ya que en todo caso, el status constitucional de las iglesias y comunidades religiosas reside también en las reglamentaciones institucionales, sobre todo, acerca del derecho de autodeterminación eclesiástica (artículo 137, párrafo 3, de la Constitución de Weimar). Ellas completan, concretan y refuerzan la garantía del derecho fundamental, lo mismo, si se añaden a ella con su contenido específico, como si se hallan ya cubiertas por la misma.

III. La Posición Institucional de las Iglesias y Comunidades Religiosas

Si ahora nos ocupamos de la posición institucional de las iglesias y comunidades religiosas, entonces vemos que la regulación más llamativa de este terreno se refiere, seguramente, a la conservación del **status corporativo** propio de ellas de tiempos anteriores, que, a primera vista, muestra una cercanía al Estado, apenas compatible con el principio de la separación. Es incomparablemente más importante, sin embargo, la reglamentación material central del artículo 137, párrafo 3, parte 1, de la Constitución de Weimar, que, como "lex regia" del derecho eclesiástico-estatal alemán determina, **en cuanto al contenido**, las relaciones entre Estado e Iglesia.

1. El Derecho de autodeterminación

Según el artículo 140 de la Ley Fundamental en conexión con el artículo 137, párrafo 3, de la Constitución de Weimar, reglamentará y administrará toda sociedad religiosa, ella misma, sus asuntos dentro de los límites de la ley vigente para todos. Confiere sus cargos sin intervención del Estado ni de la comunidad civil.

Mediante esta disposición se les garantiza a las iglesias, pero también a todas las demás comunidades religiosas, de cualquier estructura organizadora, un **derecho a autodeterminación** para la gestión de sus propios asuntos, libre de tutela o influencia estatales. Al mismo tiempo, sin embargo, se subraya la responsabilidad global del Estado por el bien común, la cual se cumple mediante la **ley vigente**

para todos. De esta forma, las competencias del Estado y de la Iglesia se coordinan y se delimitan recíprocamente, a la vez.

a) Los propios asuntos eclesiásticos

El **derecho eclesiástico de autodeterminación** radica, en su esencia, en la libertad religiosa garantizada por el derecho fundamental, que mediante el artículo 137, párrafo 3, de la Constitución de Weimar, es elevada al nivel institucional y, al mismo tiempo, consolidada.⁴⁶ Completa, sin embargo, además, la "libertad de la vida religiosa y de las actividades de las iglesias y comunidades religiosas, ya garantizada por el derecho fundamental, y le añade la libertad, imprescindible para el cumplimiento de estos cometidos, de determinar la organización, legislación y administración."⁴⁷

Formalmente, esta garantía de ordenación independiente de los asuntos eclesiásticos abarca todas las posibilidades de actividades para el cumplimiento del cometido eclesiástico: El ordenamiento jurídico, la administración y la jurisdicción eclesiásticas son independientes, respecto a su existencia y actividad, de la autorización y aprobación estatales.⁴⁸

Respecto a su contenido, el campo de los asuntos propios está en correspondencia con la tutela del derecho fundamental referente a la libertad religiosa, completado mediante los requisitos institucionales para cumplir el cometido eclesiástico. Abarca todo "lo que, según su naturaleza u objetivo, ha de considerarse como asunto propio de la Iglesia."⁴⁹

Con ello, la garantía no se limita a un "ámbito interior" del ejercicio de cultos, el núcleo intocable de la autodeterminación, al cual pertenecen, sobre todo, dogma y culto, orden eclesiástico, otorgamiento de cargos, administración de bienes. Al contrario, abarca, además, la **acción pública** en el mundo, la que según el entendimiento propio de cada comunidad religiosa forma parte de su cometido específico. El trabajo misionero, la instrucción y la caridad están amparados, como ejercicio religioso, por el derecho fundamental, lo mismo que por la garantía de autodeterminación. Por consiguiente la administración de un hospital o de una escuela eclesiásticas es, en

este sentido, una actividad religiosa, incluso si funcionan dentro del Estado Social, o por él, instituciones exteriormente similares con objetivo secular.⁵⁰

b) *La Ley vigente para todos*

Este modo de intervenir en el ámbito público lleva, inevitablemente, a unos conflictos que exigen solución. Piénsese, por ejemplo, tan sólo en la perturbación por el toque nocturno de las campanas, o en los estorbos del tráfico por una procesión, pero también en las restricciones de acciones recaudatorias eclesiásticas mediante prescripciones policiales, o en la vinculación del servicio eclesiástico al derecho laboral general (por ejemplo, ¿es el clérigo un trabajador?).

Por consiguiente, la independencia eclesiástica no puede ser ilimitada; halla sus límites en la **ley vigente para todos**. El sentido de esta cláusula radica en que las comunidades religiosas se integran en el orden comunitario trascendente, realizando, con ello, el interés ordenador legítimo del Estado, al mismo tiempo preservando, sin embargo, la independencia de la Iglesia.⁵¹

Originariamente, se partía de que también las iglesias se encontraban, sin más, sujetas a las leyes civiles, de suerte que sólo al Estado se le reconocía el derecho de trazar las fronteras. Frente a esto, hoy se reconoce la necesidad de coordinar, proporcionalmente, la **protección**, que es la responsabilidad del Estado, sobre los bienes esenciales para la comunidad, y la **independencia** correspondiente de las iglesias.⁵² Entre ambos existe un intercambio, que hay que tener en cuenta, equilibrando los bienes, con respecto a la importancia que la regulación encierra para el orden estatal y el eclesiástico.⁵³ En este punto, la autodeterminación de la Iglesia, dada su valencia particular dentro del derecho constitucional, debe retroceder solamente ante una ley de tal forma que "corresponda a las exigencias irrefutables de una convivencia pacífica de Estado e Iglesia, en el ámbito de una comunidad política religioso-ideológicamente neutral."⁵⁴

Conforme con esto, una serie de leyes contienen reglamentaciones excepcionales en beneficio de las iglesias, caso de

que el ámbito propio de éstas fuera evidentemente afectado por la aplicación de una ley como, por ejemplo, las leyes acerca de la cogestión en las empresas, la protección de los datos, el procedimiento administrativo, y otras más. Por lo demás, toda ley de vigencia general es potencialmente aplicable, en principio, a las iglesias,⁵⁵ a saber, el derecho civil, el derecho penal, el derecho de policía, el derecho de vía pública, el derecho de construcción, etc. Donde, sin embargo, se interviene, en un caso singular, de modo especial, en asuntos eclesiásticos, se debe ponderar si el peso del interés de reglamentación, por parte del Estado, exige que los intereses eclesiásticos pasen a segundo término. Aquí sirve como pauta —como en cualquier ponderación del derecho constitucional— el llegar a un equilibrio moderado que haga valer ambos bienes jurídicos, en la mayor extensión posible.⁵⁶

De esta forma, no puede excluirse el toque de campanas, de un modo general, pero sí, por la noche.⁵⁷ Igualmente, no podría ser generalmente considerable el interés de la Iglesia por el despido de un colaborador vuelto a casar después del divorcio —frente al derecho de protección contra el despido, sino sólo en determinadas circunstancias, cuando afecte a la misión anunciadora de la Iglesia (por ejemplo, en el caso de la directora de un jardín de infancia).⁵⁸ En algunos casos, finalmente, donde las leyes estatales habían adoptado la reglamentación, también de hospitales eclesiásticos, se consideraban como sobrepasados los límites admisibles, por haber omitido el legislador, sin motivo apremiante, reservar a las iglesias caminos propios de estructuración.⁵⁹ Incluso en el caso de quiebra de los bienes de una iglesia, se intervendría, sin necesidad apremiante, en su ámbito propio; por ello, la ley sobre la quiebra no es, en este sentido, ninguna ley vigente para todos, aplicable a la Iglesia.⁶⁰ Por cierto, el especial status corporativo de las iglesias desempeñaba aquí un papel decisivo.

2. **Delimitación por convenios, en especial: los asuntos comunes**

En la práctica de las relaciones entre Estado e Iglesia, la problemática, en ámbitos vitales esenciales, queda suavizada mediante la conclusión de concordatos y contratos con las iglesias. Formalmente

estos convenios, en la medida que fueron firmados con la Santa Sede, pertenecen al campo del derecho internacional. No obstante, son considerados, por la mayor parte, como contratos del derecho constitucional, que se basan en el reconocimiento recíproco de las partes concluyentes como poderes de ordenamiento competentes de sus respectivos terrenos.⁶¹ Constituyen un instrumento importante en la coordinación y la configuración jurídica de mútua conformidad, en cuestiones de interés de ambas partes, y determinan así, de un modo decisivo, la imagen y la vida cotidiana del derecho eclesiástico-estatal.⁶²

En este contexto, a las garantías del status fundamental eclesiástico, contenidas en múltiples formas en los contratos, les corresponde, en su mayoría, tan sólo la importancia de una repetición de las disposiciones constitucionales correspondientes. De importancia práctica inmediata, sin embargo, son, sobre todo, las reglamentaciones acerca de la colaboración en el ámbito de las llamadas *res mixtae*,⁶³ a saber, la instrucción religiosa en escuelas públicas, la situación legal de las Facultades teológicas de las universidades estatales, la cura de almas en los establecimientos públicos e instituciones castrenses, el derecho de cementerios y de monumentos, el derecho de impuestos eclesiásticos. Además existen reglamentaciones, por ejemplo, acerca de la instrucción pública y privada, de la consideración de intereses eclesiásticos en la radio y la televisión, lo mismo que acerca de prestaciones estatales a las iglesias.⁶⁴

En todos estos terrenos, el interés de disposición y el poder ordenador de Estado e Iglesia se enfrentan aquí con derechos iguales, y exigen una ordenación jurídica en común, o sea, concordante. Ya que las reglamentaciones conciernen, aquí, a los mismos destinatarios, como ciudadanos y miembros de una iglesia. En un Estado ideológicamente neutral, ninguna de las partes tiene competencia completa de reglamentación (del todo evidente, por ejemplo, en los casos de las clases de religión y Facultades teológicas en las instituciones estatales correspondientes). Con ello, se demuestra, de nuevo, bajo otro aspecto distinto, la imposibilidad de una separación estricta, defensiva de Estado e Iglesia, en una comunidad pluralistamente abierta. La comunidad del cometido condiona, irrefutablemente, por el contrario, la necesidad de una cooperación por ambas partes.

3. El status corporativo

a) Contenido y significado

Mediante el artículo 137, párrafo 5, de la Constitución de Weimar, adoptado por la Ley Fundamental, ha persistido el status de corporaciones de derecho público de aquellas comunidades religiosas que, hasta entonces, ocupaban esta posición, a saber, en especial también de las grandes iglesias. Algunos han visto en ello una contrariedad anacrónica del sistema, exigiendo su abolición.⁶⁵ Pues las corporaciones de derecho público se caracterizan, según el uso general del idioma, por desempeñar cometidos estatales bajo la vigilancia del Estado.

Esto no puede aplicarse a las iglesias. Es ciertamente correcto decir, que aquel status tiene su origen en las íntimas relaciones tradicionales de las Iglesias con el Estado. Si se ha conservado, no obstante, incluso bajo las condiciones fundamentalmente cambiadas de una separación institucional de Estado e Iglesia, en ello se expresa, no sólo, la negación de una ruptura radical con la tradición. Más bien ha sido desarrollada, ulteriormente, la forma jurídica tradicional de la organización exterior eclesiástica, y llenada de un contenido especial, conforme al nuevo orden constitucional.

Con respecto a sus cometidos y el número de sus seguidores las Iglesias son "factores determinantes de lo público." (Hollerbach). El cumplimiento de la encomienda elemental de culto religioso que les incumbe, es indispensable para el Estado pluralista, inalcanzable, sin embargo, para el Estado al mismo tiempo neutral. Este actuar público e importante para la comunidad entera, presta a las iglesias un status de publicidad material, sin abolir su diversidad esencial frente al Estado y su distancia de él. Para ello, el status de una corporación de derecho público *sui generis* ofrece la forma jurídica adecuada.⁶⁶ Ya que, por un lado, impide la degeneración de las Iglesias al nivel de meras asociaciones privadas, por otra parte, reforzando su "autonomía e independencia frente al Estado, tanto como su poder eclesiástico originario."⁶⁷

Respecto al contenido, se confirma, con ello, la decisión fundamental para una admisión positiva de la actuación pública de las

iglesias, conforme a su entendimiento propio. Al mismo tiempo, se les pone a su disposición, en el terreno mundano, los medios estructurales jurídicos del derecho público, que son más conformes a la estructura eclesiástica que las formas jurídicas del derecho privado.

Vista desde este ángulo, la forma jurídica de la corporación pública ostenta, acaso, incluso un significado más general, como forma de organización de función pública no-estatal. Esto se expresa en reflexiones de extender este status a las demás asociaciones de significado público, y esto, ante todo, a partidos políticos e interlocutores sociales, cuya clasificación a título meramente privado, se considera, con razón, ya generalmente como inadecuada.⁶⁹ ¿Debería, sin embargo, tratarse, de forma diferente, a las iglesias que, históricamente y desde siempre, pertenecen al ámbito público?

b) Consecuencias

A las comunidades religiosas de derecho público se les han concedido numerosos privilegios, exenciones y derechos de preferencia.⁷⁰ Se justifican como forma de fomento estatal para el aseguramiento del actuar público de estas comunidades religiosas, según su propio cometido, que también es de interés público. En primer lugar, ha de nombrarse aquí el aseguramiento de la base financiera, mediante la concesión del derecho de recaudación de impuestos; de nuevo, tan sólo como ofrecimiento estatal (art. 137, párrafo 6, de la Constitución de Weimar), el cual, no obstante, radica también en los deberes de prestaciones estatales, que remontan a los tiempos de la secularización.⁷¹ Las reglamentaciones acerca de la exención de impuestos, de derechos y gastos se encuentran en relación con lo dicho arriba.

Determinaciones ulteriores

- aseguran el ejercicio imperturbado del culto (protección según el derecho penal de dignidades eclesiásticas, etc.; el ordenamiento como cosa pública de las res sacrae; regulaciones particulares, con respecto a recaudaciones y reuniones eclesiásticas),

- garantizan derechos particulares de co-gestión (por ejemplo, derecho a ser oído en cuanto a la planificación de la edificación; delegación en gremios de representación social, por ejemplo, en los consejos de radiodifusión, en el departamento de examen para juzgar escritos perjudiciales para la juventud, en Baviera incluso en el Senado)
- y protegen los bienes eclesiásticos, por ejemplo contra la expropiación. En su última decisión al respecto la Corte Constitucional Federal ha deducido, la imposibilidad de quiebra de las corporaciones eclesiásticas de derecho público, directamente de su status de derecho constitucional, en particular de su derecho de autodeterminación, al mismo tiempo, no obstante, de su status corporativo.⁷²

Como participación en el potencial de actividades estatales aparecen, finalmente, la facultad de patrón y el poder de organización eclesiásticos, con el derecho de legislación otorgado con él, (la llamada autonomía), además de, por ejemplo, la inclusión en las posibilidades de la transmisión estatal de datos.

En esta posición eclesiástica formal, últimamente aludida y aparentemente sólo exterior, se refleja —prescindiendo de la considerable importancia práctica— el estado material de las iglesias dentro del Estado y la Sociedad. Esta vinculación de las iglesias en el conjunto general del derecho constitucional, ha podido ser expuesta aquí sólo de un modo panorámico muy general, que forzosamente se limitó a las estructuras fundamentales. Ha tenido que quedar excluida una multitud de aspectos como, por ejemplo, contenido y significado de las reglamentaciones por convenio,⁷³ cuestiones de la protección jurídica,⁷⁴ el problema de las prestaciones estatales, asimismo la configuración concreta en terrenos singulares: escuela, finanzas, ámbito de los medios de comunicación. Con miras a lo último puedo referirme, no obstante, a las conferencias pronunciadas hace 5 años, que se hallan impresas en el compendio editado por el profesor Terán Dutari.⁷⁵

c) Líneas de unión al Derecho eclesiástico-estatal de Latinoamérica

Para terminar, permítanme intentar, desde este sistema del derecho eclesiástico-estatal, tender un puente a la situación de Latinoamérica. Mas la diferencia entre las Constituciones particulares, aquí existentes, ofrece ya un obstáculo apenas vencible, y esto, tanto, respecto a sus estructuras globales como asimismo a sus partes de derecho religioso particulares. A ello se añaden las particularidades de las reglamentaciones de concordato, como también el significado decisivo de la posición concreta de las iglesias, dentro del ámbito de la realidad social. Todo esto no puede juzgarse de un modo general. Sería preciso, más bien, una comparación con cada Constitución particular, lo que aquí, naturalmente, no es posible. Por consiguiente, lo único que puedo intentar es aclarar unas líneas de unión principales e indicar la dirección de una posible influencia del sistema alemán.

1. El Rango de la Libertad Religiosa

La garantía fundamental de la libertad religiosa, incluida la forma del ejercicio de cultos, se halla también en las Constituciones de Latinoamérica. Asimismo el principio de separación se encuentra realizado, de un modo casi general, en parte de una forma más estricta que en Alemania (remito a la disposición de una incompatibilidad en **Bolivia** - artículo 50, N° 1; 89). Se prevén relaciones institucionales, sin embargo, en la Constitución de la **Argentina** (artículo 76; 86; N° 8), mientras **Colombia** declara la fe católica religión nacional (Preámbulo).

Aquí ha de fijarse, la mirada principalmente, en la admisibilidad del ejercicio público de cultos, con recepción positiva por parte del Estado como también en el contenido colectivo y corporativo de la libertad religiosa.

a) La libertad del ejercicio público de cultos está expresamente garantizada, por ejemplo, en **el Ecuador** (art. 19, N° 5) y en **el Perú** (art. 2, N° 3). Está bajo la reserva de que "no ofenda a la moral;" o "altere el orden público" (**Perú**, art. 2, N° 3); (similar en **Brasil**, art. 153, párrafo 5; **Chile**, art. 19, N° 6 párrafo 1). Esta situación corresponde, en lo esencial, a la alemana, si se ve en ello una restricción, sólo por bienes protegidos por la Constitución. Lo mismo podría aplicarse a la enumeración, según art. 19, N° 5, de la

Constitución **del Ecuador**, si bien la protección de la seguridad se aproxima a una cláusula general. En cuanto la libertad religiosa está bajo la sencilla reserva de unas restricciones legales, está en peligro de desvalorización, a no ser que se planteen exigencias particulares a las leyes, respecto al contenido, en el sentido de la protección de los bienes constitucionales.

b) **El Ecuador y el Perú** (en lugar mencionado) garantizan la libertad religiosa junto con su ejercicio colectivo. Esto se refiere, no obstante, en primer lugar, al individuo. Una protección de las corporaciones mismas se alcanza, sin embargo, en parte, por lo menos indirectamente, mediante la facultad general de personas jurídicas, de ser titulares de derechos fundamentales, como está previsto, por ejemplo, en **el Perú** (art. 2, N° 20). Si faltan tales garantías, queda por examinar si la constitución correspondiente se opone a una derivación inmediata de la libertad religiosa, de los derechos corporativos, tal como se había expuesto respecto a la Ley Fundamental alemana. De todos modos, no se estatuyó ninguna prohibición expresa al respecto, en cuanto se echa de ver, en ninguna parte.

2. La Posición institucional de la Iglesia

No se encuentran, en las Constituciones de Latinoamérica, garantías institucionales de las comunidades religiosas como tales. Incluso las disposiciones acerca de la Iglesia Católica no demuestran la intensidad y estructura abarcadora como las determinaciones comparables de la Ley Fundamental. No obstante, se encuentran referencias a la Iglesia y a la Religión muchas veces, incluso, más expresivas. Además hay numerosos puntos de arranque particulares, que sobre el fondo de un modelo apto de generalización, podrían desembocar, en cada caso, en una concepción compacta.

De este modo, la Iglesia Católica, en varios casos, es reconocida en su importancia para el orden general (**el Perú**, art. 86, párrafo 1), ofreciéndole el apoyo del Estado o la colaboración con él, como ocurre en **el Perú** (en el lugar mencionado), **Bolivia** (art. 3), **la Argentina** (art. 2), con restricciones, también en **Brasil** (art. 9 II, respecto al ámbito de la enseñanza, social y de los hospitales). En terrenos particulares concretos, la función pública de las iglesias es

expresamente admitida, así respecto a la cura de almas, en establecimientos públicos y a la enseñanza religiosa (Brasil, art. 153, párrafo 7; 176, párrafo 3). Chile tiene prevista la exención de impuestos (art. 19, N° 6, párrafo 3).

En su conjunto, las decisiones constitucionales correspondientes ofrecen, según esto, al menos a la Iglesia Católica, una base normativa suficiente para la función pública, a medida de su cometido. Aunque el derecho eclesiástico-estatal, según su estructura fundamental, ostenta características, del todo paralelas al sistema alemán, la garantía, por completo ausente, de autonomía eclesiástica despierta escepticismo. De esta forma, las iglesias no pueden hacer más que apoyarse en su posición de derecho fundamental y están sujetas a todas las restricciones —pero tan sólo a las de este derecho fundamental. En este contexto se determina la situación concreta, según la manera en la que se llegue a un compromiso entre la libertad eclesiástica y el interés público. En primer lugar, es esto cuestión de una regulación de entendimiento mutuo en concordatos, a los que algunas Constituciones se refieren expresamente. En este caso, se trata entonces, sobre todo de las relaciones fundamentales entre Estado y Sociedad, en el ámbito de la protección general del derecho fundamental. Con ello se confirma, completamente, la aptitud del derecho eclesiástico-estatal de servir de indicador seguro para el verdadero estado de un orden constitucional.⁷⁶

ANEXO:

LEY FUNDAMENTAL DE LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA

Artículo 4

(1) La libertad de creencia y de conciencia y la libertad de profesión religiosa e ideológica son inviolables.

(2) El libre ejercicio del culto está garantizado.

(3) Nadie podrá ser obligado, contra su conciencia, a servir con las armas en la guerra. La reglamentación se hará por ley federal.

Artículo 7

(1) El sistema escolar, en su totalidad, está bajo la vigilancia del Estado.

(2) Los encargados de la educación del niño tienen el derecho de decidir si éste ha de participar o no en la enseñanza de la religión.

(3) La enseñanza de la religión figura como materia ordinaria del programa en las escuelas públicas con excepción de las no confesionales. Sin perjuicio del derecho de vigilancia del Estado, la enseñanza religiosa se impartirá de acuerdo con las normas de las comunidades religiosas. Ningún maestro podrá ser obligado, contra su voluntad, a dictar clases de religión.

(4) Queda garantizado el derecho a abrir escuelas particulares. Las escuelas particulares en sustitución de escuelas públicas necesitan la autorización del poder público y están sometidas a las leyes del respectivo Land. La autorización ha de concederse cuando las escuelas particulares no estén a un nivel inferior al de las escuelas públicas en lo que concierne a los fines de la enseñanza y a su organización, así como a la formación científica de su personal, y cuando no se fomente entre los alumnos una distinción derivada de la

situación económica de los padres. La autorización se denegará cuando no esté suficientemente garantizada la situación económica y jurídica de los profesores.

(5) Una escuela particular de enseñanza primaria sólo será autorizada cuando la autoridad educacional le reconozca un interés pedagógico especial o, a petición de las personas encargadas de la educación de los niños, cuando haya de crearse como escuela interconfesional, confesional o ideológica, y no exista en la localidad una escuela pública de enseñanza primaria de este tipo.

(6) Quedan abolidas las escuelas preparatorias.

Artículo 140

Las disposiciones de los artículos 136, 137, 138, 139 y 141 de la Constitución alemana del 11 de agosto de 1919 son parte integrante de la presente Ley Fundamental.

Extracto de la Constitución Alemana de 11 de agosto de 1919 (Constitución de Weimar)

Religión y sociedades religiosas

Artículo 136

El ejercicio de la libertad de cultos no condiciona ni limita los derechos y obligaciones civiles y cívicos.

El disfrute de derechos civiles y cívicos, así como la admisión a cargos públicos son independientes de la creencia religiosa.

Nadie estará obligado a manifestar su creencia religiosa. Las autoridades no tendrán el derecho de preguntar sobre la pertenencia a una comunidad religiosa sino en cuanto que de ella dependan derechos y obligaciones o en cuanto lo exija una comprobación estadística dispuesta por la ley.

Nadie deberá ser obligado a un acto o solemnidad eclesiástico o a participar en ejercicios religiosos o a emplear una fórmula religiosa de juramento.

Artículo 137

No existe una Iglesia del Estado.

Queda garantizada la libertad de asociación para sociedades religiosas. La agrupación de sociedades religiosas dentro del territorio del Reich no estará sometida a restricción alguna.

Toda sociedad religiosa reglamentará y administrará sus asuntos independientemente, dentro de los límites de la ley vigente para todos. Confiere sus cargos sin intervención del Estado ni de la comunidad civil.

Las sociedades religiosas adquieren la capacidad jurídica con arreglo a las disposiciones generales del derecho civil.

Las sociedades religiosas que antes hubieren sido corporaciones de derecho público siguen siéndolo. A las demás sociedades religiosas se les concederán, si lo solicitaren, los mismos derechos, siempre que por su estatuto y el número de miembros ofrezcan garantía de duración. Si varias de tales sociedades religiosas de derecho público se reunieren en una agrupación, ésta será asimismo una corporación de derecho público.

NOTAS

1. Cfr. *Hans Maier*, Die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik Deutschland, en: *Friesenhahn-Scheuner-Listl*, Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, tomo 1, 1974, p. 94 ss. Cfr. además *Johannes Neumann*, Der religionspolitische Ort der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, en: *Heinz W. Brockmann* (ed.), Kirche und moderne Gesellschaft, 1976, p. 134 ss.
2. Cfr. *Jürgen Hach*, Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, 1980, p. 52.
3. Sobre todo el llamado "papel eclesiástico" del FDP (Partido liberal-democrático); cfr., a esto *Heinz W. Brockmann*, en: *Brockmann* (nota 1), p. 138 ss.
4. Cfr. *Ulrich Scheuner*, Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen im Grundgesetz, Handbuch des Staatskirchenrechts (nota 1), p. 10 ss.
5. Cfr. *Alexander Hollerbach*, Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts; *Archiv des öffentlichen Rechts*, 92 (1967), p. 99 ss.; 106 (1981), p. 218 ss.
6. BVerfGE 19 p. 206 (218); 42, p. 312 (330 s.); 53, p. 366 (400).
7. Cfr. *Axel von Campenhausen*, *Staatskirchenrecht*, 2ª ed, 1983, p. 46.
8. BVerfGE 42, p. 312 (324 s.).
9. Cfr. *Klaus Schlaich*, Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, 1972, p. 183 s.
10. P. ej.: Bolivia, artículos 50, párrafo 1; 89, párrafo 3; Brasil, artículo 9, párrafo 2; el Perú, artículo 86.
11. Cfr. *Klaus Schlaich* (nota 9), p. 131 s., 182 ss., 233.
12. Cfr. *Godehard J. Ebers*, Staat und Kirche im neuen Deutschland, 1930, p. 39 ss., 106; *A. v. Campenhausen* (nota 7), p. 67 ss.
13. P. ej.: Bolivia, artículo 89, párrafo 3, de la Constitución.
14. *Martin Heckel*, Die Kirchen unter dem Grundgesetz, Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, tomo 26 (1968), p. 27.
15. BVerfGE 42, p. 312 (330).
16. *Herbert Krüger*, Allgemeine Staatslehre, 2ª ed, 1966, p. 178 ss.
17. *H. Krüger* (nota 16); *A. v. Campenhausen* (nota 7), p. 235.
18. Cfr. *A. v. Campenhausen* (nota 7), p. 70 ss.; *K. Schlaich* (nota 9), p. 186 s., 250 ss.
19. Se debe, no obstante, tener en cuenta la libertad religiosa en su aspecto negativo (véase abajo II 1 c).
20. Cfr. *Martin Heckel*, Die religionsrechtliche Parität, Handbuch des Staatskirchenrechts (nota 1), p. 451 ss.
21. Detalles en *M. Heckel* (nota 20), p. 445 ss.
22. BVerfGE 19, p. 1 (8).
23. *M. Heckel* (nota 20), p. 490.
24. Cfr. BVerfGE 19, p. 1 (8), respecto a exención de derechos; *A. v. Campenhausen* (nota 7), p. 69 s.
25. Cfr. *M. Heckel* (nota 20), p. 490; *Klaus Obermayer*, Das Verhältnis von Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgemeinschaften nach dem Grundgesetz, *Deutsches Verwaltungsblatt* 1981, p. 615 ss.
26. *Klaus Obermayer*, Die Schranken des Grundrechts der Religionsfreiheit, *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, 27 (1982), p. 259 s.
27. Cfr. *A. v. Campenhausen* (nota 7), p. 51 s.
28. Cfr. con detalles *Herzog*, en *Maunz-Dürig* (ed.), Kommentar zum Grundgesetz, artículo 4, números 5 a 8; 64.
29. BVerfGE 24, p. 236 (245).
30. BVerfGE 41, p. 29 (49).
31. BVerfGE 24, p. 236 (246); 53, p. 366 (392 s.); *Joseph Listl*, Glaubens-, Gewissens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit, Handbuch des Staatskirchenrechts (nota 1), p. 380 ss.; *A. v. Campenhausen* (nota 7), p. 53 s.
32. Cfr. BVerfGE 33, p. 303 (333 s.); *Peter Häberle*, *Wolfgang Martens*, Grundrechte im Leistungsstaat, Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, tomo 30 (1972); *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Grundrechtstheorie und Grundrechtsinterpretation, *Neue Juristische Wochenschrift*, 1974, p. 1529 ss.
33. BVerfGE 41, p. 29 (49).
34. Cfr. en esta conexión BVerfGE 46, p. 266; BVerfGE (Tribunal Administrativo Federal), *Neue Juristische Wochenschrift* 1976, p. 383 s.
35. Cfr. Corte Administrativa de Baden-Württemberg, *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 25 (1980), p. 90.
36. BVerfGE 41, p. 29 (47).
37. BVerfGE 41, p. 29 (47 ss.).
38. BVerfGE 41, p. 29 (49); p. 266 s.; *Herzog* (nota 28), artículo 4, núm. 54 ss.; *Joseph Listl* (nota 31), p. 370.
39. Cfr. Corte Constitucional de Hessen, *Neue Juristische Wochenschrift* 1966, p. 31; *Erwin Fischer*, Trennung von Staat und Kirche, 2ª ed. 1971, p. 285.
40. BVerfGE 52, p. 223 (247).
41. Cfr. *Dieter Lorenz*, La libertad religiosa, en *Terán Dutari* (ed.), Simposio Sudamericano - Alemán sobre Iglesia y Estado, 1980, p. 121 s.
42. Cfr. BVerfGE 42, p. 312 (323).

43. Cfr. BVerfG E 24, p. 236 (245 s.); *J. Listl* (nota 31), p. 367.
44. Comparable el artículo 3 de la Nueva Constitución Política del Perú.
45. Cfr. *A. v. Campenhausen* (nota 7), p. 52, 78 s., al otro lado *Alexander Hollerbach*, *Die Kirchen unter dem Grundgesetz* (como nota 14), p. 60 s.; *J. Listl* (nota 31) p. 402 s.
46. Véase arriba nota 45.
47. BVerfG E 53, p. 336 (401); 57, p. 220 (244).
48. Cfr. *A. V. Campenhausen* (nota 7), p. 79 ss.
49. BVerfG E 18, p. 385 (387).
50. Cfr. BVerfG E 46, p. 73 (85 ss.); 53, p. 366 (400 ss.).
51. Cfr. en detalle *Konrad Hesse*, *Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften*, *Handbuch des Staatskirchenrechts* (nota 1), p. 434 ss.
52. Cfr. BVerfG E 53, p. 366 (401); *Hesse* (nota 51), p. 439.
53. BVerfG E 53, p. 366 (401, 404); *Hesse* (nota 51), p. 434.
54. *Alexander Hollerbach*, *Veträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*, 1965, p. 122; BVerfG E 42, p. 312 (330 ss.; 340).
55. *A. v. Campenhausen* (nota 7), p. 92; *Hesse* (nota 51), p. 439.
56. Cfr. *Hesse* (nota 51), p. 439 s.

57. Cfr. por último BVerwG, *Neue Juristische Wochenschrift* 1984, p. 989.
58. BAG E 30, 247 (Tribunal del Trabajo Federal).
59. BVerfG E 46, p. 73 (95 s.); 53, p. 366 (405).
60. BVerfG E 66, p. 1 (21 sa.); véase aún abajo 3 b
61. Cfr. *A. Hollerbach* (nota 54), p. 89 ss.; *Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts*, *Handbuch des Staatskirchenrechts* (nota 1), p. 282 ss.
62. Cfr. *Joseph Listl*, *La importancia del condordato*. . ., en: *Simposio Sudamericano - Alemán* (nota 41), p. 93 ss.
63. Cfr. *Franz-Georg v. Busse*, *Gemeinsame Angelegenheiten von Staat und Kirche*, 1978.
64. Cfr. ampliamente *A. Hollerbach*, *Handbuch des Staatskirchen rechts* (nota 61), p. 292 ss.
65. P. ej. *E. Fischer* (nota 39), p. 207 ss., 213 s.; *Gerhard Schmidt-Eichstaedt* *Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts?*, 1975.
66. Cfr. *Klaus Meyer-Teschendorf*, *Der Körperschaftsstatus der Kirchen*, *Archiv des öffentlichen Rechts* 103 (1978), p. 303 ss.
67. BVerfG E 30, p. 415 (428).
68. *A. v. Campenhausen* (nota 7), p. 98, 101 ss.
69. Cfr. *K. Meyer-Teschendorf* (nota 66), p. 306 s.

70. Cfr. en detalle *Ernst Friesenhahn*, *Die Kirchen und Religionsgemeinschaf- ten als Körperschaften des öffentlichen Rechts*, *Handbuch des Staatskirchenrechts* (nota 1), p. 562 ss., 580 ss.
71. Cfr. *Josef Isensee*, *Las Fuentes financieras de las Iglesias*. . ., en: *Simposio Sudamericano - Alemán* (nota 41), p. 181 ss.
72. BVerfG e 66, p. 1 (20 ss.).
73. Cfr. *A. Hollerbach*, *Handbuch des Staatskirchenrechts* (nota 61), p. 267 ss.
74. Cfr. *Hermann Weber* y *Wolfgang Rübner*, *Handbuch des Staatskirchen- rechts* (nota 1), p. 729 ss.; *A. v. Campenhausen* (nota 7), p. 198 ss.
75. Cfr. nota 41 y véase las ponencias de *Hans Meyer* (p. 125), *Walter Leisner* (p. 149), *Wilhelm Kewenig* (p. 161), *Josef Isensee* (p. 181).
76. Cfr. *U. Scheuner* (nota 4), p. 14; *K. Schlaich* (nota 9), p. 169.

**LA RELACION ESTADO-IGLESIA AL EJEMPLO
DEL DERECHO ECLESIASTICO DEL ESTADO
EN LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA**

JOSEPH LISTL *
Alemania

**I EL SISTEMA DE LAS RELACIONES ENTRE EL ES-
TADO Y LAS IGLESIAS EN LA REPUBLICA FEDE-
RAL DE ALEMANIA**

- 1º La relación fundamental entre el Estado y las Iglesias en la República Federal de Alemania
- 2º La distribución de competencias en el ámbito del Derecho Eclesiástico del Estado entre la República Federal y los distintos Laender
- 3º La estructura de organización de las Iglesias y Comunidades religiosas en la República Federal de Alemania
- 4º El significado de la jurisprudencia para el desarrollo del Derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania desde 1949
- 5º La posición actual de la ciencia del Derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania

**II DISTINTAS MATERIAS DETERMINADAS DEL DERE-
CHO ECLESIASTICO DEL ESTADO DE LA REPU-
BLICA FEDERAL DE ALEMANIA**

- 1º La enseñanza de religión
- 2º Las facultades teológicas
- 3º El Derecho Eclesiástico individual y colectivo de servicio y trabajo
- 4º El Derecho Tributario Eclesiástico
- 5º Otras materias singulares del Derecho Eclesiástico del Estado

* TRADUCIDO DEL ALEMAN POR: Gerhard Schafer y Hugo Reinoso Luna

I EL SISTEMA DE LAS RELACIONES ENTRE EL ESTADO Y LA IGLESIA EN LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA

1. La relación fundamental entre el Estado y las Iglesias en la República Federal de Alemania

Las Iglesias, es decir, la Iglesia Católica y la Iglesia evangélica y las demás comunidades religiosas, gozan en la República Federal de Alemania, en el presente, de una posición jurídica plenamente bien asegurada. Esta posición jurídica se basa, sobre todo, en las determinaciones de la Constitución Federal, es decir, en la Ley fundamental para la República Federal de Alemania, de 23 de mayo de 1949; igualmente la mayoría de las constituciones de los Estados Federales contienen como, por ejemplo, la constitución Bávara del año 1946, numerosos y detallados arreglos acerca de las relaciones Estado-Iglesia (1)

Además la relación entre Estado e Iglesia está reglada en lo que se refiere a la Iglesia Católica a través de concordatos, a saber: por el Concordato del "Reich" del 20 de julio de 1933, todavía vigente, y numerosos Concordatos de los "Laender", que han sido acordados entre la Santa Sede y algunos Estados Federales; modelos de Concordatos existen para el ambiente de las Iglesias Evangélicas con "convenios eclesiásticos evangélicos", finiquitados entre los distintos Estados Federales y las Iglesias Evangélicas territoriales y decididos como leyes territoriales a través de los parlamentos de estos Estados Federales (2)

Aunque estos convenios eclesiásticos evangélicos no poseen el carácter de convenios de derecho internacional, guardan como "convenios estatales eclesiásticos", dentro del Estado, la misma fuerza de vigencia, que la que corresponde a los Concordatos.

La relación del trato jurídico entre Estado e Iglesia, en la República Federal de Alemania, forma un complejo sistema comprensible hoy día solamente a la luz del desarrollo histórico religioso de los últimos 500 años. Esto se produjo en los conflictos entre las confesiones en el tiempo de la reforma y postreforma y, sobre todo, también, en las luchas entre Estado e Iglesia en el siglo XIX. Actualmente el Derecho

Eclesiástico del Estado de la República Federal de Alemania presenta un compromiso equilibrado entre el derecho de libertad estatal y eclesial y hace posible la protección de la libertad religiosa del individuo y de las Iglesias y demás comunidades religiosas, de tal manera que, también según los criterios de la democracia liberal y de Estado de Derecho, puede ser calificado ampliamente de óptimo, de parte de la Iglesia como, también de parte del Estado. Entre el Estado y la Iglesia reina en la República Federal de Alemania desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y luego de la lucha religiosa del estado nacional socialista, no sólo paz, sino que existe entre el Estado y las Iglesias, aunque con ciertas graduaciones respecto a los distintos estados federales, un clima de recíproca confianza y una largamente amistosa cooperación.

Efectivamente, las Iglesias, en el régimen de estado de derecho en la República Federal de Alemania, bajo el imperio de la ley fundamental gozan hoy de un espacio que nunca les fue ofrecido en tiempos anteriores. El orden fundamental de derecho estatal eclesiástico de la República Federal de Alemania se basa, con esto, en los siguientes elementos esenciales:

- a) En una estricta separación institucional-organizativa de los ámbitos de Estado e Iglesia.
- b) En el principio de la neutralidad religiosa del Estado que, sin embargo, no puede ser comprendida como indiferencia estatal-religiosa, sino como positiva neutralidad, con la disposición para una estrecha cooperación entre Estado e Iglesia en muchos ámbitos.
- c) En la garantía de una generalizada libertad individual religiosa y en la libre actividad de las Iglesias y de todas las demás comunidades de orden religioso y filosófico (3);
- d) En el reconocimiento de una posición de las Iglesias en el ámbito de lo público, que hace que encuentre su expresión en la entrega de un estado de derecho público por la misma constitución (4);
- e) En múltiples formas específicas de una cooperación estatal-eclesiástica tales como:

- * En el fomento por parte del Estado de las Iglesias y demás comunidades religiosas, ante todo, en la forma del establecimiento de las clases de religión como una disciplina regular y obligatoria en todas las escuelas públicas;
- * En el establecimiento de Facultades Teológicas Católicas y Evangélicas en numerosas universidades estatales;
- * En la organización de una pastoral castrense en las Fuerzas Armadas;
- * En la efectiva presencia de la pastoral en hospitales y cárceles;
- * En la cooperación del Estado como agente de retención de impuestos eclesiásticos;
- * En la colaboración entre Estado e Iglesia en el campo del bienestar social, de modo especial en las instituciones de la Caritas Alemana en la Iglesia Católica y en la obra Diaconal de la Iglesia Evangélica;
- * En un reconocimiento oficial efectivo, y suficientemente sentido, del interés de las Iglesias en el campo de la Radio y de la T.V.

Al querer circunscribir la relación Estado-Iglesia en una fórmula breve y concisa, el orden fundamental estatal-eclesiástico puede ser designado como un sistema liberal de cooperación fundado en los derechos de constitución y de convenios.

2. La distribución de competencias en el ámbito del Derecho Eclesiástico del Estado entre la República Federal y los distintos Laender.

Partiendo del hecho de que la República Federal de Alemania es una federación en la cual, junto a la República Federal, ejercen también el poder originario del Estado los 11 Laender federales en el área de su propia competencia, al compartir las competencias entre la

federación y los distintos Laender, se le concede gran importancia también al ámbito del Derecho Eclesiástico del Estado. En la República Federal de Alemania todo el ámbito de asuntos escolares y religiosos es fundamentalmente cosa de los Laender. Sólo, en cuanto, la constitución federal, es decir la Ley fundamental para la República Federal de Alemania del 23 de mayo de 1949 contiene referencias acerca de la libertad religiosa y el status y la actividad de las Iglesias y demás comunidades religiosas, el Derecho Federal prevalece sobre el Derecho de los Laender. La administración en el ámbito de los asuntos de Escuela-Iglesia es exclusivamente de los Laender.

Empero, el orden básico jurídico de las relaciones entre Estado-Iglesia está reglado a través de la Ley fundamental, es decir, la de la República Federal.

Ya en el año 1648 la Paz de Westfalia de Munster y Osnabruck había dejado a los distintos principados territoriales y ciudades libres imperiales, el arreglo de los asuntos religiosos, en base a la paridad jurídica religiosa de las tres grandes confesiones reconocidas por el derecho imperial, las confesiones Romano-Católica, Luterana y Reformada, con limitadas obligaciones de tolerancia. También durante el imperio Alemán (1871-1918) y hasta el fin de la monarquía en el año de 1918, la competencia en asuntos de religión estaba sujeta exclusivamente a los distintos estados federales que, en lo que respecta al derecho de Religión-Iglesia, mantenían serias diferencias. Solamente el derecho matrimonial y el estado civil han sido reglados a través de leyes imperiales, en el curso de la legislación del Kulturkampf, bajo la introducción del matrimonio civil obligatorio tomado de Francia.

Sólo con la Constitución de Weimar del 11 de agosto de 1919 se introdujo una significativa transferencia de competencias en el ámbito del Derecho Religión-Estado-Iglesia. Se aceptó, en la Constitución imperial, la inclusión de los más importantes principios del ejercicio individual de la religión y de la relación Estado-Iglesia. La ley fundamental del 23 de mayo de 1949 ha asumido, en lo esencial, el compartir de competencias entre la República Federal y los Laender ya emprendida por la constitución de Weimar; esto, sin embargo, con una diferencia decisiva, según la constitución de Weimar el Reich poseía

una competencia de principios en lo que respecta a la relación Iglesia y escuela, sobre todo en vista a la introducción y mantenimiento de escuelas estatales confesionales (Art. 10, parr. 1 y 2 de la Constitución de Weimar). La Ley fundamental deja también este ámbito completamente a los distintos Estados Federales.

Determinados principios del Derecho de religión y de las relaciones Estado-Iglesia han sido incluidos con carácter de obligatoriedad por la ley fundamental y por el derecho constitucional federal a todos los Länder. Constan, ante todo, las siguientes determinaciones (5):

- a) Art. 3, Párrafo 3: Igualdad ante la ley sin consideración de la fe y de las ideas religiosas; prohibición de todo prejuicio o preferencia por causa de la religión
- b) Art. 4: La Garantía central del derecho fundamental de la libertad de fe y de confesión y del ejercicio libre, individual y comunitario de la religión.
- c) Art. 6, párrafo 2º: Garantía del derecho de los padres a la educación paterno-religiosa
- d) Art. 7, párrafo 3º: garantía de la enseñanza religiosa, como disciplina ordinaria, en las escuelas públicas y privadas
- e) Art. 7, párrafo 4º: Derecho de la erección de escuelas privadas como escuelas de sustentación para las públicas. Este derecho se les concede también a las Iglesias y comunidades eclesásticas
- f) Art. 33, párrafo 3º: Acceso a todos los oficios públicos, independientemente de la confesión religiosa
- g) Art. 140: Incorporación de los llamados "Kirchenartikel" (artículo de la Iglesia) de la constitución de Weimar (artículos, 136, 137, 138, 139 y 141 de la misma) en la ley fundamental para la República Federal de Alemania

Estas normas constitucionales, como lo señalara alguna vez Ulrich Scheuner (1903-1981), uno de los representantes líderes de la ciencia alemana del Derecho Eclesiástico de Estado, tienen "el carácter de normas rectoras de derecho federal en el ámbito de competencia territorial. Estas le ponen límites al legislador territorial en materias que, en sí, están sujetas a su plena libertad de formulación" (6)

Para la protección del derecho de las Iglesias por los Tribunales del Estado es de suma importancia el hecho de que las materias en mención estén regladas por la Ley fundamental, es decir por la constitución federal, lo que hace que se conviertan lógicamente en Derecho Federal. En efecto, cuando una autoridad administrativa o un tribunal estatal viola el derecho de las Iglesias garantizado por la Ley fundamental de reglar y administrar autónomamente sus asuntos, se les abre causa de implicación de violación del derecho fundamental de la libertad de religión corporativa, y a las Iglesias se les reconoce la posibilidad de apelar al Tribunal Constitucional Federal de Karlsruhe, a través del recurso llamado "apelación constitucional". En la práctica, durante los pasados 30 años, las Iglesias y Comunidades religiosas se han dirigido, en numerosos casos, y con mucho éxito al Tribunal Constitucional Federal por la vía de la apelación constitucional.

3. La estructura de organización de las Iglesias y Comunidades religiosas en la República Federal de Alemania

Sociológica y estadísticamente la situación de las Iglesias y demás comunidades religiosas en la República Federal de Alemania se caracteriza por el hecho de que las Iglesias católica y evangélica constituyen confesiones cristianas aproximadamente iguales en número a las cuales pertenecen, más o menos, el 90% de los casi 62'000.000 de habitantes (7). Esta paridad numérica, en el curso del desarrollo histórico, llevó también a una rígida paridad jurídico-religiosa entre las dos Iglesias. Al lado de las Iglesias católica y evangélica existen otras muchas pequeñas comunidades religiosas. A petición de ellas mismas les reconoció a muchas de las más importantes, el estado jurídico de una corporación de derecho público. Las demás pequeñas agrupaciones religiosas existen, según las determinaciones del Código civil, como de una corporación registrada.

Cada una de las 22 Diócesis (Obispados) de la Iglesia Católica y de los 17 territorios de las Iglesias Evangélicas poseen, por fuerza del Derecho Constitucional, el estado jurídico de una corporación de derecho público (Art. 140 Ley fundamental en conexión con el art. 137 párrafo 5º de la constitución de Weimar). La estricta prioridad en el derecho religioso, entre la Iglesia Católica y evangélica, es una de las columnas fundamentales del orden del Derecho Eclesiástico del Estado y un presupuesto básico para la paz religiosa que afortunadamente reina en la República Federal de Alemania desde mucho tiempo atrás (8). Sin embargo al ser técnica y organizativamente posible, en el ámbito de la administración del culto, también las pequeñas comunidades religiosas tienen derecho, ante el Estado, al trato paritario con ambas Iglesias.

4. El significado de la jurisprudencia para el desarrollo del derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania desde 1949

La relación Estado-Iglesia existente en la República Federal de Alemania se ha ido formando, en su actual carácter concreto, a través de las decisiones e interpretaciones constitucionales de los Tribunales. La jurisprudencia al derecho fundamental de la libertad religiosa individual y al derecho de las Iglesias, garantizado por Ley constitucional, de ordenar y reglar sus propios asuntos tiene un extraordinario reconocimiento y amplitud en la República Federal (9) Incluye, así todas las ramas jurídicas e instancias (10) y norma también la jurisprudencia del Tribunal Constitucional federal en Karlsruhe, por interpretación intensiva, ha tomado numerosas decisiones importantes respecto a este derecho fundamental del ejercicio individual y colectivo de la religión de los asuntos eclesiásticos. Hasta ahora, la jurisprudencia del Tribunal constitucional federal ha sido el motor del desarrollo contemporáneo de las relaciones Estado-Iglesias y de la interpretación del Derecho de la libertad religiosa (11)

La innovación fundamental, en el ámbito del Derecho de religión en la República Federal de Alemania, vigente en los últimos 30 años, consiste en que se reconoció, por el camino de la interpretación de la Constitución, la aplicación del Derecho Fundamental de la libertad religiosa, no sólo a los individuos, sino también a las comunidades religiosas como tales. Con esto no se trata sólo del derecho de la

actividad religiosa comunitaria de los individuos, es decir, del respeto a libertad del ejercicio religioso comunitario, en el sentido de la antigua "libertad de culto", sino de una nueva comprensión corporativa del derecho fundamental a la libertad religiosa. Así la libertad religiosa no es solamente un derecho individual sino, también, un derecho fundamental corporativo inherente a las mismas comunidades religiosas. Se les concedió, de esta forma, a las comunidades religiosas y a sus organizaciones, las comunidades de orden religioso, el derecho de interponer recurso constitucional ante el Tribunal Constitucional Federal en el caso de violación de sus derechos de libertad religiosa y de libre ejercicio del mismo.

De decisivo significado para el desarrollo del derecho eclesiástico del Estado, en la República Federal de Alemania, resultó el hecho de que el Tribunal Constitucional Federal, en una importante decisión, haya interpretado el derecho fundamental a la libertad de religión de una manera tal que la noción del ejercicio de la religión tenga que ser "interpretado extensivamente con relación a su contenido histórico". Particularmente, la libertad de culto garantizada expresamente en el artículo 4, párrafo 2º de la Ley fundamental, es decir el derecho al ejercicio comunitario de la religión, no puede ser interpretado más allá del mismo derecho de la libertad de confesión y de fe que ya es mucho decir. Por tanto, según la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal, al ejercicio de la religión pertenecen no solamente acciones culturales y el ejercicio y consideración de numerosas costumbres religiosas, tales como: servicio religioso, colectas de la Iglesia, oraciones, recepción de los sacramentos, procesiones, exposición de banderas de la Iglesia, repique de campanas; sino también la educación religiosa, fiestas liberales y ateas como las expresiones mismas de la religión y de otras concepciones de la vida. También la caridad y la Diaconía y todas las formas del amor activo cristiano al prójimo practicadas en los hospitales de la Iglesia, pertenecen al ejercicio de la religión protegido por el artículo 4, párrafo 2º: de la Ley fundamental (12). Esta interpretación extensiva de la noción del ejercicio religioso, implementada por el Tribunal constitucional federal incluye pues todas las formas de actividad religiosas, tanto aquellas de los individuos y comunidades, como las de las Iglesias y las de las comunidades religiosas, según su auto-comprensión.

5. La situación actual de la ciencia del Derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania

Del hecho mismo que el Derecho Eclesiástico del Estado asume particular importancia en las decisiones de los Tribunales, particularmente en la jurisprudencia del tribunal constitucional federal, se deriva que, los representantes del derecho público, es decir, del derecho estatal y constitucional, se encuentran en la necesidad de tratar intensivamente las cuestiones del Derecho Eclesiástico del Estado. Por tanto, en el momento presente, la ciencia del Derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania está altamente desarrollada. El número de publicaciones sobre el Derecho Eclesiástico del Estado aparecidas ya en forma de artículos, ya en tratados en numerosas Revistas, de carácter jurídico es considerable y se encuentran al alcance de los especialistas (13). Pero, en las Facultades Jurídicas de las Universidades, la disciplina "Derecho Eclesiástico del Estado" ocupa un lugar discreto y este tema no es materia de examen para las pruebas jurídicas del Estado. Se tratan, sin embargo, los problemas básicos del Derecho Eclesiástico del Estado, en las secciones del Derecho del Estado, es decir en el Derecho fundamental de la libertad religiosa y su conexión con los demás derechos fundamentales y la relación institucional entre Estado e Iglesia en conexión con la organización del Estado.

En el cuadro de la formación general de los juristas, la materia "Derecho Canónico", como "Derecho Eclesiástico del Estado", se ofrece, en algunas Facultades Jurídicas, como "materia opcional obligatoria", es decir, como una de entre las diversas materias elegibles, para la adquisición de los certificados de calificación, necesarios para el primer examen jurídico de Estado. Además la materia "Derecho Canónico" como Derecho Eclesiástico del Estado", se la trata en los ejercicios de seminarios, en numerosas Facultades Jurídicas.

No obstante la actual posición relativamente modesta del Derecho Eclesiástico del Estado en la docencia de las Facultades Jurídicas de la República Federal de Alemania, durante los pasados 30 años, muchos profesores del derecho constitucional y estatal en las Universidades alemanas, profesores de las dos confesiones, se han ocupado intensivamente de la problemática de Derecho Eclesiástico

del Estado a causa de la gran importancia que revisten la religión y los asuntos eclesiásticos en la jurisprudencia. Por otro lado, cada una de las iglesias territoriales evangélicas, como también cada diócesis católica, poseen un Departamento de Derecho, en el cual actúan juristas seculares que conducen las interrelaciones del Derecho Eclesiástico del Estado.

En la discusión sobre los fundamentos de Derecho Estatal en la República Federal de Alemania, durante los 30 últimos años, se ha reconocido, cada vez más, la importancia del Derecho Eclesiástico del Estado para la teoría del Estado, la interpretación constitucional, la comprensión del Derecho fundamental y la totalidad del derecho del Estado, con lo que se refuerza la enseñanza del Derecho Canónico, la historia constitucional y toda la vida política misma de la nación. Expresión de este interés por el Derecho Eclesiástico del Estado es, también el hecho de que se ha logrado editar en los años 1974 y 1975 el "Manual de Derecho Eclesiástico del Estado de la República Federal de Alemania", en dos tomos, bajo la dirección de los dos insignes profesores de Derecho Estatal, Ernst Friesenhanhn (1901-1984) y Ulrich Scheuner (1903-1981) y con la colaboración de un total de 40 representantes de la ciencia de Derecho Eclesiástico del Estado, de los cuales 23 son católicos y 23 evangélicos, aplicándose aquí también, la estricta observancia de la paridad religiosa (14). En este Manual que, hoy por hoy representa la obra maestra del Derecho Eclesiástico del Estado de la República Federal de Alemania, por primera vez se da una completa y presentación sistemática de la totalidad del Derecho Eclesiástico del Estado. La obra, en su primer tomo, de una manera todavía actualmente válida, trata de los fundamentos del Derecho Constitucional-Estatal, de la relación entre Estado e Iglesia y, en el segundo tomo de los distintos ámbitos referentes a la actividad de las Iglesias y comunidades religiosas de la comunidad política (15).

Dos Institutos fundados y mantenidos por las mismas dos Iglesias sirven al cuidado del Derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania. La Iglesia Evangélica en Alemania posee, desde 1947, en Gottingen, el "Instituto de Derecho Eclesial de la Iglesia Evangélica en Alemania", fundado por el conocido profesor evangélico del Derecho Eclesial, Rudolf Smend y, actualmente dirigido por el Profesor Axel Von Campenhausen. Las 22 diócesis católicas en la República Federal de Alemania fundaron en 1970, con sede en

Bonn, el "Instituto para el Derecho Eclesiástico del Estado de las Diócesis de Alemania", dirigido por el profesor Joseph Listl. Estos dos Institutos, entre los cuales existe una mutua cooperación, están a la disposición de sus Iglesias en todas las cuestiones fundamentales referentes al Derecho Eclesiástico del Estado con informaciones apropiadas y con un consejo científicamente estructurado.

Igualmente, con servicio a la ciencia del Derecho Eclesiástico del Estado se ha editado la serie científica "Jus Ecclesiasticum" (16), editada por profesores evangélicos de Derecho Eclesiástico y la serie "Tratados de Derecho Eclesiástico del Estado", (17) del "Instituto de Derecho Eclesiástico del Estado para las Diócesis de Alemania". Gran renombre en el campo del Derecho Eclesiástico del Estado ha adquirido también la serie "Coloquio de Essen acerca del tema Estado-Iglesia" (18), donde se publican los discursos y las abundantes discusiones llevados a cabo en Essen, cada año, en el mes de marzo con carácter interconfesional e interdisciplinar en los "Coloquios de Essen Estado-Iglesia". La vigésima "Conferencia de Essen acerca del tema Estado e Iglesia, del 11 al 12 de mayo de 1985, se ocupó, bajo diversos aspectos, de los problemas jurídicos de la relación Estado-Iglesia surgidos de la coexistencia de un millón y medio de musulmanes con un mundo cristiano de carácter completamente distinto, y que quizás, siempre se seguirán dando en la República Federal, como resultado de la fallida política migratoria del Gobierno Federal.

En toda literatura jurídica, particularmente aquella de las revistas jurídicas, los temas del ámbito del Derecho Eclesiástico del Estado juegan un significativo rol. Así todas las importantes decisiones de los Tribunales acerca de los asuntos eclesiásticos, sobre todo, las decisiones del Tribunal constitucional federal, se publican en las más importantes Revistas Jurídicas.

II ALGUNAS MATERIAS ESPECÍFICAS DEL DERECHO ECLESIASTICO DEL ESTADO DE LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA

1. La enseñanza religiosa

La referencia más significativa, para las Iglesias en el ámbito del Derecho Eclesiástico del Estado, en la República Federal de Alemania,

es, sin duda, la enseñanza religiosa, la cual se da en todas las escuelas públicas como materia estatal y con carácter regular. Igualmente en todas las escuelas libres, es decir, en las escuelas privadas, a no ser que se trate de escuelas declaradas exclusivamente como "libres de confesión", tiene que darse enseñanza religiosa como materia ordinaria, durante dos horas semanales por regla general. La enseñanza religiosa, como materia confesional a pesar de ser una disposición docente del Estado, tiene que ser dada de conformidad con los principios dogmáticos de las Comunidades Religiosas (19). Compete a las Iglesias tomar la decisión acerca del contenido de la materia de enseñanza, los métodos de enseñanza a aplicar y los respectivos libros de enseñanza. Las Iglesias también tienen derecho de supervigilar la enseñanza religiosa que se imparte, mediante comisionados eclesiásticos en el ámbito de los principios de la Iglesia y su doctrina.

En la jurisprudencia del Derecho, tiene significativa importancia, dada su vinculación a la doctrina de la Iglesia relacionada con la fe, la enseñanza religiosa y su posible valoración. El problema no se presenta, ante todo, por el hecho de que la nota de religión pueda tener un valor para la promoción de clase, es decir un alumno o una alumna en ciertas circunstancias pueda no alcanzar el objeto de la clase también a causa de una mala nota de religión, sino más bien, por la consideración de que la valorización intelectual en la materia de religión pueda influir positivamente, es decir que la nota de religión pueda ser considerada de igual valor en la obtención del promedio del total de notas. Esto tiene su importancia, sobre todo, para la admisión al estudio de las llamadas materias de numerus-clausus.

El tribunal, contencioso-administrativo federal, en Berlín, ha decretado, respecto a este significativo asunto que, a través de la enseñanza religiosa se legitima la transmisión del conocimiento de principios de fe de la Iglesia sin que esto contradiga, en nada, una auténtica evaluación académica de la materia de religión y que quede constancia de la nota de religión, decisiva siempre para la promoción. Como toda disciplina científica o científicamente orientada, también la enseñanza religiosa tendría como objetivo el transmitir conocimientos. Así los alumnos estarían sujetos a la evaluación y a la nota no en relación a la fe, sino exclusivamente al conocimiento intelectual (20).

Según su propia naturaleza jurídica, la enseñanza religiosa, en la República Federal de Alemania, es disciplina obligatoria confesional, existiendo sin embargo, la posibilidad de retirarse de ella oficialmente. Hasta la edad de los 14 años cumplidos, la renuncia a la misma la deben hacer los padres o los representantes de los alumnos. Después de los 14 años cumplidos, es el mismo alumno quien toma la decisión de su participación en las clases de religión. Al final de la década del 60 y comienzos del 70, el número de renunciaciones a las clases de religión en las altas escuelas, es decir los colegios y las escuelas superiores, ha sido relativamente alto, citándose la cifra de hasta el 30%. Por esto en la mayoría de los estados federales fue introducida la enseñanza de la ética como materia sustitutiva para aquellos alumnos que habían renunciado a las clases de religión. La cifra de renunciaciones disminuyó enseguida abruptamente; y, actualmente, es relativamente baja con un porcentaje muy reducido de alumnos que se excusan de la clase de religión.

Referente a si la enseñanza de religión es materia religiosa confesional u obligatoria opcional, se ha presentado, actualmente, al tribunal constitucional federal una reclamación constitucional que deberá ser resuelta por el mismo. El hecho se refiere a si los padres de familia, al inscribir a los hijos, pueden determinar que sus hijos frecuenten las clases de religión no en la propia confesión sino en otra y, además si los alumnos con conocimientos religiosos suficientes y que han cumplido los 14 años de edad puedan determinar su participación, no en la propia confesión sino en la otra. Las iglesias Católica y Evangélica están de acuerdo en que las clases de religión puedan ser frecuentadas solamente en la propia confesión, a no ser que las mismas iglesias convengan que las clases de religión puedan también ser frecuentadas en la otra confesión. Respecto al nivel avanzado de las Escuelas Superiores, es decir, el llamado nivel colegial en los Laender, Rheinland-Pfalz y Baden-Württemberg, las Iglesias han convenido permitir a los alumnos de los cinco semestres del nivel colegial la asistencia a la clase de religión de la otra confesión, durante dos semestres, a fin de que puedan conocer también las enseñanzas y concepciones de la otra confesión. Según las experiencias realizadas hasta ahora esta posibilidad tiene un uso relativamente pequeño. Los representantes de la ciencia del Derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania están de acuerdo que el Tribunal Constitucional Federal, en Karlsruhe, decida sobre las reclamaciones constitucionales, en el sentido de que las clases de religión puedan

ser materia obligatoria confesional, es decir, que cada alumno pueda frecuentar las clases de religión solamente en la propia religión, a no ser que las dos iglesias mencionadas, en convenio recíproco y con el necesario acuerdo de la administración estatal de Escuelas, hayan establecido una excepción sobre el particular (21)

Por otro lado, la distribución de las clases de religión sólo puede ser llevada a cabo a base de un especial encargo por parte de la Iglesia. Cada profesor de religión católica necesita, por tanto, una expresa "missio canonica" que se le confiere a petición del Obispo diocesano correspondiente. Cuando se le quita la "missio canonica", éste perderá automáticamente la calificación para impartir las clases de religión. Lo mismo está pasando con el encargo de enseñanza, en el ámbito evangélico, con la llamado "vocatio". En algunos casos, los tribunales han decidido unánimemente que, después de la privación de la "missio canonica", un profesor ya no está facultado para impartir la enseñanza religiosa. Su posible reclamo ante los Tribunales estatales es considerado, así, como ilícito, pues la privación de la "missio canonica", en el sentido más estricto, es de fuero intraeclesial.

El problema capital en el ámbito de la enseñanza religiosa en la República Federal de Alemania, actualmente, no se da en ámbito del Derecho Eclesiástico del Estado sino en el ámbito intraeclesial y de competencia personal en la enseñanza religiosa, es decir, en la falta de seguridad en materia religiosa y teológica de muchos profesores de religión. Al parecer, durante los últimos cinco años, también en este campo, las relaciones al consolidarse positivamente están estabilizándose cada vez más.

2. Las facultades teológicas

Interiormente ligadas a la enseñanza religiosa que transmite los fundamentos de la fe, están las Facultades Teológicas, las cuales están al servicio de la teología científica y de la formación de los profesores de religión. Al igual que las clases de religión, las facultades Teológicas pertenecen, desde el punto de vista del Derecho Eclesiástico del Estado, a los asuntos "comunes" del Estado y de la Iglesia (22).

En la República Federal de Alemania existen en las Universidades de Ausburg, Bamberg, Bonn, Freiburg/Breisgau, Mainz, München, Passau, Regensburg, Tübingen y Würzburg, Facultades

Teológicas Católicas Estatales, cuyo status jurídico es largamente uniforme debido al derecho tradicional alemán de las Universidades. En Eichstatt, Fulda, Paderborn y Trier como también en muchas Escuelas Superiores de las Congregaciones existen además Facultades de Teología Católicas reconocidas por el Estado con un Status jurídico meramente eclesiástico. Del lado evangélico existe un número semejante de Facultades de Teología Evangélicas en Universidades del Estado.

La Ley Fundamental no contiene una garantía explícita de existencia de las Facultades de Teología, pero sí el Concordato de Reich de julio de 1933 y las particulares Constituciones y Concordatos de los Laender, así como también los Convenios de la Iglesia Evangélica. Según su naturaleza jurídica las Facultades Teológicas, en las Universidades del Estado, son Instituciones Estatales reconocidas por la Santa Sede como Facultades Teológicas y sujetas por tanto, simultáneamente, a las normativas tanto estatales como eclesiásticas. En este sentido, existe un claro paralelismo con la enseñanza de la religión.

Problemas jurídicos en las Facultades de Teología surgen sobre todo, por la contratación de profesores universitarios de Teología, en el caso de la llamada objeción de derecho concordatario, cuando un profesor de Teología tiene que ser separado de su actividad docente en la Facultad a causa de su enseñanza o su comportamiento moral.

No es objeto de discusión que una actividad docente en una Facultad de Teología del Estado pueda ser ejercida solamente cuando el respectivo Obispo concede el Nihil Obstat, forma particular de la "missio canonica". De igual manera, está fuera de toda discusión el hecho de que una actividad docente puede ser mantenida si el Obispo Diocesano suspende a un profesor de Teología este Nihil Obstat, es decir la "missio canonica". La suspensión de Nihil Obstat por parte del Obispo Diocesano exige una justificación ante el competente Gobierno del Estado del correspondiente Land Federal. La privación del Nihil obstat puede realizarse sólo si el mencionado profesor de Teología, en su conducta, es decir, en su comportamiento moral o en su enseñanza, ha violado los principios fundamentales de la Iglesia. Los casos de suspensión de Nihil Obstat, por regla general, son destacados notoriamente en los medios de comunicación social. En la República Federal de Alemania esto ha sucedido últimamente de

manera espectacular en el caso del Teólogo Hans Küng de la Universidad de Tübingen. En la práctica, un Teólogo universitario que ha sufrido las objeciones de Derecho Concordatario es transferido con su cátedra, es decir, que su personal científico y no científico a otra Facultad, por regla general, a la Facultad de Filosofía o es puesto a las órdenes inmediatas del Rector o Presidente de la correspondiente Universidad, hasta la terminación de su tiempo de servicio activo, tal como ha ocurrido con el profesor Hans Küng (23).

Actualmente ante los tribunales están pendientes dos causas en el ámbito de las Facultades de Teología. Según la convicción y práctica general, hasta ahora vigentes, las Facultades Católicas de Teología en Universidades Estatales pueden ser demandadas por mutuo acuerdo entre la Santa Sede y el correspondiente Land Federal. Hace dos años, el Land Hessen ha establecido en la Universidad de Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt una carrera para diploma en Teología Católica sin el acuerdo de la Iglesia, más aún contra la expresa declaración del Obispo Diocesano de Limburg y del Nuncio Apostólico. Todos los obispos en la República Federal de Alemania en sus boletines públicamente han declarado que no se reconoce el grado académico de Teología Católica, otorgado por la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt. Al mismo tiempo, la Diócesis y el Obispo de Limburg han reclamado ante el competente tribunal contencioso administrativo en Wiesbaden en contra del Land Hessen, que, por el establecimiento de esta carrera de diploma, ha violado el derecho de autodeterminación y la libertad de religión de la Iglesia Católica. En primera instancia el Tribunal contencioso administrativo de Wiesbaden, a inicios de mayo de 1985, reconoció al Land Hessen el derecho de establecer una carrera para el diploma en Teología Católica, sin consentimiento de la Iglesia, dado que todos los profesores de Teología de esta Carrera disponen de la "missio canonica" eclesiástica. La Iglesia entabló este proceso a través de todas las instancias de la jurisprudencia del tribunal de lo contencioso administrativo. Se supone que este problema, en su última instancia, ocupará, también, al Tribunal constitucional federal. Según la concepción general apoyada en este artículo, es ilícito que un Land Federal establezca una carrera de diploma en Teología Católica contra la declarada voluntad de la Iglesia Católica, de igual manera, sería ilícito que un Land Federal instale una Facultad de Teología Católica en contra de la voluntad declarada de la Iglesia Católica.

Un segundo problema en el ámbito de las Facultades de Teología toca a la vinculación confesional de una promoción en una Facultad Teológica Estatal. En la Facultad Teológica Evangélica de Tübingen ya había sido admitida, provisionalmente, a la promoción, a través, del Relator y Decano de la Facultad Evangélica de Teología, una estudiante católica que trabajaba en una disertación doctoral sobre el tema "La Antropología de la mujer según Karl Barth". El Comité de Promoción y Habilitación de la Facultad, competente para la admisión promocional, rehusó, sin embargo, la admisión de una doctoranda católica. A las reclamaciones de la doctoranda, en primera instancia, el tribunal contencioso administrativo de Sigmaringen obligó a la Facultad Evangélica de Teología de la Universidad de Tübingen a admitir a la doctoranda para la promoción; en segunda instancia, la Corte del Tribunal contencioso administrativo de Baden Württemberg, levantó la decisión de primera instancia rechazando la reclamación de la doctoranda con la argumentación de que, una promoción en Teología Evangélica está vinculada a la confesión evangélica (24). Así, según la opinión correcta se hace norma que, una promoción en Teología Católica Evangélica está vinculada a la confesión católica o evangélica del respectivo doctorando.

3. El derecho eclesiástico individual y colectivo de servicio y trabajo

Particular importancia, en el campo del Derecho Eclesiástico del Estado ha adquirido, durante el último decenio, el ámbito del Derecho Eclesiástico de Servicio y Trabajo. (25) Esto vale para el Derecho de Trabajo tanto colectivo como individual. En consideración de que las Iglesias Católica y Evangélica juntas, particularmente en sus instituciones caritativas y de diaconía emplean a 660.000 colaboradores, no sorprende, pues que los sindicatos traten de ganar influencia dentro de las Organizaciones Eclesiásticas.

a) El Derecho de Trabajo Eclesiástico colectivo

Por razón de la prescripción constitucional del artículo 140, Ley Fundamental, en relación con el art. 137, párrafo 4: de la Constitución de Weimar y por razón de expresas prescripciones de la Ley Constitucional Empresarial, válida para el ámbito económico y de la Ley de Representación de los Empleados del Servicio Público, las Iglesias

en la República Federal de Alemania tienen el derecho de reglar, a través de prescripciones eclesiásticas autónomas, las relaciones colectivas de trabajo de los colaboradores eclesiásticos (26). Como es natural, las Iglesias han hecho uso normal de esta prescripción, esto significa que los Convenios de Arancel establecidos entre las partes contratantes, es decir, entre empleadores y sindicatos, no poseen valor para los establecimientos eclesiásticos. Para las organizaciones eclesiásticas a las cuales pertenecen todas las Instituciones caritativas, en cumplimiento de su deber de la Iglesia en este mundo, no vale la Ley Constitucional Empresarial del Estado, sino el orden de representación de Colaboradores Eclesiásticos promulgado por las distintas diócesis o Iglesias Evangélicas territoriales respectivamente. Contrariamente a las empresas económicas no existe, por tanto, en los establecimientos eclesiásticos, un "Consejo Empresarial" constituido conforme a la Ley Constitucional Empresarial, sino, más bien, una "Representación Eclesiástica de Colaboradores" elegida legalmente (27)

El problema que surge, en este ámbito, es aquel de saber si los Sindicatos y sus funcionarios pueden ser miembros activos en las Instituciones de las Iglesias y si pueden presentar su candidatura para las elecciones de las Representaciones de Colaboradores Eclesiásticos. No es objeto de discusión que en los Establecimientos Eclesiásticos, por ejemplo, en un Hospital Católico, pueda ser presentada para la elección de representación de colaboradores activos que trabajan en el correspondiente Establecimiento Eclesiástico. Las Iglesias, sin embargo, se han resistido al acceso de Instituciones Eclesiásticas de funcionarios sindicales ajenos a las mismas, para fines de reclutamiento e instrucción de los miembros. Respecto a este problema, el tribunal de trabajo en Kassel ha fallado a favor de los sindicatos, en el sentido de dar acceso, en las Instituciones Eclesiásticas, para fines de reclutamiento y formación de miembros, también a funcionarios sindicales ajenos a la correspondiente Institución. Este Derecho, el Tribunal Federal de Trabajo lo ha deducido del Derecho Fundamental de la libertad de coalición. El Tribunal constitucional federal ha levantado esta sentencia del Tribunal Federal de Trabajo y ha resuelto que funcionarios sindicales ajenos a la Institución no tienen derecho a reclutar miembros en instituciones Eclesiásticas en contra del voto de las Iglesias. En efecto, esto contraría al derecho de las Iglesias de ordenar y regular sus asuntos de manera autónoma (28).

b) El Derecho individual de trabajo eclesiástico

Otro problema que se da en el ámbito del Derecho Eclesiástico de Servicio y Trabajo, es aquel que se refiere a las condiciones por las que se puede despedir a un empleado de la Iglesia en caso de conflictos con las doctrinas fundamentales de fe y moral de la misma Iglesia Católica (29). Durante los últimos 10 años, en muchos más de 100 casos, los Tribunales Estatales de Trabajo e incluso el Tribunal Federal de Trabajo se refirieron explícitamente a este problema. El Tribunal Federal de Trabajo mantiene, en esto, la opinión jurídica de que la decisión del despido de servicio y cese de la respectiva relación laboral está socialmente justificada y será admisible siempre que los empleados a quienes se les ha confiado una actividad docente o están al servicio del anuncio de la fe o ejercen en establecimientos caritativos una actividad de auto responsabilidad investida de capacidad de decisión, violen las obligaciones fundamentales de la doctrina católica de fe y moral. Con los demás empleados que ejercen solamente trabajos llamados técnicos como, por ejemplo, un empleado de calefacción, un conserje, un mecánico, una secretaria o un chofer, según la concepción jurídica y la jurisprudencia del Tribunal Federal de Trabajo, el despido no está justificado socialmente aún en el caso de que esta clase de personas violen las obligaciones fundamentales de la Iglesia, por ejemplo cuando se contraiga matrimonio canónicamente inválido o se haya declarado la salida de la respectiva Iglesia.

Sin embargo, en este caso las dos Iglesias han tomado una posición distinta. Dadas las violaciones de obligaciones fundamentales de lealtad, sobre todo en los casos de un contrato de un matrimonio canónicamente inválido o de declaración de la salida de la Iglesia, es opinión de la Iglesia Católica, que el despido está socialmente justificado y admisible, aun cuando se trate de un empleado con actividades de segunda categoría o tareas auxiliares en un Establecimiento Eclesiástico. En esta cuestión, el Tribunal Constitucional Federal ha establecido el 4 de junio de 1985, que los Tribunales del Trabajo, en el caso de despido de empleados de la Iglesia, por violación de sus obligaciones religiosas de lealtad (por ejemplo, salida de la Iglesia) tienen que fundamentar en los reconocidos criterios de su Iglesia. Con esta decisión, de significativa importancia, el Tribunal Constitucional ha fallado en contra de tres

juicios del Tribunal Federal del Trabajo. Esto significa que las Iglesias tienen el derecho de terminar las relaciones laborales de los empleados eclesiásticos cuando estos violen gravemente sus obligaciones de lealtad para con la Iglesia, es decir que ofenden de manera grave la doctrina de fe y moral de la Iglesia (por ejemplo, a través de la declaración de la salida de la Iglesia o por la celebración de un matrimonio canónicamente inválido).

4. El Derecho Tributario Eclesiástico

A base de listas tributarias estatales y según los criterios de las Leyes establecidas en los distintos Länder Federales, la Ley Fundamental para la República Federal de Alemania, se reconoce el derecho a exigir de los fieles impuestos llamados eclesiásticos, de aquellas comunidades religiosas, que son corporaciones de derecho público, y que pertenecen, sobre todo, a las Iglesias Católica y Evangélica. (Art. 140 Ley fundamental en relación con el artículo 137, párrafo 6: de la Constitución de Weimar) (30).

El derecho de las Iglesias de establecer impuestos para sus fieles en la República Federal de Alemania durante los pasados 40 años, era, más bien ocasional, sin embargo ese mismo hecho constituye siempre la razón básica de oposiciones contra las mismas Iglesias. Estos ataques procedían no sólo de agrupaciones políticas y sociales como, por ejemplo, del partido liberal demócrata (FDP), sino también de órganos de publicaciones como la Revista "Der Spiegel" y de distintas revistas de gran tiraje como el mismo Seminario "Stern".

Agrupaciones y fuerzas espirituales, ocasionalmente y con resultados negativos, trataron de poner en duda la legitimidad teológica del derecho eclesiástico a la tributación. En el ámbito del derecho eclesiástico a la tributación, durante los pasados 30 años numerosos procesos se han presentado ante los Tribunales de Administración y de Finanzas. En la misma cuestión de la legitimidad del derecho de las Iglesias a exigir la tributación, ha sido consultado por lo menos en 10 casos, el Tribunal Constitucional Federal. Los Tribunales inequívocamente se han pronunciado a favor de la Constitucionalidad del derecho eclesiástico tributario.

Durante largo tiempo estuvo sobre el tapete la cuestión de si era jurídicamente lícito que los empleadores retuvieran de sus trabajadores el impuesto eclesiástico establecido por el Estado, y que las Empresas Estatales o públicas hicieran lo mismo con los empleados y funcionarios públicos (31). Todas estas cuestiones se han decidido siempre a favor de las Iglesias.

Según el Derecho Tributario Eclesiástico Alemán el impuesto eclesiástico no es referencial a la Iglesia del lugar y residencia sino a la Diócesis o a la Iglesia Regional, en el caso de la Iglesia Evangélica. Los impuestos a la Iglesia de los miembros de las llamadas profesiones libres (médicos, abogados, empresarios, arquitectos, campesinos) los cobran las Oficinas de Recaudación. Los impuestos eclesiásticos de los empleados y funcionarios públicos los deducen los empleadores o empresarios, respectivamente que los recaudan y los transfieren a las competentes Oficinas de Recaudación. Las Oficinas de Recaudación transfieren los impuestos Eclesiásticos a las Direcciones Superiores de Finanzas y éstas a la respectiva Diócesis correspondiente o a la Iglesia Regional Evangélica. La Diócesis Católica o la Iglesia Regional Evangélica, respectivamente, financian con el impuesto Eclesiástico la subsistencia de los clérigos en funciones, así como también, a los numerosos laicos al servicio de la Iglesia y distribuyen entre las distintas parroquias, la cuota necesaria para cubrir sus requerimientos económicos.

El impuesto eclesiástico es un impuesto llamado de "escala" es decir que se cobra según la escala del impuesto salarial efectivamente pagado o sea de los impuestos en proporción a los salarios de los empleados y funcionarios públicos o según la escala del impuesto a la renta esto es, del impuesto de los ingresos en el ejercicio de las llamadas "profesiones libres" que se imponen en forma directa en las Oficinas de Recaudación.

En los Laender del sur de Alemania el porcentaje del salario eclesiástico es equivalente al 8% del impuesto salarial o del impuesto a la renta; en las Diócesis y en las Iglesias Regionales en el norte de Alemania es del orden del 9%. El impuesto a la Iglesia en la República Federal de Alemania constituye la fuente primordial y más significativa para el financiamiento de las tareas de la Iglesia. En total, necesitan y reciben las dos Iglesias juntas, actualmente, unos 10.000.000.000 de

marcos de impuestos eclesiásticos por año. Después de la reforma tributaria prevista para el año 1986 que tendrá como resultado una baja considerable del impuesto del salario y el de la renta, ambas Iglesias juntas recibirán unos 9.000.000.000 de marcos de impuestos eclesiásticos (32)

El impuesto eclesiástico aportado en esta cantidad por los fieles no sólo que posibilita a la Iglesia en la actualidad, en la República Federal de Alemania, satisfacer las necesidades financieras para el sueldo de los clérigos, el salario de los laicos al servicio de las Iglesias y las tareas pastorales inmediatas de las Iglesias sino, también, mantener sus numerosas Instituciones de carácter social y caritativo, guarderías infantiles y escuelas y ofrecer los múltiples servicios de conserjería matrimonial de la vida cristiana o de formación de adultos.

Según una opinión, largamente difundida en la República Federal de Alemania, se debe mantener firme la legitimidad teológica y la rectitud fundamental del sistema tributario moderno de la Iglesia. Este sistema corresponde a la cooperación aplicada y probada, en la República Federal de Alemania entre las Iglesias y el Estado Liberal demócrata. El sistema tributario eclesiástico alemán es eficiente y sirve, en el fondo, tanto a la Iglesia como también al mismo Estado, pues, a través de las Instituciones eclesiásticas el mismo estado está liberado de muchas obligaciones que de no ser por el impuesto a la Iglesia tendría que asumirlas él mismo.

Como ha decidido expresamente el Tribunal Constitucional Federal, guardián de la garantía de la efectiva libertad religiosa, cada miembro de una Iglesia debe tener siempre la posibilidad de terminar su pertenencia a la Iglesia a través de una declaración de salida de la misma que deberá ser tramitada ante una Autoridad del Estado.

Justamente, en el caso del impuesto eclesiástico, la Iglesia está llamada continuamente a poner, a la vista de los fieles, el sentido y la necesidad del pago y del uso del impuesto en mención. Así cada año todas las Diócesis, publican un detallado presupuesto facilitando de esta forma a todos los fieles la posibilidad de información minuciosa tanto sobre el volumen como sobre el uso exacto del impuesto a la Iglesia y, por otro lado, sobre el uso de este impuesto no deciden sólo el Obispo Diocesano y los Clérigos sino, también, el Consejo

Diocesano del impuesto a la Iglesia, es decir un comité constituido, en su mayoría por laicos competentes en la materia y que han sido debidamente elegidos.

5. Otros ámbitos particulares del Derecho Eclesiástico del Estado

Otros ámbitos particulares del Derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania, en el cuadro de esta exposición, pueden ser mencionados sólo de paso, así por ejemplo, la pastoral castrense (33) y otros establecimientos (34) y el vasto campo de la actividad social- caritativa de las Iglesias (35), del cual surgen muchos problemas, particularmente de naturaleza financiera, a causa de la coexistencia y concurrencia de las instituciones de bienestar, es decir: las Iglesias y los Institutos Comunes y Estatales.

Finalmente, vale también destacar la participación de las Iglesias en la Radio y la Televisión (36) como también su participación en las instituciones de formación de adultos (37) donde las Iglesias están fuertemente comprometidas a través de numerosas Academias Eclesiásticas.

ANEXO:

Determinaciones jurídicas sobre el Derecho Eclesiástico y Religioso del Estado de la Ley Fundamental para la República Federal de Alemania, del 23 de mayo de 1949 (Boletín Legislativo Federal pág. 1)

Artículo 3 (Igualdad ante la Ley)

- (3) Nadie podrá ser perjudicado ni favorecido a causa de su sexo, su ascendencia, su raza, su idioma, su patria y origen, su credo y sus opiniones religiosas o políticas.

Artículo 4 (Libertad de creencia, de conciencia y de profesión religiosa)

- (1) La libertad de creencia y de conciencia y la libertad de profesión religiosa e ideológica son inviolables.
- (2) El libre ejercicio del culto está garantizado

Artículo 6 (Matrimonio, familia, hijos)

- (2) El cuidado y la educación de los hijos son derecho natural de los padres y constituyen una obligación de incumbencia primordialmente de ellos. La colectividad pública vela por su cumplimiento.

Artículo 7 (Sistema escolar)

- (2) Los encargados de la educación del niño tienen el derecho de decidir si éste ha de participar o no en la enseñanza de la religión
- (3) La enseñanza de la religión figura como materia ordinaria del programa en las escuelas públicas, con excepción de las no confesionales. Sin perjuicio del derecho de vigilancia del Estado, la enseñanza religiosa se impartirá de acuerdo con las normas de las comunidades religiosas. Ningún maestro podrá ser obligado, contra su voluntad, a dictar clases de religión.

- (4) Queda garantizado el derecho a abrir escuelas particulares. Las escuelas particulares en sustitución de escuelas públicas necesitan la autorización del poder público y están sometidas a las leyes del respectivo Land. La autorización ha de concederse cuando las escuelas particulares no estén a un nivel inferior al de las escuelas públicas en lo que concierne a los fines de la enseñanza y a su organización, así como a la formación científica de su personal y cuando no se fomente entre los alumnos una distinción derivada de la situación económica de los padres. La autorización se degenera cuando no esté suficientemente garantizada la situación económica y jurídica de los profesores.

Artículo 33 (Igualdad de derechos cívicos de los alemanes y servicio público de carrera)

- (3) El goce de los derechos civiles y cívicos, la admisión a cargos públicos, así como los derechos adquiridos en el servicio público son independientes de la confesión religiosa. Nadie podrá sufrir perjuicio a causa de su pertenencia o no a una religión o ideología.

Artículo 140 (Derechos de las sociedades religiosas)

Las disposiciones de los artículos 136, 137, 138, 139 y 141 de la Constitución Alemana del 11 de agosto de 1919 son parte integrante de la presente Ley Fundamental.

Artículo eclesiástico de Weimar

(Compárese art. 140 de la Ley Fundamental).

Artículo 136 Constitución de Weimar

El ejercicio de la libertad de cultos no condiciona ni limita los derechos y obligaciones civiles y cívicos.

El disfrute de derechos civiles y cívicos, así como la admisión a cargos públicos son independientes de la creencia religiosa.

Nadie estará obligado a manifestar su creencia religiosa. Las autoridades no tendrán el derecho de preguntar sobre la pertenencia a una comunidad religiosa sino en cuanto que de ella dependan derechos y obligaciones o en cuanto lo exija una comprobación estadística dispuesta por la ley.

Nadie deberá ser obligado a un acto o solemnidad eclesiástico o a participar en ejercicios religiosos o a emplear una fórmula religiosa del juramento.

Artículo 137

No existe una Iglesia del Estado.

Queda garantizada la libertad de asociación para sociedades religiosas. La agrupación de sociedades religiosas dentro del territorio del Reich no estará sometida a restricción alguna.

Toda sociedad religiosa reglamentará y administrará sus asuntos independientemente, dentro de los límites de la ley vigente para todos. Confiere sus cargos sin intervención del Estado ni de la comunidad civil.

Las sociedades religiosas adquieren la capacidad jurídica con arreglo a las disposiciones generales del derecho civil.

Las sociedades religiosas que antes hubieren sido corporaciones de derecho público siguen siéndolo. A las demás sociedades religiosas se les concederán, si lo solicitaren, los mismos derechos siempre que por su estatuto y el número de miembros que ofrezcan garantía de duración. Si varias de tales sociedades religiosas de derecho público se reunieren en una agrupación ésta será asimismo una corporación de derecho público.

Las sociedades religiosas que sean corporaciones de derecho público están facultadas para recibir impuestos con arreglo a las disposiciones legales de los Länder, a base de las listas tributarias civiles.

Se equiparan a las sociedades religiosas aquellas asociaciones que se consagren en común a las atenciones a una ideología

Cuando, para el cumplimiento de estas disposiciones, se necesitare otra reglamentación ésta será de competencia de los Länder

Artículo 138

Las prestaciones del Estado a Sociedades Religiosas, fundadas en ley, tratado o título jurídico especial, serán redimidas por la legislación de los Länder. Los principios al efecto serán establecidos por el Reich.

Estarán garantizados la propiedad y los demás derechos de las sociedades y asociaciones religiosas respecto a centros, fundaciones y demás bienes destinados al culto, a la enseñanza y a la beneficencia.

Artículo 139

El domingo y los días festivos reconocidos por el Estado quedarán protegidos por la ley como días de descanso y de edificación espiritual.

Artículo 141

Siempre que en el ejército, en los hospitales, en los establecimientos penales o en otros centros públicos cualesquiera que sean exista la necesidad de culto y cura de almas, las sociedades religiosas serán admitidas para proceder a organizar sus actos religiosos, con abstención, por cierto, de toda coacción.

NOTAS

1. Sobre los fundamentos del Derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania, véase la contribución instructiva de Ulrich Schener, *Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen im Grundgesetz. Zur Entwicklung des Staatskirchenrechts*, en AA.VV. "Manual de Derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania, editado por Ernst Friesenhahn y Ulrich Scheuner en conexión con Joseph Listl, Tomo I (Berlín 1974) Pág. 586; véase, además del mismo "La aportación de las Iglesias al establecimiento de las disposiciones de la Constitución alemana del 11 de Agosto de 1919 (Constitución del Reich de Weimar) y de la Ley Fundamental de Bonn de 23 de Mayo de 1949 reguladores del Derecho Eclesiástico del Estado, en AA.VV. "Constitución y relaciones Iglesia-Estado en la actualidad. Actas del Simposio hispano-alemán organizado por las Universidades Pontificias de Comillas y Salamanca (Madrid, 13-15 de marzo de 1978)" (Universidad Pontificia de Salamanca 1978), págs. 23-37.
2. A esto en particular Alexander Hollerbach, *Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts*, en AA.VV. "Manual de Derecho Eclesiástico del Estado", Tomo I (véase nota 1) págs. 267-296; además Wilhelm Rees, *La enseñanza religiosa y la instrucción catequética en el orden jurídico eclesiástico y estatal* (Rastibona, 1986). El abundante material de los Concordatos y Convenios de la Iglesia Evangélica está contenido en la colección de Joseph Listl (editor), *los Concordatos y convenios eclesiásticos en la República Federal de Alemania*. Texto editado, para ciencia y práctica, 2 tomos (Berlín 1987).
3. Sobre el significado del Derecho fundamental de la libertad religiosa en el Derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania, véase Joseph Listl, *Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtssprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland* (Berlín 1971) = "Staatskirchenrechtliche Abhandlungen", (tomo 1); además del mismo *Glaubens, Gewissens, Bekenntnis y Kirchenfreiheit* en AA.VV., "Manual del Derecho Eclesiástico del Estado" tomo 1, (Véase nota 1) págs. 363-406; respecto al Derecho fundamental de la libertad religiosa en particular véase del mismo, la garantía constitucional y la aplicación práctica del derecho individual de libertad religiosa así como de la libertad de las Iglesias, al amparo de la Ley fundamental, en la República Federal de Alemania, en

- AA.VV. "Constitución y relaciones Iglesia-Estado en la actualidad". (Véase nota 1), págs. 39-51.
4. Sobre el Status público jurídico de las Iglesias en el Derecho Eclesiástico del Estado de la República Federal de Alemania es de fundamental importancia la contribución de Ernst Friesenhahn, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, en AA.VV., Manual del Derecho Eclesiástico del Estado, tomo 1, (véase nota 1) págs. 545-585.
 5. El texto de las determinaciones constitucionales de la ley fundamental para la República Federal de Alemania del 23 de Mayo de 1949 que tienen referencia a la religión y a la relación entre Estado e Iglesia, está impreso en el suplemento a este trabajo.
 6. Scheuner, Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen (véase nota 1) pág. 46.
 7. Acerca de la estructura organizadora de las Iglesias y comunidades religiosas en la República Federal de Alemania véanse los trabajos de Karl Eugen Schlieff, Die Organisationsstruktur der katholischen Kirche, en AA.VV. "Manual del Derecho Eclesiástico del Estado", tomo 1 (véase nota 1), págs. 299-325; Walter Hammer, Die Organisationsstruktur der evangelischen Kirche, en AA.VV. "Manual del Derecho Eclesiástico del Estado" tomo 1, (véase nota 1) págs. 327-340; Ernst-Lüder Solte, Die Organisationsstruktur der übrigen als öffentliche Körperschaften organisierten Religionsgemeinschaften un ihre Stellung im Staatskirchenrecht, en AA.VV. "Manual del Derecho Eclesiástico del Estado", tomo 1 (véase nota 1), págs. 341-357; Joseph Jurina, Die Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichem Rechtsstatus, en AA.VV. "Manual del Derecho Eclesiástico del Estado", tomo 1, (véase nota 1) págs. 587-605.
 8. Acerca del principio de la paridad véase, Joseph Listl, La paridad jurídico-confesional entre las Iglesias Católica y Evangélica y las comunidades religiosas menores en los campos de la enseñanza y del derecho patrimonial ante el Derecho Eclesiástico estatal de la República Federal de Alemania, en "Revista de Administración Pública", número 94 (Madrid 1981) págs. 345-365.
 9. La jurisprudencia en los Tribunales de la República Federal de Alemania acerca del Derecho religioso y Eclesiástico del Estado está contenida en la colección privada "Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946", actualmente editada por Hubert Lentz, Dietrich Pirson, Manfred Baldus. El hasta ahora ultimamente editado tomo 18, Berlín: Editora Walter de Gruyter 1985, incluye el espacio de tiempo del 1º de

- Enero de 1980 hasta el 30 de Junio de 1981. La edición de la serie "Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946" se continúa. El número de las decisiones de los Tribunales en causas eclesiásticas ha mostrado durante los pasados 20 años una tendencia en aumento.
10. La jurisprudencia acerca del Derecho religioso y eclesiástico del Estado del 1946 hasta 1971 está sistemáticamente presentada por Listl, Das Grundrecht der Religionsfreiheit (véase nota 3).
 11. Tomo 1 (Viena 1980) págs. 571 y sigs., Relato I. Joseph Listl, Die neuere Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zur Religions und Kirchenfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland, en AA.VV., "Auf dem Weg zur Menschenwürde und Gerechtigkeit. Festschrift für Hans R. Klecatsky" Tomo I, (Viena 1980), págs. 571 y sigs.; Alexander Hollerbach, Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, Relato I, en "Archiv des öffentlichen Rechts", Tomo 92 (1967), págs. 99 y sigs. y Relato II, in "Archiv des öffentlichen Rechts", Tomo 106 (1981), págs. 218 y sigs.
 12. Decisión del Tribunal federal constitucional del 16 de Octubre de 1968 (1 BvR 241/66), en: "Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts", tomo 24, págs. 236-252.
 13. Una bibliografía ampliamente completa del Derecho Eclesiástico del Estado alemán para el tiempo de 1945 hasta 1967 está impresa al fin de la Colección de Helmut Quaritsch y Hermann Weber (editores) "Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Staatskirchenrechtliche Aufsätze 1950-1967 (Bad Homburg v.d. H. Berlín-Zürich 1967), págs. 444-524. La literatura del Derecho Eclesiástico del Estado para el tiempo de 1968-1977 está contenida en la bibliografía de Charlotte Möck, Staat und Kirchen. Bibliographie zu inrem rechtlichen Verhältnis von Staat und Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik (Hamburg 1979).
 14. Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Herausgegeben von Ernst Friesenhahn und Ulrich Scheuner in Verbindung mit Joseph Listl (Berlín, Verlag Duncker & Humboldt, Tomo 1: 1974; Tomo 2: 1975).
 15. Una excelente presentación sintética del actual Derecho Eclesiástico del Estado de la República Federal de Alemania la contiene el compendio de Axel Frhr. von Campenhausen, Staatskirchenrecht. Ein Studienbuch, 2 Auflage (München 1983), 274 págs. Las líneas fundamentales del Derecho Eclesiástico del Estado de la República

- Federal de Alemania constan con Joseph Listl, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland*, en AA.VV. "Manual del Derecho Canónico, editado por Joseph Listl, Huber Müller, Heribert Schmitz" (Regensburg 1983), págs. 1050-1071.
16. La serie "Jus Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelische Kirchenrecht und zum Staatkirchenrecht", está publicada en la editora JCB Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, tomo 1: 1965; tomo 32: 1986.
 17. La serie "Staatskirchenrechtliche Abhandlungen" aparece en la editora Duncker & Humboldt, Berlín, Tomo 1; 1971, Tomo 17: 1986.
 18. La serie, "Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche" aparece en la editora Aschendorff en Münster/Westfalen, Tomo 1, 1969; tomo 21, 1986.
 19. Acerca de la enseñanza de religión en la República Federal de Alemania, véanse los trabajos de Ernst Friesenhahn *Religionsunterricht und Verfassung*, en AA.VV. "Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche", Tomo 5 (Münster 1971), págs. 67 y sigs; Christoph Link, *Religionsunterricht*, en AA.VV., "Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland" (véase nota 1), tomo 2 (Berlín 1975), págs. 503-546; Joseph Listl, *Der Religionsunterricht*, en AA.VV., "Handbuch des Katholischen Kirchenrechts" (véase nota 15), págs. 590-605.
 20. Esta problemática está tratada en el estudio de Friedrich Müller y Bodo Pieroth, *Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach. Eine Fallstudie zu den Verfassungsfragen seiner Versetzungserheblichkeit* (Berlín 1974) ("Staatskirchenrechtliche Abhandlungen", Tomo 4).
 21. A esto véase Joseph Listl, (editor) *der Religionsunterricht als Bekenntnisgebundenes Lehrfach. Sechs Rechtsgutachten von Christoph Link, Armin Pabke, Joseph Listl, Ulrich Scheumer, Alexander Hollerbach zur Frage der Möglichkeit der Teilnahme von Schülern am Religionsunterricht einer anderen Konfession* (Berlín 1983) ("Staatskirchenrechtliche Abhandlungen", tomo 15).
 22. Las numerosas cuestiones jurídicas de las Facultades teológicas están tratadas minuciosamente en Ernst Lüder Solte, *Theologie an der Universität. Staats und kirchenrechtliche Probleme der Theologischen Fakultäten* (München 1971) ("Jus Ecclesiasticum", tomo 13; además en Heinz Mussinghoff, *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche. Entstehung und Auslegung der Hochschulbestimmungen des Konkordats mit Preussen von 1929, dargelegt unter Berücksichtigung des Preussischen Statutenrechts und der Bestimmungen des Reichskonkordats* (Mainz 1979); Alexander Hollerbach, *Die Theologischen Fakultäten und ihr Lehrpersonal im Beziehungsgefüge von Staat und Kirche*, en AA.VV., "Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche", tomo 16 (Münster 1982), págs. 69-102.
 23. Con motivo de la objeción de Derecho Concordatario al Prof. Hans Küng teólogo de Tübingen fue elaborado el significativo estudio de Ulrich Scheuner, *Rechtsfolgen der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines katholischen Theologen* (Berlín 1980) ("Staatskirchenrechtliche Abhandlungen", Tomo 13).
 24. El juicio voluminoso y provisto con muchísimas notas de literatura de la Corte del Tribunal administrativo contencioso de Baden-Württemberg del 19 de Julio de 1984 (9 S 2239/82) está impreso en "Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwz)" 1985, págs. 126-130.
 25. Problemas del Derecho laboral en el ámbito eclesiástico se han situado durante los pasados 10 años en el primer plano de la discusión sobre el Derecho eclesiástico del Estado. La problemática del Derecho Eclesiástico de servicio y trabajo se trata en la sobresaliente presentación de Reinhard Richardi, *Arbeitsrecht in der Kirche. Staatliches Arbeitsrecht und kirchliches Dienstrecht* (München 1984); además en la investigación de Joseph Jurina, *Das Dienst- und Arbeitsrecht im Bereich der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland* (Berlín 1979) ("Staatskirchenrechtliche Abhandlungen", tomo 10); el mismo, *Kirchenfreiheit und Arbeitsrecht*, en AA.VV., "Demokratie in Anfechtung und Bewährung. Festschrift für Johannes Broermann" (Berlín 1982), págs. 797-825.
 26. Acerca del Derecho colectivo de trabajo véase el tratado de Reinhard Richardi, *Das Kollektive Arbeitsrecht der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland*, en: Bernd Rütters/ Jean Savatier / Nicole Fontaine/ Reinhard Richardi, "Die Kirchen und Das Arbeitsrecht in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich" ("Deutsch-Französische Kolloquien Kirche-Staat-Gesellschaft - Strassburger Kolloquien -" tomo 6) (Kehl am Rhein 1984), págs. 95-120 y Wilhelm Dütz, *Aktuelle kollektivrechtliche Fragen des kirchlichen Dienstes*, en AA.VV., "Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche", tomo 18 (Münster 1984), págs. 67-115.
 27. La forma concreta de la reglamentación del Derecho colectivo eclesiástico de trabajo a favor de lo cual se han decidido las Iglesias católica y evangélica en la República Federal de Alemania con la excepción de una Iglesia territorial evangélica está llamada "Tercer camino" según el lenguaje jurídico del Derecho laboral. Como "Primer

camino", para el ámbito de la Iglesia Católica, se ofrecerá una reglamentación según la cual la fijación de las condiciones laborales se llevaría a cabo a través del Obispo diocesano en vigor del derecho legislativo que le compete para el ámbito de su diócesis; el "segundo camino sería la aceptación de los acuerdos salariales finiquitados entre los sindicatos y las asociaciones de empleados para las instituciones eclesiásticas o la firma de acuerdos salariales entre las Iglesias y los sindicatos.

En la forma del "tercer camino" se hace un convenio sobre las condiciones colectivas de trabajo para los empleados de las instituciones eclesiásticas entre los delegados elegidos de los empleados eclesiásticos y los dirigentes que por su lado están encargados por los Obispos diocesanos para tratar con los delegados elegidos.

Siempre que no se llegue a un acuerdo entre los representantes elegidos por los empleados y los dirigentes encargados por los Obispos diocesanos está prevista la decisión de un tribunal arbitral.

Cuando no se alcanza un acuerdo mediante la propuesta del "Tribunal arbitral" decide en última instancia el Obispo diocesano en vigor del derecho legislativo que le compete. Hasta ahora estas reglamentaciones se han probado por completo en la práctica.

28. Decisión del Tribunal constitucional federal del 17 de Febrero de 1981 (2 BvR 384/78) en: "Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts", tomo 57, págs. 220-249.
29. Acerca del Derecho individual de trabajo eclesiástico en el ámbito eclesiástico (véase nota 26). Bernd Rütters, individualrechtliche Aspekte des kirchlichen Arbeitsrechts in der Bundesrepublik Deutschland, en Bernd Rütters/Jean Savatier/Nicole Fontaine/Reinhard Richardi, "Die Kirchen und das Arbeitsrecht in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich" (véase nota 26), págs. 3-22; Axel Frhr. von Campenhausen, Die Verantwortung der Kirche und des Staates für die Regelung von Arbeitsverhältnissen in kirchlichen Bereich, en AA.VV., "Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche", tomo 18 (Münster 1984), págs. 9-41.
30. Acerca del Derecho del impuesto eclesiástico en la República Federal de Alemania, véanse los trabajos de Heiner Marré, Das kirchliche Besteuerungsrecht, en AA.VV., "Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland" (véase nota 1), tomo 2 (Berlín 1975), págs. 5-50; del mismo, Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart. Die Kirchensteuer im internationalen Umfeld kirchlicher

Abgabensysteme und im heutigen Sozial- und Kulturstaat Bundesrepublik Deutschland (Essen 1982) (= "Christliche Strukturen in der modernen Welt. Editado por Wilhelm Plöger", tomo 28); Alexander Hollerbach, Kirchensteuer und Kirchenbeitrag, en AA.VV., "Handbuch des Katholischen Kirchenrechts" (véase nota 15), págs. 889-900. Las leyes de impuestos eclesiásticos de los distintos Länder están impresas en: Jörg Giloy, Kirchensteuerrecht und kirchensteuerpraxis in den Bundesländern (Stuttgart-Wiesbaden 1978).

31. Acerca de esta cuestión decidida definitivamente a favor de la Iglesia en la República Federal de Alemania por la jurisprudencia, véase, Axel Frhr. von Campenhausen/Theodor Maunz/Ulrich Scheuner/Herbert Scholtissek, Die Mitwirkung der Arbeitgeber bei der Erhebung der Kirchensteuer. Vier Rechtsgutachten zur Frage ihrer Verfassungsmässigkeit (Berlín 1971) (= "Staatskirchenrechtliche Abhandlungen", tomo 2).
32. Una visión de conjunto del sistema tributario eclesiástico en la República Federal de Alemania lo ofrece Joseph Isensee, La financiación de la misión de las Iglesias en la República Federal de Alemania, en AA.VV., "Constitución y relaciones Iglesia-Estado" (véase nota 1), págs. 89-102; de él mismo. Las fuentes financieras de las iglesias en el derecho eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania, in AA.VV., "Simposio Sudamericano Alemán sobre la Iglesia y Estado. Estudios presentados en las Quintas Jornadas Teológicas de la PUCE., organizadas en colaboración con el Instituto de Derecho Eclesiástico del Estado en Bonn (Quito, 4-8 de Junio de 1979), Editado por Julio Terán Dutari, Ediciones de la Universidad Católica" (Quito 1980), págs. 181-197.
33. Acerca de la pastoral castrense en la República Federal de Alemania véase Rudolf Seiler, Seelsorge in Bundeswehr und Bundesgrenzschutz, in AA.VV., "Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland" (véase nota 1), tomo 2 (Berlín 1975), págs. 685-700; Alfred E. Hierold, Militärseelsorge, in AA.VV., "Handbuch des katholischen Kirchenrechts" (véase nota 15), págs. 447-453.
34. Acerca de la pastoral de los establecimientos véase Karl Albrecht, Anstaltsseelsorge, in AA.VV., "Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland" (véase nota 1), tomo 2 (Berlín 1975),

- págs. 701-709; Alfred Hierold, Anstaltseelsorge, in AA.VV., "Handbuch des katholischen Kirchenrechts" (véase nota 15), págs. 443-447.
35. Para esto véase: Walter Leisner, Das kirchliche Krankenhaus im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland, in AA.VV., "Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche", Tomo 17 (Münster 1983), págs. 9-29; Hermann J. Pottmeyer, Das kirchliche Krankenhaus - Zeugnis kirchlicher Diakonie und ihres Auftrags, ahí mismo, págs. 62-84; Ernst Friesenhahn, la previsión social eclesiástica bajo la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania, in AA.VV., "Constitución y relaciones Iglesia-Estado", (véase nota 1), págs. 125-142.
36. Para esto véase Karl Forster, Kirchliche Präsenz in Hörfiml in Hörfunk und Fernsehen. Orientierende Gesichtspunkte aus dem Selbstverständnis der kirche, aus der Aufgabe gesellschaftlicher Kommunikation und aus den Verantwortungsstrukturen der Anstalten, in AA.VV., "Essener Gespräche zum Thema Staat un Kirche", tomo 13 (Münster 1978), págs. 9-31; Karl Holzamer, Positionen, Erfahrungen und Erwartungen im Verhältnis der Kirchen zu den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten in der Nachkriegsentwicklung, ahí mismo págs. 55-67; Wilhelm Kewenig, El derecho de la Iglesia al acceso a los medios de comunicación colectiva in AA.VV., "Simposio Sudamericano Alemán" (véase nota 32), págs. 161-180; Wolfgang Rübner, El derecho, por parte de las Iglesias, al uso de los medios públicos de difusión en el ámbito de la radio y la televisión alemana, en AA.VV., "Constitución y relaciones Iglesia_Estado" (véase nota 1), págs. 167-178.
37. Peter Weides, Erwachsenenbildung und Akademien, in AA.VV., "Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland" (véase nota 1), tomo 2 (Berlín 1975), págs. 623-681.

C. AMBITOS PARTICULARES

7. **IGLESIA Y DEMOCRACIA**
Rafael Braun
8. **EDUCACION, ORGANIZACION Y ASISTENCIA SOCIAL COMO CAMPOS DE PRESENCIA ESTATAL Y ECLESIAL EN AMERICA LATINA**
Antonio Bentué
9. **LAS RELACIONES DE IGLESIA Y ESTADO RESPECTO DE LA FAMILIA Y EL CONTROL NATAL**
Antonio Zuluaga, C.J.M.

IGLESIA Y DEMOCRACIA

**Rafael Braun
Argentina**

INTRODUCCION

- 1. DEMOCRACIA LATINOAMERICANA**
- 2. EL PRINCIPIO DEMOCRATICO**
- 3. LOS DERECHOS HUMANOS**
- 4. LOS PARTIDOS POLITICOS**
- 5. LA SEPARACION DE LA IGLESIA Y EL ESTADO**
- 6. EL PLURALISMO EN SUS DIVERSAS MANIFESTACIONES**

INTRODUCCION

La situación política de los Estados Latinoamericanos puede ser encuadrada en diferentes tipologías según sean las variables que se estimen más relevantes. El encuadramiento del tema que se me ha asignado en una tipología que contrasta el "Estado liberal-democrático y social-democrático", por una parte, a los "régimenes estatistas (de fuerza - de izquierda marxista)", por el otro, me ha intrigado porque no responde a las tipologías en uso en la ciencia política latinoamericana.

Esta discordancia actualizó el valor de una hipótesis elaborada hace más de una década: la Iglesia, y en especial la Iglesia en América Latina, no ha pensado a fondo el tema de lo político tal como se manifiesta en nuestro tiempo. En su enseñanza social ha acordado sistemáticamente prioridad a lo social y económico respecto de lo político, y por ello sus análisis, hechos desde la perspectiva que ofrece la sociología general, carecen del marco teórico adecuado para pensar el Estado, y por ende para pensar las relaciones de la Iglesia con el mismo.

Mi propósito en este trabajo es presentar en forma resumida seis características esenciales del régimen político democrático contemporáneo, cotejar sus principios con las enseñanzas de la Iglesia universal y latinoamericana, y verificar su vigencia en América Latina. Para comprender el análisis que sigue es necesario tener siempre presente que el concepto de 'régimen político' no se identifica con el de Estado ni con el de 'gobierno'. Un mismo Estado puede tener sucesivamente diversos regímenes políticos, y a la vez varios gobiernos de distinto signo ideológico pueden sucederse en el marco de un mismo régimen político. Los gobiernos pueden estar en manos de partidos social-demócratas, demócrata-cristianos, liberales o conservadores, pero el régimen a que me referiré - que R. Aron denomina "constitucional-pluralista" - se conoce en América con el simple nombre de **democracia**. ¿No es acaso tremendamente significativo que los conceptos de 'Constitución' y 'democracia' no aparezcan ni en Medellín ni en Puebla?

1. DEMOCRACIA LATINOAMERICANA

El régimen político democrático, tal como se lo practica en los países desarrollados, es el resultado de una evolución histórica que arranca de la lucha del liberalismo político contra el absolutismo de Estado. Esa lucha procuraba evitar la concentración del poder en manos del monarca, e imponer, por medio de la ley, límites a la voluntad del soberano respecto de la vida, libertad y propiedad de los súbditos. El estado de derecho tendía a regular las relaciones entre gobernantes y gobernados, mientras que la división de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, ponía un freno a la arbitrariedad de la voluntad despótica.

Este ideal republicano es recogido en la tradición constitucionalista americana, una tradición de tal raigambre en nuestros países que incluso los gobiernos militares se ven obligados en parte a respetar, ya que la Constitución no determina solamente la forma de gobierno sino también la forma de sociedad a través de la declaración de derechos y garantías de los ciudadanos. Cada país tiene una doble historia constitucional. La primera describirá los sucesivos textos adoptados, y el lugar que jurídicamente se hacía en ellos a la Iglesia y a la religión en general. La segunda sería la historia de las revoluciones, es decir de las interrupciones del orden constitucional. Mientras que Estados Unidos se gobierna desde la Independencia de acuerdo a lo prescripto en su Constitución, ninguno de nuestros pueblos puede exhibir un siglo de ininterrumpido acatamiento a las normas constitucionales. ¿Qué relación ha tenido la Iglesia con las revoluciones? ¿Ha recogido la Iglesia en sus documentos esta tradición constitucionalista?

Escapa a los límites de este trabajo el análisis de las declaraciones de los episcopados nacionales, pero el examen de los documentos de Medellín y Puebla sugiere a primera vista una respuesta negativa a la segunda pregunta. En efecto, es notable observar que ninguno de ellos recoge las clarísimas enseñanzas que sobre este tema contiene la encíclica **Pacem in Terris** (1963) de Juan XXIII. En la II parte, consagrada a las relaciones entre los poderes públicos y el ciudadano, se aborda a partir del N° 67 el problema de la constitución jurídico-política de la sociedad. Allí se dice: "En nuestra época, lo primero que se requiere en la organización jurídica del Estado es redactar, con fórmulas concisas y claras, un compendio de

los derechos fundamentales del hombre e incluirlo en la constitución general del Estado. (75) Se requiere, en segundo lugar, que, en términos estrictamente jurídicos, se elabore una constitución pública de cada comunidad política, en la que se definan los procedimientos para designar a los gobernantes, los vínculos con los que necesariamente deban aquellos relacionarse entre sí, las esferas de sus respectivas competencias, y, por último, las normas obligatorias que hayan de dirigir el ejercicio de sus funciones. (76) Se requiere, finalmente, que se definan de modo específico los derechos y deberes del ciudadano en sus relaciones con las autoridades y que se prescriba de forma clara como misión principal de las autoridades el reconocimiento, respeto, acuerdo mutuo, tutela y desarrollo continuo de los derechos y deberes del ciudadano" (77). Este perfecto resumen de lo que habitualmente se conoce como "liberalismo político", es plenamente concordante con las creencias políticas mayoritarias en América Latina y ofrece un modelo que sirve tanto para explicar parte importante de nuestros males como para proponer el remedio a los mismos.

Lo que dice Medellín en su Cap. I, 3.2, sobre la reforma política es raquítico comparado con lo que se propone antes como orientación del cambio social (cf. 3. 1; ver sin embargo VII, 3.2.5. e que cita GS, 73), y no recoge la idea de PT sobre la importancia del orden constitucional y la gravedad de su quiebra. Puebla denuncia "las angustias surgidas por los abusos de poder típicos de los regímenes de fuerza" (42), pero cuando llega el momento de indicar las raíces profundas de estos hechos (cf. 63 y ss) ni se menciona la falta de régimen político constitucional. La lectura de la realidad carece de una explicación propiamente política, y por ello no puede extrañar que falte una propuesta específicamente política y no meramente moral. En este punto la Iglesia latinoamericana padece, a mi juicio, de una deficiencia cultural al no haber aprendido a distinguir con más cuidado el liberalismo político, el liberalismo económico y el liberalismo filosófico, encerrando en una misma condena a lo que ideológicamente e históricamente era diferente y merecía ser objeto del discernimiento pedido por Pablo VI en *Octogésima adveniens*.

La ausencia de un modelo constitucional deseable tiene como contrapartida la confusión respecto del concepto de revolución. Con más frecuencia se ha condenado la **orientación** de los gobiernos

surgidos de las revoluciones que el **hecho** del golpe de fuerza. ¿Cuántas veces los episcopados o los vicariatos castrenses han condenado los golpes militares? ¿Cuántas veces las jerarquías eclesiásticas han advertido a sus fieles de los peligros involucrados en la cooperación con los gobiernos de facto, como habitualmente lo hacen respecto del voto a determinados partidos políticos? No ha existido un pronunciamiento claro respecto del principio de legitimidad del régimen político deseable, lo cual nos conduce al tema de la democracia.

2. EL PRINCIPIO DEMOCRÁTICO

Históricamente, el principio democrático fue posterior al principio republicano. Por el mismo se quería responder a la pregunta acerca de **quien** tiene el derecho a gobernar, y no sólo al **cómo** ha de hacerlo. La legitimidad monárquica fue progresivamente suplantada por la legitimidad aristocrática —aristocracias de las armas, de la cultura o del dinero—, hasta que finalmente se impuso en el plano de las creencias —aunque no siempre en la realidad— la legitimidad democrática, fundada en la igual dignidad de todos los hombres y en el derecho que tienen de participar libremente en la determinación de su destino colectivo. El concepto de soberanía popular encontró su traducción institucional —mal que le pese a Rousseau— en la forma representativa de gobierno, que prevé la designación y la renovación periódica de las autoridades mediante elecciones populares. La legitimidad democrática goza de tal preeminencia en nuestras creencias colectivas que incluso los tiranos recurren a elecciones (fraudulentas) con tal de exhibir un título de legitimidad.

En América Latina los movimientos populares se hicieron fuertes en la reivindicación democrática, negada en los hechos por las oligarquías sociales, militares y económicas. Intuyeron con acierto que la ley, el derecho de asociación y el voto eran los instrumentos con que los débiles podrían hacer frente a los fuertes. De allí que bregaran por otorgar el voto a los pobres y analfabetos, a asegurar la limpieza de los comicios, a favorecer la participación popular, a desarmar los mecanismos de representación indirecta que burian la voluntad popular. "Directas, ya", es más que un slogan gritado hoy por millones de brasileños. Es la expresión de un anhelo colectivo, de creencias profundamente arraigadas en la conciencia latinoamericana.

¿Están arraigadas estas creencias en la conciencia eclesial latinoamericana? Hay razones para dudarlo. El tema de la legitimidad de origen de la autoridad política está ausente, tanto en Medellín como en Puebla. Se habla acerca de cómo debe ejercerse la autoridad, del origen divino de la misma (cf. DP 499), pero no del **origen humano**. La perspectiva es teológica o moral, pero nunca específicamente política, como lo exigiría un planteo hecho en la perspectiva de la justa autonomía de las realidades terrestres (cf. GS, 36). En DP 502-505 se enuncian algunos valores consonantes con la democracia, pero nunca se menciona a ésta como la forma política concreta de traducir lo allí deseado. Cuando se aborda el problema de las ideologías, se lo hace principalmente desde la perspectiva de lo económico-social, al punto que la "democracia" no entra en el cuadro ideológico de Puebla. Más grave aún, cuando se habla de los constructores de la sociedad pluralista en América Latina (cf. DP 1207 y ss.), ni se menciona al único modelo político —la democracia— que hasta ahora la ha hecho posible.

El contraste de los documentos latinoamericanos y los de la Iglesia universal llama también la atención en este caso. Juan XXIII vincula explícitamente el tema de la autoridad al de la democracia al afirmar que la doctrina por él expuesta puede "conciliarse con cualquier clase de régimen democrático" (PT, 52). Luego de declarar que "es una exigencia cierta de la dignidad humana que los hombres puedan con pleno derecho dedicarse a la vida pública" (PT, 73), y que la renovación periódica de las personas en los puestos públicos no sólo impide el envejecimiento de la autoridad, sino que además le da la posibilidad de rejuvenecerse en cierto modo para acometer el progreso de la sociedad humana" (PT, 74, que remite en nota al mensaje navideño de Pío XII en 1942), concluye que "los hombres exigen hoy que las autoridades se nombren de acuerdo con las normas constitucionales y ejerzan sus funciones dentro de los términos establecidos por las mismas" (PT, 79), idea que retomará el Concilio Vaticano II (cf. GS, 74 y 75) aunque sin mencionar a la democracia.

Pablo VI vuelve sobre el tema con énfasis en su carta al Cardenal Roy. Allí anota que la doble aspiración hacia la igualdad y la participación trata de promover un tipo de sociedad democrática...el cristiano tiene la obligación de participar en esta búsqueda (OA, 24). Que "para hacer frente a una tecnocracia creciente, hay que inventar formas de democracia moderna" (OA, 47), ya que una de las

intuiciones centrales de Pablo VI en dicha Carta es que "el paso de la economía a la política es necesario" pues "es cosa de todos sabida que, en los campos social y económico —tanto nacional como internacional—, la decisión última corresponde al poder político" (OA, 46). De cómo se organice dicho poder político depende, pues, casi todo lo restante. Releyendo Medellín y Puebla uno tiene la impresión que la Iglesia en América Latina no "recibió" *Pacem in terris* y *Octogesima adveniens*, y no descubrió la riqueza que contienen en materia de reflexión política.

La consecuencia a mi juicio es grave, pues se les ha dicho a los cristianos que era necesario "un cambio global de las estructuras latinoamericanas", que "dicho cambio tiene como requisito la reforma política" (Med. 1, 3.2), pero nunca se les presentó una reflexión medianamente desarrollada acerca de la **forma** política deseable. La falta de una distinción clara entre los conceptos de Estado, régimen político, gobierno y partidos (cf p. ej. DP 521-523), es un indicador de la poca importancia que en nuestro continente se acuerda a las enseñanzas específicamente políticas contenidas en la Doctrina Social de la Iglesia, y a la ciencia política contemporánea. Esta carencia tiene un alto costo para la Iglesia, pues deja a sus miembros librados a un voluntarismo político que repetidas veces recurre al uso de la fuerza (militar o guerrillera) para conseguir sus fines y convierte a la Jerarquía en un ineficaz, aunque valiente, denunciador de excesos. En política no basta saber lo que uno no quiere. Hacen historia quienes saben lo que quieren. En materia política ello implica adherir a un principio de legitimidad. Hoy, en América Latina, esto significa para la Iglesia escoger entre la democracia, que otorga la soberanía al pueblo, y dos formas de aristocracia: la militar, que confiere el poder a las oligarquías militares y sus aliados; y la marxista del partido único, que se arroga la representación exclusiva de los intereses populares. ¿No habrá llegado la hora de que la Iglesia en América Latina, como ya lo ha hecho en algunos países, haga una opción explícita en favor de la democracia?

3. LOS DERECHOS HUMANOS

Esta opción tendría un profundo impacto sobre un tema que preocupa por igual a los demócratas y a la Iglesia: los derechos humanos. Es un tema muy antiguo en la tradición republicana, ya que se remonta por lo menos a las revoluciones americana y francesa del

siglo XVIII. Pero adquirió nueva vigencia a partir de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948. Juan XXIII reconoce el valor de esta Declaración (cf. PT, 143-145), y por su parte hace suyo y desarrolla el tema, agregándole el de los deberes del hombre (cf. PT, 9-34). En el ámbito universal la reflexión continuó en el marco de las Naciones Unidas, suscribiéndose en 1966 un Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, y un Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. En América, la Novena Conferencia Internacional Americana reunida en Bogotá en 1948, aprueba una Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre antes que lo hiciesen en las Naciones Unidas. Finalmente, el 22 de noviembre de 1969, se suscribe en San José de Costa Rica la Convención Americana sobre Derechos Humanos, que crea la Comisión y la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Los Pactos internacionales y la Convención americana recogen en sus textos una distinción, cargada de sentido, entre los derechos civiles y políticos, por un lado, y los derechos económicos, sociales y culturales, por el otro. Mientras los Estados se comprometen "a respetar y a garantizar a todos los individuos" los primeros, solamente se comprometen a "lograr progresivamente... la plena efectividad" de los segundos (Cf. art. 2, 1 de ambos Pactos y art. 1, 1 y 26 de la Convención). La diferencia con que se urge el respeto de ambos conjuntos de derechos expresa, a mi modo de ver, la prioridad de lo político sobre lo económico. En efecto, un pueblo existe como comunidad organizada si es capaz de darse a sí mismo un orden político que regule la pacífica convivencia de sus miembros. La prioridad acordada a los derechos civiles y políticos significa que ese orden político no ha de ser impuesto por la fuerza de unos pocos sino por el consentimiento de la mayoría, la cual se expresará sucesivamente eligiendo un particular régimen constitucional y luego los ocupantes de los roles gubernamentales previstos en dicho sistema. Significa también que lo político no es considerado meramente como una superestructura del sistema económico.

A pesar de lo establecido en los acuerdos internacionales, no existe en América Latina un consenso respecto de esta prioridad. Casi todos los grupos de inspiración marxista, incluyendo en ellos a los cristianos que adoptan el 'método científico' marxista, elaboran diagnósticos y estrategias de cambio que privilegian la reforma

económica y social, por considerarla determinante del orden político. Cuando alcanzan el poder político a través del modelo leninista del partido de revolucionarios profesionales, nunca han puesto en vigencia los derechos civiles y políticos. El caso de Cuba, gobernada desde hace un cuarto de siglo por la misma persona, es por demás elocuente.

Esta actitud economicista fue observable también en las intervenciones militares que pretendieron justificarse alegando que la 'modernización' y el 'desarrollo' eran precondiciones de la democracia. Hubo versiones 'populistas', como la experiencia de Velasco Alvarado en Perú; o de extremo liberalismo, como la de Pinochet en Chile, con una amplia gama intermedia. Todas tenían en común considerar que el pueblo no estaba maduro para gozar sin restricciones de sus derechos civiles y políticos.

Ahora bien, fue precisamente en los países que adoptaron estos modelos elitistas de gobierno —de izquierda o de derecha, poco importa— donde se produjeron y producen las violaciones más graves a los derechos humanos. Una consideración realista del problema obliga a buscar una explicación satisfactoria. La denuncia moral es necesaria, pero no va a la raíz de la cuestión. Hay que preguntarse por qué "los abusos de poder" son "típicos de los regímenes de fuerza" (DP, 42). La respuesta de un demócrata será muy simple: porque el primer abuso es la usurpación del poder político por la fuerza, negación del pleno derecho que todos los hombres tienen, por el solo hecho de ser tales, de dedicarse a la vida pública. El poder económico, el poder social, el poder moral y religioso, son importantes y a veces tienen gran influencia sobre el poder político. Pero éste concentra en sus manos el monopolio de la fuerza legítima, puede controlar a los poderes subordinados y es el único capaz de tomar decisiones que comprometan efectivamente a la comunidad en su conjunto. La explicación, por lo tanto, tiene que ser de naturaleza política. Si en la **constitución** del poder político no se respetan los derechos naturales del hombre, éste nunca accederá a la categoría de ciudadano: será un habitante, más o menos libre, mejor o peor alimentado, vestido y alojado —como el antiguo esclavo—, pero privado del ejercicio de una dimensión esencial de su existencia. Como decía Aristóteles, el hombre es un animal político.

En los documentos de la Iglesia no encontramos esta distinción operativa entre los derechos civiles y políticos, y los económicos sociales y culturales. Juan XXIII hace una extensa enumeración de ellos en PT, 11-27, con numerosas referencias al anterior magisterio eclesial, y vuelve sobre el tema en relación con el bien común al reconocer que en la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana "(PT, 60; cf. también PT, 61-65). Pablo VI reconocerá que "se han hecho progresos en la definición de los derechos del hombre y en la firma de acuerdos internacionales que den realidad a tales derechos. Sin embargo... los derechos humanos permanecen todavía con frecuencia desconocidos, si no burlados, o su observancia es puramente formal" (OA, 23).

Medellín no incorpora el rico análisis de Juan XXIII, ni los desarrollos contenidos en los Pactos internacionales de 1966, aunque insta "a las universidades de América Latina a realizar investigaciones para verificar el estado de su aplicación en nuestros países" (Med, II, 3. 2. 11). Puebla ofrece una clasificación novedosa pero muy pobre al distinguir derechos individuales, sociales y emergentes, con total prescindencia de los documentos anteriores y en particular de la Convención americana de derechos humanos. Esto es particularmente grave en el tema que nos ocupa, pues mientras la Convención detalla con toda precisión en su art. 23 los derechos y oportunidades que deben gozar todos los ciudadanos, Puebla se limita a reconocer un vago derecho "al buen gobierno" (DP, 1272) (¿de quién? ¿designado por quién?) y un no menos vago derecho "a la participación en las decisiones que conciernen al pueblo y a las naciones" (id.).

Afortunadamente estas carencias conceptuales no fueron óbice para que en la práctica pastoral la Iglesia se irguiera como uno de los más firmes defensores de los derechos humanos en América Latina. Impulsada sin duda por la importancia que Juan Pablo II acuerda al tema en general, y a la libertad religiosa en particular, y por la opción que ha hecho en favor de los pobres, ha pagado con la sangre de muchos de sus miembros el testimonio en favor de la dignidad humana.

Con la tradición intelectual democrática los puntos de coincidencia son numerosos y fundamentales. Con ciertos partidos que encarnan esta tradición surgen a veces discrepancias por la confianza un tanto ingenua de éstos en que la vigencia de los

procesos democráticos formales conducirán por sí mismos a una mayor justicia social, lo cual puede no ser cierto en el corto y mediano plazo. En la perspectiva cristiana la prioridad de los derechos civiles y políticos puede justificarse en términos operacionales, no en términos valorativos. El hombre es uno y todos sus derechos son igualmente importantes, aunque no igualmente urgentes. Por ser sujeto, y no sólo objeto, de la vida social, el ser humano tiene derecho a participar libremente en la determinación de su destino, tanto político como social. Aceptar que minorías "ilustradas" —autoritarias o totalitarias, liberales, socialistas o populistas— decidan por sí y ante sí cuáles son los verdaderos intereses del pueblo, es negar la dignidad esencial que fundamenta toda teoría de derechos humanos que trasciende la retórica. La lucha por la defensa de los derechos económicos y sociales no puede escindirse de la que se libra por ejercer los derechos civiles y políticos, pues ya Aristóteles observaba que el gobierno de la mayoría era también el gobierno de los pobres. La vigencia del derecho de libre asociación verificará en la práctica el grado de libertad que una sociedad acuerda a sus miembros, pues es a través de la asociación voluntaria que la persona trasciende su individualidad y se transforma en una fuerza colectiva, única manera eficaz de frenar la acción arbitraria de los gobernantes y de los "grandes" que controlan los resortes del poder económico y social.

4. LOS PARTIDOS POLITICOS

Si bien los primeros teóricos de la democracia representativa miraban con desconfianza a los partidos políticos, los estudiosos de los regímenes constitucional-pluralistas contemporáneos reconocen la importancia del papel que juegan. Es común hoy clasificar a los regímenes políticos por el sistema de partidos en ellos vigente, porque constituyen la traducción institucional en el plano político del derecho de asociación. No existen democracias políticas en el mundo que no estén sustentadas en un sistema de partidos múltiples, que compiten libremente entre sí con el fin de alcanzar el gobierno. La existencia de un sistema multipartidario no alcanza, sin embargo, para acreditar a un régimen como democrático, pues muchos sistemas de partido único disfrazan su verdadera naturaleza tolerando y hasta fomentando la existencia de pequeños partidos que no gozan de libertad para actuar ni de autorización para eventualmente gobernar.

Los partidos políticos cumplen una función de mediación entre el individuo y el poder. Agrupan a los ciudadanos por afinidad ideológica, educan cívicamente a sus miembros, seleccionan a los candidatos que participan en las elecciones, ocupan posiciones de gobierno cuando triunfan y ejercen la oposición cuando son derrotados. Esta función de mediación es necesaria y útil, al punto que sin partidos políticos la libre participación ciudadana sería imposible. No en vano la primera medida que adoptan los regímenes autoritarios es disolverlos o prohibirles toda actividad.

No obstante ello, los partidos políticos no han gozado de favor en el magisterio eclesiástico. Encontramos numerosas alusiones a los sindicatos y corporaciones profesionales, a su legitimidad y positivo papel, pero he hallado sólo escasas referencias (cf. GS, 75, DP 523-524) —y en un contexto peyorativo que opone la perspectiva sana del bien Común a la negativa del interés particular —a los partidos políticos.

La distinción de una política con mayúscula, sólo ocupada del bien común, de la política partidista entregada a la búsqueda mezquina del interés particular, no sólo es difícil de sostener en teoría sino que ha servido con frecuencia como justificación ideológica a los militares que reclamaban para sí el honor de servir con exclusividad el interés nacional. En efecto, la política es una actividad práctica fundada en valores, sometida al reino de la opinión y que promueve y defiende intereses. El pluralismo político no es el resultado de la ignorancia o malicia de los hombres, sino la expresión cabal de la libertad con que buscan la verdad (cf. DH, 2), del conocimiento parcial e imperfecto que tienen de la realidad, y de la pluralidad de intereses que se derivan de la división y estratificación de roles en una sociedad. El partido es tan necesario a la vida política como el sindicato a la vida social; en uno convergen opiniones, en el otro intereses. Nadie puede arrogarse en la sociedad —ni las Fuerzas Armadas, ni un partido, ni la Iglesia— el derecho de hablar en nombre de todos desde una perspectiva suprapartidaria sin caer en las contradicciones del rey-filósofo platónico. En política todos buscan el bien común desde una perspectiva particular, y todos tienen esa búsqueda de un apego a sus

intereses. Negarlo sería negar la condición finita y pecadora del hombre.

Esta incomprensión del papel positivo que juega el partido político en un régimen político que respete los derechos humanos explica, me parece, por qué la Iglesia ha promovido más las instituciones propias del orden corporativo que las del orden constitucional democrático. La Jerarquía se ha reservado la política con mayúscula —la del bien común— y ha confiado a los laicos la pequeña política de la lucha partidaria. ¿Cómo extrañarse luego de los clericalismos de derecha e izquierda? Algo de esto seguramente percibía Juan Pablo II en 1980, cuando dirigiéndose a los obispos del Brasil les decía: “(los laicos) esperan también el legítimo espacio de libertad para su comportamiento en el orden temporal. Esperan apoyo y estímulo para ser laicos sin riesgo de clericalización (y para eso esperan que sus Pastores lo sean en plenitud, sin riesgos de laicización...)” (Criterio, 1980, p. 578). Explica también por qué la Iglesia ha estado más preocupada por el ejercicio de la autoridad que por la legitimidad de su origen. Lo primero se vincula con el bien común; lo segundo con la política de partidos. Quizás los modelos armónicos y corporativos de la década del treinta sigan proyectando su sombra utópica sobre nuestro tiempo, impidiendo la asunción realista y racional del conflicto político. Si ese fuera el caso, la reivindicación metodológica de la lucha revolucionaria de clases por ciertos cultores de la teología de la liberación podría ser vista como la denuncia implícita, y exasperada, de una grave carencia de la enseñanza social de la Iglesia en nuestro continente.

5. LA SEPARACION DE LA IGLESIA Y EL ESTADO

Uno de los rasgos característicos de los regímenes democráticos es la separación de la Iglesia y el Estado. El proceso histórico que condujo a la actual situación fue bastante conflictivo, porque partió de la larga simbiosis entre el Trono y el Altar establecida por el Antiguo Régimen. El laicismo decimonónico fue a menudo injusto e intolerante, erigiendo en doctrina oficial un positivismo ‘ilustrado’ anticlerical y antireligioso. Puede también decirse que la Iglesia no tuvo la suficiente apertura de espíritu para comprender la naturaleza profunda de los cambios que se producían, por lo que tardó demasiado tiempo en reconciliarse con la idea de la laicidad del Estado.

¿Qué se espera hoy de un régimen democrático en relación con la religión? Que asegure la libertad de conciencia y de religión como lo prescribe el art. 12 de la Convención americana de derechos humanos. El Estado se declara en principio agnóstico, pues teniendo como finalidad el bien común temporal no está obligado a adherir a una creencia religiosa particular, aunque pueda reconocer en la práctica el papel especial que ciertas comunidades —como la Iglesia— juegan en un país por razones sociológicas o históricas. Esta libertad de religión junto a la libertad de pensamiento, de expresión y de asociación— ha creado en nuestras sociedades el llamado pluralismo religioso y cultural. No se acepta ya que la Iglesia imponga sus criterios en los casos controvertidos, pues se considera anacrónico querer preservar "desde arriba" una homogeneidad cultural ya inexistente.

En el plano de los principios del régimen político hay un acuerdo sustancial con las posiciones de la Iglesia respecto de esta cuestión. Pío XII decía ya en 1958: "La legítima sana laicidad del Estado es uno de los principios de la doctrina católica". Vaticano II dirá en términos parecidos: "La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno" (GS, 76) y dirá sin temor que "el cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver" (GS, 75). En materia de libertad religiosa quizás ningún documento civil vaya tan lejos como la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*.

En Medellín y Puebla el tema de la libertad de la cultura —brillantemente expuesto por Juan Pablo II en Río de Janeiro en 1980— y el de la libertad religiosa no son asumidos como aspectos centrales y deseables de las nuevas condiciones de evangelización. El ejercicio de estos derechos es visto sobre todo como una amenaza al "sustrato católico" de la cultura latinoamericana, o como una ocasión que favorece la acción deletérea de las sectas. Los reclamos de libertad se hacen siempre desde la perspectiva del interés corporativo de la Iglesia institucional sin ponerlos en el marco más amplio que brinda, por ejemplo, la primera parte de *Dignitatis humanae*. Da la impresión que se percibe a la libertad religiosa y cultural más como amenaza que como oportunidad, razón por la cual en la práctica parece que la Iglesia se opusiera a algo que, sin embargo, en teoría postula y defiende. Hay que reconocer que en América Latina son escasísimos

los países que gozan de un régimen democrático, y que en ocasiones estas libertades se conceden en contextos autoritarios con el fin de descomprimir las tensiones que se acumulan en el plano político, económico y social. El ejercicio de estos derechos queda inevitablemente afectado por la misma arbitrariedad que soporta la población en otros campos. Así como antes hubo que distinguir entre laicidad y laicismo, entre secularismo y secularización, hoy habrá que discernir de manera positiva la frontera entre libertad y permisivismo.

El reconocimiento de la "legítima sana laicidad del Estado", y del pluralismo religioso y cultural que resulta de admitir con franqueza las consecuencias del derecho a la libertad religiosa, disipa las posibilidades de conflicto al nivel del modelo teórico deseable de régimen político. En la práctica, sin embargo, la comunidad política y la Iglesia "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" (GS, 76). En este nivel de la cooperación institucional juegan un papel crucial la ideología que inspira a los partidos políticos y la mentalidad que anima a sus dirigentes, como asimismo la idea de Iglesia y de la sociedad civil deseable que tienen los dirigentes eclesiásticos, tanto clérigos como laicos. Cruzando variables, es fácil imaginar tanto las posibilidades de sana cooperación como de abierto conflicto. Sólo un examen histórico realizado país por país, pero desde la perspectiva teórica aquí adoptada, podrá reconocer las discrepancias de fondo, los frecuentes malentendidos y las oportunidades desaprovechadas por dirigentes políticos y eclesiásticos condicionados por su pertenencia a mundos culturales disímiles e incomunicados.

Desde el punto de vista eclesial, dos pasos me parecen necesarios. El primero, asumir que es "necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas" (PT, 159). Esta tarea de discernimiento, a la que Pablo VI encareció nuevamente (cf. OA, 26 y ss.), exige sacudirse una cierta pereza intelectual que tiende a reducir el conflicto ideológico o la pluralidad cultural al enfrentamiento del marxismo y el liberalismo, con una contribución marginal de la doctrina de la seguridad nacional. La

anterioridad la diferencia con que se urge el respeto de los derechos enorme mayoría de los partidos políticos latinoamericanos con votos no se adscriben a estos modelos puros, y participan en cambio de tradiciones que los documentos eclesiales no se han molestado en analizar. El populismo, el nacionalismo, el antiimperialismo, el indigenismo, el constitucionalismo democrático, el laicismo positivista, el integrismo católico, el socialismo democrático, el social cristianismo, la democracia cristiana, el conservadorismo, son corrientes históricas arraigadas en nuestra América que no han sido objeto del examen que merecen. Este trabajo ha de emprenderse sin demora, pero sólo será útil si se lo hace en un alto nivel académico. El impresionismo debe dar lugar al análisis documentado y apoyado en argumentaciones sólidas.

El segundo paso necesario se desprende del anterior y de importantes documentos eclesiales. Los católicos no han actuado en política como un bloque homogéneo sino que se han enrolado en casi todos los movimientos históricos latinoamericanos ya mencionados. La legitimidad de este proceder quedó rotundamente confirmada por el Concilio Vaticano II: "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 fácilmente 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" (GS, 43). La misma idea será retomada por Pablo VI: "En las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades que cada uno vive, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes" (OA, 50).

No he encontrado en Medellín referencias al tema de la legítima variedad de opciones posibles. El capítulo sobre los laicos afirma la autonomía de estos con respecto a los pastores en la opción de su compromiso temporal (cf. *Med*, X, 2. 3.), y a pesar de citar al respecto GS 43, no aborda un tema candente en América Latina, ya que no puede ignorarse que en la mayoría de nuestros países los victimarios y las víctimas pertenecen a la misma Iglesia. Refiriéndose al compromiso político de los laicos, Puebla se inspira en un texto de Pío XI para concluir que "ningún partido político por más inspirado que esté en la

doctrina de la Iglesia, puede arrogarse la representación de todos los fieles" (DP, 523), y luego, tratando de la acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista, tampoco recoge el tema del pluralismo de opciones legítimas en el campo temporal para el cristiano. Un ejemplo más del poco impacto que tuvo en nuestra Iglesia Octogésima adveniens.

A mi entender, admitir en plenitud, y hasta favorecer, el pluralismo temporal de los cristianos en un marco de comunión eclesial es el paso indispensable para insertar a la Iglesia en la sociedad pluralista y desclericalizar su relación con el Estado. El llamado a la unidad de acción, típico requisito del orden corporativo y reflejo defensivo de las instituciones que no asumen el cambio, no tiene futuro como estrategia eclesial porque no responde ni a la conciencia que la Iglesia tiene hoy de sí misma, ni a las condiciones objetivas que imperan en nuestros países. Por eso, la reconciliación sincera con la libertad implica acoger con beneplácito y defender con tenacidad su consecuencia: el pluralismo en sus diversas manifestaciones.

6. EL PLURALISMO EN SUS DIVERSAS MANIFESTACIONES

El régimen político democrático, fundado en el reconocimiento de los derechos humanos, tiene vigencia hasta ahora sólo en sociedades que reconocen el derecho de propiedad, la libertad de trabajo y de comercio, la libertad de asociación, la iniciativa privada en forma individual o colectiva, en una palabra las instituciones que caracterizan a la economía de mercado capitalista, o lo que otros llaman el capitalismo liberal o el liberalismo económico, confundiendo, a mi juicio, determinadas experiencias históricas y corrientes ideológicas con las instituciones básicas.

El modelo de la economía de mercado capitalista es el resultado de reconocer a los miembros de una sociedad un conjunto de derechos económicos y sociales cuya enunciación a partir de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre se ha ido ampliando a medida que una conciencia social más aguda fue explicitando las consecuencias de reconocer la igual dignidad de todo ser humano. Esta enunciación se presenta en las Declaraciones, Pactos y Convenciones como un horizonte normativo que mide la mayor o menor justicia del orden social efectivamente vigente en una sociedad. Las Constituciones modernas incorporan muchas de sus cláusulas, lo cual no significa que sus disposiciones se apliquen. He señalado con

anterioridad la diferencia con que se urge el respeto de los derechos civiles y políticos respecto de los económicos y sociales, y he procurado dar cuenta de ello. Quizás ahora haya que agregar razones históricas ligadas al desarrollo del capitalismo y a la primacía que en ese desarrollo tuvieron los derechos económicos sobre los sociales, y aun, en muchos casos, sobre los civiles y políticos. Por eso hay sociedades capitalistas sin gobierno democrático, pero no hay regímenes democráticos en sociedades no capitalistas, admitiendo que en la realidad la frontera entre lo público y lo privado es muy fluctuante.

Distinguir en este campo lo básico, lo histórico es tan importante como en política distinguir el régimen democrático, las constituciones históricas y los programas partidarios. ¿Qué es lo básico de una economía de mercado capitalista en nuestro tiempo? Primero, el reconocimiento que "toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente".

(Dec. Univ. art. 17.1), lo cual significa que el Estado instituye un régimen jurídico que establece y garantiza la propiedad privada y su libre disposición, incluso de los medios de producción. Los alcances de este régimen jurídico pueden variar enormemente de país a país según sea la ideología que inspira la legislación pero encuentran un límite infranqueable en el modelo socialista alternativo que niega la legitimidad de la propiedad privada de los medios de producción. Segundo, el derecho de toda persona a trabajar y de ser dueño de su trabajo y del fruto de su trabajo, lo que implica aceptar la legitimidad del sistema salarial, la elección del lugar de trabajo y el derecho de huelga. Tercero, la libertad de asociación sindical que permite a los asalariados negociar con los propietarios y administradores del capital privado y estatal las condiciones de trabajo y su remuneración.

Basta enunciar estas condiciones para advertir la diferencia existente entre el modelo actual de economía de mercado capitalista vigente en los regímenes políticos democráticos, y sus antecedentes históricos y realizaciones presentes en tantas partes de América Latina fundados en el desconocimiento de los derechos de los trabajadores, fundamentalmente el de huelga y el de asociación. Es incorrecto juzgar un sistema económico prescindiendo del régimen político en el que se desenvuelve, porque a veces se atribuye a ese sistema males que en realidad dependen del orden político autoritario que lo acompaña.

La importancia del papel del Estado en el modelo de economía

de mercado no es desconocida hoy por nadie. Siempre intervino, como gendarme, árbitro o competidor. Uno de los puntos de mayor discrepancia ideológica ha sido siempre el referido al grado deseable de la intervención estatal. Los liberales reclaman, en un extremo, el estado mínimo. Los estatistas, en el otro extremo, confían más en la burocracia pública que en la iniciativa privada de empresarios y trabajadores. Pero mientras esta discusión se lleva a cabo, pocos atienden a la importancia de analizar la **naturaleza** del poder político que interviene en un sentido u otro. Un gobierno elitista —de derecha o de izquierda— fundado en la fuerza de los que se consideran superiores, restringirá inevitablemente la libertad de unos y/o de otros, y acentuará las desigualdades. Un gobierno democrático fundado en la igualdad y en la voluntad de las mayorías producirá a mediano plazo una democratización de la vida económica, porque sus instrumentos de acción son la participación y el consenso.

Es imposible hacer justicia en el espacio de que dispongo a la riqueza y fecundidad de las enseñanzas económicas y sociales del magisterio eclesiástico. Ello requeriría un trabajo específico. Pero asumiendo los riesgos implicados en toda simplificación, me atrevería a realizar tres afirmaciones: 1) No hay contradicción entre los tres componentes básicos del modelo de economía de mercado capitalista y las enseñanzas sociales de la Iglesia; 2) Ha existido, y sigue existiendo en la medida en que persiste, una fuerte impugnación por parte de la Iglesia del modelo histórico de desarrollo del capitalismo liberal y del socialismo capitalista de Estado; 3) Ha existido, y sigue existiendo, una incompatibilidad entre la ideología del liberalismo económico y la doctrina social de la Iglesia respecto de cuestiones centrales como la propiedad, el trabajo, el papel del Estado, la justicia social, la solidaridad social, la participación, la empresa, etc. Lo mismo cabe decir respecto de la ideología marxista-leninista. Como los puntos 2) y 3) son obvios para quien está medianamente familiarizado con el magisterio social de la Iglesia, procuraré esclarecer el alcance de la primera afirmación.

Para ello recurriré a citas que me parecen particularmente claras y sugestivas, pero que deben ser siempre leídas en el contexto de lo afirmado en 3). Por eso mi tesis sólo consiste en afirmar que **no hay contradicción** entre los tres componentes básicos del modelo de economía de mercado y el magisterio eclesial, y no que dicho modelo sea hoy conforme o esté patrocinado por la Iglesia.

Dice Juan XXIII: "Como tesis inicial hay que establecer que la economía debe ser obra, ante todo, de la iniciativa privada de los individuos, ya actúen éstos por sí solos, ya se asocien entre sí de múltiples maneras para procurar sus intereses comunes" (MM, 51), iniciativa que hace "necesario también la presencia activa del poder civil en esta materia" (MM, 52). Para ejercer esta iniciativa privada Juan XXIII va a reconocer que:

a) "surge de la naturaleza humana el derecho a la propiedad privada de los bienes, incluidos los de producción, derecho que... constituye un medio eficiente para garantizar la dignidad de la persona humana y el ejercicio libre de la propia misión en todos los campos de la actividad económica, y es, finalmente, un elemento de tranquilidad y de consolidación para la vida familiar, con el consiguiente aumento de paz y prosperidad para el Estado" (PT, 21); "El derecho de propiedad privada entraña una función social" (PT, 22).

b) "es evidente que el hombre tiene derecho natural a que se le facilite la posibilidad de trabajar y a la libre iniciativa en el desempeño del trabajo" (PT, 18). "En la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores" (GS, 68). Pablo VI retomará la misma enseñanza en OA, 14, y ya Pío XI había defendido el sistema salarial al sostener "que el contrato de arriendo y alquiler de trabajo (no) es de por sí injusto" (QA, 64).

c) Por último, Juan Pablo II resumirá una tradición que se remonta a León XIII al reafirmar que los trabajadores tienen "el **derecho a asociarse** esto es, a formar asociaciones o uniones que tengan como finalidad la defensa de los intereses vitales de los hombres empleados en las diversas profesiones. Estas uniones llevan el nombre de **sindicatos**" (LE, 20).

¿Qué sentido tiene para nuestro propósito comprobar esta no contradicción? El interés no es meramente teórico, sino que consiste en correlacionar la vigencia de ciertos principios y derechos con un determinado orden político, tal como lo hace Juan XXIII: "La experiencia diaria prueba... que, cuando falta la actividad de la iniciativa particular, surge la tiranía política" (MM, 57) "La historia y la experiencia demuestran que en los regímenes políticos que no reconocen a los

particulares la propiedad, incluida la de los bienes de producción, se viola o se suprime totalmente el ejercicio de la libertad humana en las cosas más fundamentales, lo cual demuestra con evidencia que el ejercicio de la libertad tiene su garantía y al mismo tiempo su estímulo en el derecho de propiedad" (MM, 109). La fallida experiencia polaca del sindicato **Solidaridad** prueba lo mismo en relación con el derecho de asociación sindical.

Es esta conexión entre el sistema económico deseable y el régimen político deseable lo que echo de menos en la reflexión de la Iglesia latinoamericana. Si la tarea se agota en la crítica, si todos los sistemas son igualmente condenables, vale lo mismo uno que otro. Lo que he querido recordar es que no son igualmente condenables el modelo de economía de mercado fundado en la iniciativa privada y desarrollado en el marco de un régimen político democrático, y el modelo socialista de capitalismo de Estado combinado con el régimen político marxista-leninista de partido único. Contribución modesta, si se quiere, pero fundamental para el actor político que ha interiorizado estos conceptos de Pablo VI: "No basta recordar principios generales, manifestar propósitos, condenar las injusticias graves, proferir denuncias con cierta audacia profética; todo ello no tendrá peso real si no va acompañado en cada hombre por una toma de conciencia más viva de su propia responsabilidad y de una acción efectiva" (OA, 48).

**EDUCACION, ORGANIZACION Y ASISTENCIA
SOCIAL COMO CAMPOS DE PRESENCIA
ESTATAL Y ECLESIAL DE AMERICA LATINA**

Antonio Bentué
Chile

Introducción

- I. Iglesia-Estado en el campo educacional
- II. Iglesia-Estado en el campo de
organización asistencia

Conclusión

Introducción:

La relación Iglesia-Estado en América Latina tiene un campo particularmente común —con las posibilidades de colaboración y los riesgos de conflicto— en la dimensión **educacional y asistencial**.

Aquí vamos a reflexionar en el significado de esa doble dimensión, así como en los encuentros y desencuentros que en esa área pueden darse entre Iglesia y Estado.

En una primera parte veremos el aspecto educacional y en la segunda el de la organización asistencial.

I. IGLESIA-ESTADO EN EL CAMPO EDUCACIONAL

1. Educación y adoctrinamiento

a. *Conceptos de Educación*

Para poder abordar el tipo de servicio educacional en que se encuentra la labor de la Iglesia y del Estado, hay que definir bien qué se entiende por educación. Podemos distinguir dos enfoques de ésta. El primero, más influenciado por algunos aspectos de la cultura griega, concibe la educación como la suma de conocimientos que permite entrar en una cosmovisión cultural determinada. En este enfoque, la palabra docente constituye un medio informativo, para traspasar ideas del educador al educando. De tal manera, éste aumenta sus conocimientos teóricos necesarios para adaptarse al medio socio-político al que pertenece. Según esta concepción, la verdad es una progresiva adecuación entre los conocimientos adquiridos por parte del educando y la realidad transmitida a través de las correctas informaciones del profesor.

Entender la educación como un simple medio para lograr el dominio de la cosmovisión social establecida lleva el peligro de confundirla con el adoctrinamiento¹. Es decir, hacer del proceso de transmisión de conocimientos un sistema de apoyo funcional a los

intereses sociales y políticos que se fundan en el dominio ("tener") como criterio del valor de la persona y de la sociedad. Según esto, lo que vale es el confort, el poder y la riqueza. De acuerdo a esos puntos de referencia se transmiten los conocimientos que permitan repetir y ampliar ese sistema de valores. Cada persona, a su vez, deberá educarse para poder entrar en las posibilidades de mayor participación en esos supuestos valores constitutivos del criterio de "desarrollo".

El prototipo de tal desarrollo está en las formas de cultura de mayor eficiencia en el logro de poder, confort y riqueza; mientras que los pueblos ajenos a esa eficiencia serían los subdesarrollados, y como tales, tendrían poco o nada que aportar.

Con estos criterios, nuestros países tienden a elaborar formas educativas que permitan "importar" los conocimientos útiles para traspasar hacia acá los sistemas de poder que han dado precisamente el dominio sobre nosotros a otros países desarrollados.

Un segundo enfoque, más en la línea de la tradición semita así como de la perspectiva socrática, entiende la educación como un proceso de explicitación de lo más profundo que hay en el hombre. De esta manera, educar es "sacar a fuera" (e-ducere) lo que es realmente el hombre, su verdad². Aquí, la palabra educativa no pretende tanto informar cuanto transformar al sujeto llevándolo de las apariencias que lo encubren hacia su ser profundo.

Este segundo enfoque de la educación supone una comprensión de la verdad, no como dominio intelectual de las apariencias exteriores útiles —susceptibles de manejo técnico—, sino como autocomprensión del ser del hombre que le permita ubicarse correctamente en la existencia, de acuerdo a su verdad profunda. Y esta verdad del hombre constituye también la sociedad verdadera, la cual no se mide por su grado de confort, poder y riqueza, sino por su forma de convivir como personas conscientes de su ser profundo, más allá de lo que puedan "tener".

b. *Educación evangelizadora*

Este segundo enfoque de la labor educativa, inspirado en la tradición bíblica, que busca suscitar sabiduría más que impartir ciencia,

es el asumido bajo la categoría de **educación evangelizadora** en Puebla³. Se trata de una expresión análoga a la consagrada por Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*, como "evangelización de la cultura".

La evangelización educativa o cultural no consiste en una especie de "sacralización" de los valores producidos autónomamente por el mundo⁴. Consiste, al contrario, en el desenmascaramiento de la falsedad de esos supuestos valores como criterios del ser verdadero⁵. La verdad del hombre y de la sociedad no se miden por su desarrollo a ese triple nivel de **confort**, poder y riqueza, sino por su des-cubrimiento del significado profundo de ser **personas**, fundadas en el carácter personal de Dios. Ese absoluto personal explica que Dios, siendo único en su esencia, sea al mismo tiempo **relación** hacia el Otro. Dios es uno (comunidad), pero trino (en plena participación)⁶. Hemos sido hechos a imagen de ese Dios único y **personal**, pero en **relación** trinitaria. El ser profundo del hombre es, pues, relacional, o sea participación entre diversas personas. Ahí se funda la verdadera sociedad como una participación justa de todos en los diversos aspectos de la convivencia social⁷.

La educación evangelizadora supone, así, esa doble dimensión del ser del hombre: su carácter **personal**, que la educación debe potenciar y explicitar (Educación "personalizadora")⁸ y su carácter igualitario **participativo** (Educación "para la justicia")⁹.

Explicitemos un poco más esas dos perspectivas.

– Educación personalizadora

Su punto de partida es que el centro y sentido de toda realidad está en el hombre como **sujeto personal**. Todo lo demás es relativo a él. El hombre es, pues, "la medida de todas las cosas", no en el sentido de autonomía última, sino precisamente porque constituye la presencia inmanente del absoluto trascendente de Dios: porque Dios es **personal**, la persona es el valor definitivo, y dado que la realidad de Dios es su Amor **relacional** (gratuito)¹⁰, el amor interpersonal es el criterio definitivo de la estructura social.

Dostoiewski decía que "si Dios no existe, **todo** está permitido" y, por lo tanto, cualquier orientación educativa es voluntarista en cuanto al sistema de valores que autónomamente pretenda asegurar. Pero si Dios es, y su realidad es personal y relacional, entonces la persona y el amor extrovertido constituyen el fondo absoluto de toda la realidad. Todo maquiavelismo queda descartado: ni los objetivos estructurales económicos, políticos o militares, ni el Estado, ni institución alguna, están por encima de la persona y de su derecho y deber relacional. Ningún fin justifica el atropello del ser personal y de sus relaciones interpersonales. Es así como Puebla desarrolla la categoría de "educación evangelizadora". Educar es ayudar a ser lo que el hombre realmente es, **persona**. Ello implica que debe: *"desarrollar plenamente su pensamiento y su libertad, haciéndolos fructificar en hábitos de comprensión y de comunión con la totalidad del orden real por los cuales el mismo hombre humaniza su mundo, produce cultura, transforma la sociedad y construye la historia"*¹¹.

Esta cultura del **ser** implica "confiar en la fuerza de la verdad" y que la educación sea "para la libertad y la responsabilidad"¹².

– Educación para la justicia

La fuerza de la verdad del ser humano implica que la educación que la explicita (e-ducere) sea **para la justicia** frente al encubrimiento pseudocultural de la "injusticia institucionalizada"¹³, y **para el servicio** frente a la pseudocultura del poder como "violencia institucionalizada"¹⁴. La educación socializa un determinado sistema de valores. Evangelizar la educación es, pues, educar evangélicamente; es decir, explicitar el ser del hombre, su verdad profunda, de acuerdo al anuncio del evangelio. Ese anuncio nos des-cubre el designio de Dios para con el hombre como ser personal a imagen del Dios personal. Por lo mismo, des-cubre la verdadera convivencia como expresión del carácter relacional del hombre, a imagen del Dios en relación interpersonal trinitaria¹⁵.

Desde esa perspectiva, la Iglesia funda su llamada a una sociedad **en participación** como la verdadera sociedad. Participación en los bienes; dado que el valor no está en el "tener" bienes propios de acuerdo a la propia eficiencia, sino en organizar de tal manera la convivencia, que los bienes sean participados en justa distribución. Asimismo, participación en el poder; ya que una sociedad

es tanto más verdadera cuanto más la organización social y política sea participada realmente por todos. En función de ello, la educación auténtica debe ser no para el poder, sino para el servicio (Puebla N^o 1030). Sólo así podrá hablarse de una educación "evangelizadora"¹⁶.

c. Posibles conflictos de intereses entre educación eclesial y educación estatal.

Lo dicho hasta ahora nos da el marco de referencia de la perspectiva educacional propia del "deber ser" de la Iglesia. Ahora bien, en la medida que la orientación educacional común en las organizaciones estatales latinoamericanas va en la línea del primer concepto de educación antes descrito —traspaso de conocimientos—, mientras que la perspectiva evangelizadora marca una orientación educacional en el sentido personalizador y de participación justa, tenemos un posible conflicto de intereses entre el Estado y la Iglesia. Vale la pena explicitar los ámbitos de ese conflicto.

En primer lugar, puede ocurrir que el conflicto educacional Estado-Iglesia no sea tanto debido a la tensión valores "mundanos" —evangelio, cuanto a la lucha por asegurar los intereses "mundanos" de las instituciones en competencia, Estado-Iglesia. Pueden darse, en efecto, ambigüedades por parte de instituciones eclesiásticas que se contraponen a directrices educacionales del Estado, no por fidelidad evangélica, sino por defensa de los propios sistemas de posesión de bienes y de cuotas de poder.

La Iglesia y sus instituciones educacionales en América Latina son poderosas y vinculadas a menudo a los poderosos económica y políticamente. Sus servicios son cobrados caros y ofrecidos a la gente que puede pagarlos. A cambio, prestan a veces servicios educativos a gente pobre en parroquias u organizaciones benéficas. En los años 60 particularmente, muchas Ordenes religiosas crearon escuelas paralelas gratuitas, subvencionadas por los remanentes de las escuelas de Iglesia bien pagadas. En todo caso, la influencia educacional se daba no ahí, sino al nivel de los grandes colegios y universidades católicos. A su vez los grupos sociales influyentes provenían de esas grandes escuelas. Ello llevaba consigo el riesgo de que la educación católica resultara funcional a los intereses y estructuras sociales de los poderosos¹⁷. Por lo demás esa funcionalidad había sido ya vista

anteriormente en Europa¹⁸. De hecho los grandes colegios y Universidades católicas formaban las elites de América, no caracterizadas precisamente por su modelo de sociedad participativa y fraterna¹⁹.

Ahora bien, al surgir otros grupos de poder económico y político, las instituciones educacionales de Iglesia pueden convertirse en sustentadores de otro tipo de poder económico-político en conflicto con el estatal. El discernimiento de esa situación es importante para no identificar simplemente la educación eclesial con la mantención de determinadas formas históricas que han tomado las instituciones de Iglesia en lo educacional.

Hay, pues, una primera llamada evangelizadora al interior mismo de las formas educativas de la Iglesia. El conflicto-Iglesia-mundo educacionales, en primer lugar, una tensión conflictiva entre Evangelio e instituciones educacionales de Iglesia.

Hecha esta aclaración, que exigiría autocríticas profundas desde el "deber ser" de la Iglesia, analicemos un poco ese "deber ser" confrontado con los postulados educacionales del Estado. Para entender estos postulados hay que conectar el surgimiento de los estados latinoamericanos y sus sistemas de valores con el proceso de colonización.

Todo el sistema educacional hispanoamericano fue originalmente copia del español. No se creó, se imitó. Las grandes familias mandaban incluso a sus hijos a educarse a España. Las universidades, desde las dos primeras autorizadas por Carlos V. en 1551, en México y Perú, hasta las siete que les siguieron durante los siglos XVII-XVIII, fueron organizadas según el modelo de la universidad española de Salamanca. Esto condicionó la dependencia cultural, no sólo de los indígenas, sino también de los criollos y mestizos, que fueron siendo cada vez más mayoritariamente pobres. Y a partir del momento en que el liderazgo científico-técnico fue tomado por los países sajones, en el siglo XVIII, y que Estados Unidos impuso su mayor poder y cercanía geográfica, la dependencia cultural latinoamericana pasó a serlo con respecto al modelo norteamericano. Hoy día ese modelo marca nuestras formas educacionales "informativas" científico-técnicas. A la vez, el complejo anglosajón de superioridad étnica hizo que la perspectiva de valoración antropológica de las raíces autóctonas indígenas, en la educación fuera casi absolutamente relegada.

Todo este marco de fondo señalado explica, en buena parte, la situación educacional latinoamericana y el sistema de valores que ella alimenta y que suele denominarse "civilización occidental cristiana". Tiene una mezcla, por un lado de "latinismo" en la forma de concebir la vida y la muerte (vivencia de lo inmediato con carencia de proyectos a largo plazo, humanismo sentimental, capacidad poética, fatalismo...); y, por otro lado, tiene una especie de complejo de superioridad del "gringo" (valoración de su sistema de vida, de su idioma, sus modas, su tecnología e incluso sus vanalidades). El ideal de sociedad imaginado por los grupos más influyentes en los sistemas educativos de nuestros países es el norteamericano. Quizá incluso esa mezcla de latinismo sentimental acomplexado y la valoración de la eficiencia "gringa" podría explicar en parte las tendencias a sistemas políticos militaristas tan frecuentes en nuestros países, como formas de poder capaces de disciplinar nuestro latinismo, así como las tendencias a sistemas económicos traídos del Norte con la aureola de eficiencia desarrollada. Pero ocurre que el substrato social nuestro no es capaz de integrar realmente esas formas culturales de eficiencia y precisión, que, copiadas según modelos "gringos" de gente bien alimentada, rigen los sistemas educacionales de nuestros países. Ello los convierte en sistemas meramente "formales" para la mayoría. Es decir, las escuelas y los ministerios de educación tienen los planes en el papel, pero un 20% de los niños en edad escolar de 6 a 11 años no van a escuela alguna. Y, de los alumnos que ingresan en primer año, menos de la mitad llegan a cuarto básico, que sería el mínimo requerido para obtener el objetivo de su definitiva alfabetización. A principios de la década del setenta, más del 75% de las escuelas rurales del subcontinente eran incompletas incluso en la realización de los planes educacionales²⁰.

Habría que ver todavía el escaso rendimiento real de los que quedan en el sistema y se ven obligados a "aprender" de todo como quien traga píldoras mágicas que surtirán efectos automáticos a futuro.

Vinculado a ese mismo criterio "educacional" cabría señalar el valor obsesivo dado a los llamados "cartones" (o diplomas) en América Latina, a menudo sin valor efectivo, más que la exhibición formal de un "ideal educativo" consistente en la acumulación supuesta de gran cantidad de "conocimientos".

Se tiende así a un tipo de educación que no reflexiona la vida ni explicita la experiencia real, sino que busca "secretos" (técnicas reales

o ficticias) para manipularla. Tenemos el riesgo de haber substituido los sistemas mágicos indígenas por los sistemas técnicos importados, con similar fascinación, pero sin profundizar en la verdad del hombre, que intenta, de esa forma, huir de sí mismo refugiándose en apariencias.

Tendemos a copiar modelos científicos-técnicos, convirtiendo la educación en el proceso de iniciación al dominio de esos modelos, pero no educamos en sabiduría.

2. Educación eclesial al interior de la educación estatal

El Estado tiende a ejercer su rol en términos de poder económico y político. Debido a ello, las clases poderosas suelen formar los cuadros estatales y, a su vez, desde ahí suelen servir los intereses económico-políticos de sus propias clases²¹.

La Iglesia latinoamericana ha vivido, y sigue viviendo, un proceso de distanciamiento con respecto a los grupos de poder económico y político. En el contexto de Medellín, ello llevó a grupos de Iglesia a abandonar instituciones educacionales propias poderosas, por sentirse "incómodos" en ellas al verse interpelados por la "opción por los pobres". Asimismo, esa perspectiva alimentó búsquedas creativas de educación eclesial del pueblo, al margen de las instituciones formales de educación²².

Puebla asume la perspectiva evangélica de "opción por los pobres", al mismo tiempo que opta por los jóvenes. En lo educativo, ello la lleva a posturas nuevas. Frente a los sistemas de educación elitistas y clasistas que caracterizan la misma educación católica "con escasos resultados en la educación de la fe y de los cambios sociales"²³, propone que los jóvenes educandos sean "agentes del cambio social permanente y orgánico que requiere la sociedad de América Latina"²⁴. Los jóvenes son valorados por la Iglesia precisamente por su capacidad natural de creatividad y de crítica, que les permite tomar distancia del sistema vigente en función de otra realidad posible más humana y, por lo mismo, menos esclavizada a los pseudovalores del "tener". Así puede "ejercerse la función crítica propia de la verdadera educación"²⁵.

Puebla no sugiere dejar las instituciones católicas de educación, sino aprovecharlas en su esfuerzo evangelizador (de personalización y participación), pues "constituyen una opción clave y funcional de la evangelización, porque de lo contrario perdería un lugar decisivo para iluminar los cambios de estructura"²⁶.

Esta perspectiva educacional marca una línea importante, que orienta la opción educativa por los jóvenes, en íntima relación con la opción por los pobres. Apunta así a una educación no funcional al "status quo", sino tendiente a la transformación estructural de los sistemas económicos injustos vigentes hacia formas de participación justa en las riquezas²⁷ y de participación democrática en la estructuración social del bien común²⁸.

De esta manera, la Iglesia se ubica en el campo educacional como un fermento evangelizador. La tensión posible con las instituciones educacionales del Estado es la misma que siempre el Evangelio de Jesús tendrá con respecto al "mundo" y sus sistemas de valores "concupiscentes"²⁹.

Evangelizar la educación no es, sin embargo, sólo ni principalmente crear o recrear sistemas educacionales propios de la Iglesia regidos por criterios del "ser" verdadero y no del "tener". La Iglesia debe hacerse presente en los sistemas educacionales de la sociedad y del Estado, potenciando y animando en ellos las pistas de personalización y de participación como verdaderas "semillas del Verbo", y denunciando las pistas alienantes marcadas por la pretensión idolátrica del confort, el poder y la riqueza. Ello no es necesario buscarlo con ingerencias exteriores al sistema educativo estatal, sino por la toma de conciencia por parte de los agentes que operan al interior de ese sistema y que son cristianos. Ahí existe un campo concreto de realización del rol del laico en el mundo. Los profesores cristianos deben vivir su cristianismo real no tanto creando otras instituciones educacionales de Iglesia, cuanto evangelizando desde dentro las estatales. Sólo así podrá hablarse realmente de una educación evangelizadora, coherente con la perspectiva de "evangelización de la cultura", según la cual la Iglesia está presente en el mundo como fermento en la masa. Decir que la Iglesia "no es de este mundo", no significa que su aporte en el mundo deba ser con sus propios medios en competencia a los del mundo, sino que debe dar "el suplemento de alma" al mundo; es decir, debe interpelar y fermentar

esas instituciones mundanas de manera tal que las personas ubicadas en ellas descubran su verdadero ser personal y social que les permita dar trascendencia al quehacer mundano, transformándolo asimismo desde dentro.

II. IGLESIA-ESTADO EN EL CAMPO DE ORGANIZACION ASISTENCIAL

1. Legitimación teológica de la presencia de la Iglesia en la asistencia social

a. Fidelidad cristiana como acción solidaria

Aun cuando pueda parecer obvio, creo importante hacer unas reflexiones previas sobre el tipo de fe que constituye la fidelidad bíblica-cristiana. Se dan, en efecto, situaciones de conflicto entre Iglesia y Estado debidas a que éste último considera a menudo impropias de la misión de la Iglesia determinadas acciones solidarias, juzgadas como interferencias políticas; o bien porque el Estado querría llevar a la Iglesia a orientaciones en determinado sentido de su solidaridad, excluyendo de su interés a ciertos grupos o personas, por la implicancia política que en ello habría.

Pues bien, la fe cristiana es un tipo de **conocimiento** irreductible a una comprensión "gnóstica". El creyente no es aquel que conoce sobre Dios, con mayor o menor precisión, determinadas verdades, por haber asimilado bien las "informaciones" reveladas; de tal manera que puede así sentirse seguro en su "ortodoxia" y juzgar o condenar a los que "no saben" la verdad de Dios.

Frente a esta caricatura de la fe, la tradición bíblica-cristiana identifica el conocimiento creyente de Dios con el amor a Dios. Conoce a Dios quien lo ama³⁰. Por ello puede ocurrir que "los intérpretes de la ley, no hayan **conocido** a Yahvé" (Jer 2, 8). Pero ese conocimiento-amor a Dios debe verificarse en el conocimiento-amor al **hermano**; es decir, en la correcta existencia; pues Dios es Amor y

sólo si nos amamos los unos a los otros Dios está en nosotros, ya que a Dios, como objeto de conocimiento", nadie lo ha visto nunca; y nadie puede decir, por tanto, que ama a Dios, a quien no ve, si no ama al hermano a quien ve (1 Jn 4, 12 y 20).

Esta reacción antignóstica de Juan tiene todavía una incidencia práctica mayor. No basta con estar dispuestos a amar al hermano, como verificación de nuestra fidelidad a Dios. Ello podría constituir una simple declaración filantrópica general, en la cual están de acuerdo todas las Constituciones estatales del mundo. La Biblia "aterriza" esa actitud general en el ahora y aquí concreto: el amor al hermano se verifica en el amor a quien se me aproxima, el **prójimo**. Ello implica que si una persona, que en la categoría teórica elaborada por las organizaciones humanas de naciones o de grupos sociales, resulta ser un enemigo, me toca de prójimo, debo amarla en ese ahora y aquí de proximidad³¹.

Pero el desenlace genial de este proceso de identificación entre conocer a Dios y amar al hombre, se da en un último paso: incluso el amor al prójimo concreto puede llegar a encubrir un "escape" con respecto a la verdadera exigencia del conocimiento de Dios, propio del verdadero creyente. Puedo "arreglarme" a mi prójimo. Rodearme de gente de mi tipo, amándolos como a mis prójimos. Y ciertamente debo hacerlo. Pero hay una clase de hermano a quien, cuando se me aproxima, tengo el riesgo de "desconocer" y no amarlo, porque ni su reconocimiento me aporta nada, ni su desconocimiento me implica ningún riesgo. Es el **pobre**; es decir, aquel indefenso que no tiene poder de retribución para quien lo acoja, ni poder de represalia para quien lo margine. Pues bien, la tradición bíblica y el mismo Evangelio especialmente, privilegia a ese hermano pobre como el criterio fundamental de verificación de mi conocimiento de Dios. Conoce a Dios, quien ama al pobre que le toca de prójimo. "Practicar la justicia, juzgar la causa del pobre y del desgraciado; ¿no es acaso **eso, conocerme**, palabra de Yahvé", reclamaba Jeremías (22, 15-16). Y el Evangelio establece esa identificación sobre todo en el texto clave de Mt 25, 40: "Lo que hicieron a uno de estos hermanos míos, los más pequeños³², a mí me lo hicieron".

En ese amor al pobre, que como tal tiene la dimensión desinteresada de **gratitud**, se verifica el conocimiento de Dios, quien es precisamente **Gracia (Hésed-Járis, Amor Gratuito)**.

Estas son bases bíblicas reveladas que fundan la opción preferencial por los pobres por parte de la Iglesia. Su solidaridad para con los pobres verifica su carácter de verdadera Iglesia, que reconoce a su Dios donde El quiere ser reconocido, en los **rostros** de los pobres³³.

b. Fidelidad cristiana en la atención solidaria a los "hechos sociales"

La opción por los pobres, para que pueda ser real, debe tender a transformar la situación de miseria en situación humana. No basta con la actitud de acogimiento personal, si éste no va hasta la acción práctica que permita mostrar al prójimo pobre que realmente es igual a mí³⁴. Este esfuerzo comporta ir realmente hasta las causas estructurales de la miseria injusta e inhumana, para evitar que la atención al pobre sea un simple gesto romántico o paternalista³⁵.

La situación injusta de miseria mayoritaria ha provocado inquietudes sociales progresivas, que la Iglesia va captando como verdaderos "signos de los tiempos" en los cuales el Espíritu de Dios está presente interpelando al hombre y a la misma Iglesia a practicar adecuadamente esa verdad revelada según la cual todos somos iguales, hijos del mismo Padre.

Puebla, siguiendo la perspectiva de **Gaudium et Spes** y de Medellín, ve en las tendencias sociales hacia la liberación socio-económica del subcontinente, "signos de los tiempos"³⁶ que la Iglesia debe auscultar para poder discernirlos y así seguir con fidelidad la voluntad del Espíritu.

Esta actitud la lleva a buscar mayor eficiencia en su labor evangélica de asistencia al pueblo pobre y oprimido. Y en ese esfuerzo se encuentra a menudo confrontada a las estructuras socio-económicas y políticas dependientes del Estado.

2. Caridad y eficiencia

a. Presencia de la Iglesia potenciando y animando organizaciones asistenciales civiles

El deber del Estado para con el bien común lo obliga a buscar eficientemente formas de organización social y política que permitan la convivencia justa y fraterna. Siempre que la Iglesia encuentra esos esfuerzos, debe apoyarlos y animarlos, aun cuando sus responsables no sean creyentes o no actúen por motivos de fe. La Iglesia reconoce ahí "semillas del Verbo" y fidelidad implícita a la gracia³⁷. Por lo mismo, el Vaticano II llama a los creyentes a integrarse en las tareas mundanas de organización eficiente del bien común, como la forma "laical" de fidelidad a la voluntad divina. Llega incluso a interpelar con particular fuerza la conciencia cristiana: "El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes para con el prójimo y falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios, poniendo en peligro su eterna salvación"³⁸.

Esta presencia lúcida de los cristianos en las actividades sociopolíticas propias del Estado, puede plantear problemas especiales, debido a la orientación política o ideológica del Estado en relación a las preferencias políticas de grupos de Iglesia.

Puede ocurrir que el apoyo o distanciamiento con respecto a iniciativas estatales, por parte de cristianos, sea determinado no tanto por fidelidad al hombre pobre en quien la fe nos lleva a verificar nuestra fidelidad a Dios, cuanto por estrategias de poder partidista. Esas coyunturas no son fáciles de discernir, puesto que ponen a la Iglesia en la encrucijada de tener que apoyar el servicio al hombre donde se dé, pero a su vez hacerlo en forma no maquiavélica pero sí eficiente³⁹. Situaciones como la de la Iglesia en Nicaragua, por un lado, o en Chile, por otro, ilustrarían muy bien esa dificultad del discernimiento concreto en las iniciativas estatales de organización asistencial. En esas situaciones está en juego tanto la fidelidad de la Iglesia al pobre, como su libertad con respecto a toda ideología de poder, sea del signo que fuere. La correcta apreciación de cada caso, la Iglesia podrá asegurarla gracias a su presencia efectiva entre los pobres, que le permita saber de primera mano cuál es la situación real de la masa pobre y la atención prestada a sus necesidades por parte de las organizaciones estatales. Sólo así podrá discernir entre la realidad y la propaganda. Y, de acuerdo a ello, apoyar los esfuerzos efectivos de atención solidaria, vengán de donde vengán, así como denunciar las propagandas ideológicas encubridoras de paternalismos pseudosolidarios y de abusos de poder.

Fue de esta manera cómo la Iglesia, en Puebla, pudo diagnosticar la realidad del continente. A pesar de que en 1979 la mayor parte de los gobiernos latinoamericanos vivían en la euforia estadística del "boom" económico neo-liberal, los obispos, depositarios del testimonio masivo y de primera mano de los cristianos, sacerdotes y religiosos, de las bases mayoritariamente pobres de nuestros pueblos, sabían bien que la verdad de la situación de la gente era otra y que las propagandas de éxitos económicos y políticos encubrían crecientes sufrimientos del pueblo, tratado desde arriba con injusticia y con violencia "institucionalizadas".

De esta manera, la denuncia se hizo clara:

"Comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones

A partir de esa **comprobación**, que desmiente propagandas ideológicas, el sentido común —y no técnicas de especialización económica— llevó a los pastores a denunciar también el modelo económico, supuestamente científico, verificado por los obispos, informados sobre sus reales resultados, como inoperante:

"Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual,⁴¹ sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas... que producen ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres"⁴².

Ese diagnóstico lleva a la Iglesia a interpelar a los estados para que busquen la asistencia a los pobres no sólo a partir de los esquemas vigentes de poder, sino que atiendan eficientemente los llamados de los pueblos hacia profundos cambios estructurales⁴³. Puede ocurrir que determinados gobiernos consideren esa llamada o denuncia como interferencia ilegítima por parte de la Iglesia; pero esa tensión debe ser resuelta desde la experiencia real del mejor servicio al bien común. A veces podrá no aparecer claro cuál es el mejor servicio entre los medios considerados como los más adecuados por parte del Estado y el diagnóstico presentado por la Iglesia a partir de la situación efectiva de los pobres. El diálogo y la buena voluntad podrán ayudar a superar esa tensión y así lograr un servicio más adecuado. Pero también puede ocurrir que los intereses de poder cierren la vista a la situación de miseria y a sus reales causas que determinan los medios adecuados que deberían emplearse para superarla. En ese caso la Iglesia no tiene otra salida que la denuncia profética y el esfuerzo

supletorio para tratar de ser "voz de los sin voz" y "acción de los incapacitados para actuar".

b. Presencia de la Iglesia con organizaciones asistenciales propias, completando o supliendo las carencias civiles

La Iglesia ha tratado siempre de expresar su fidelidad a Dios con la organización de servicios asistenciales propios para los más desposeídos, sobre todo en lugares o en situaciones donde la necesidad se hacía sentir con más fuerza. Así surgieron todo tipo de obras administradas por la Iglesia en América Latina (orfelinatos, hospitales...).

Pero aquí quiero referirme a otras formas de suplir las carencias civiles, determinadas por coyunturas socio-políticas vividas en algunos de nuestros países. En concreto voy a referirme a Chile, como un ámbito específico de vivir esa situación de servicio eclesial de suplencia.

Durante estos últimos años se han agudizado los problemas sociales en lo económico y lo político. La aplicación de un sistema ultraliberal de asignación de recursos, por los simples mecanismos del mercado, fue produciendo crecientes masas de desposeídos y de cesantes. Como resultado de ello, las formas de asistencia social organizadas por el Estado para quienes no tienen ningún acceso al logro de recursos por el mecanismo de la competencia —"planes del empleo mínimo", por ejemplo—, a parte de ser asignados a menudo con criterios de simpatía política, apenas si permiten sobrevivir a una persona sola, mucho menos a su familia entera.

La Iglesia, junto con denunciar lo inhumano del sistema de asignación de recursos, que relega a la hambruna a grandes grupos de la población, permitiendo, como contrapartida, el lucro excesivo de quienes puedan surgir en el mercado de la competencia, ha debido crear iniciativas de suplencia en sus comunidades de base y en las parroquias. Las "bolsas de trabajo" para permitir recoger cooperativamente las demandas de trabajo y asignarlas a las personas más necesitadas, han constituido una de esas iniciativas. En algún caso esa "bolsa de trabajo" se ha transformado en verdadera

"cooperativa de trabajadores", con fondos comunes que se van asignando según el capital disponible.

Otra iniciativa tomada por las comunidades eclesiales de base ha sido la organización de "comedores infantiles", que aseguren el alimento indispensable a los niños marginados o hijos de cesantes. Se reúnen alimentos y diversas personas de la comunidad hacen el trabajo de preparar los almuerzos en salas comunes de la parroquia.

Se han organizado también campañas como "trabajo para un hermano", que pretende recibir por parte de particulares demanda de mano de obra que se ofrece a interesados necesitados de trabajo.

En el ámbito político, la Iglesia chilena se ha visto interpelada por el problema de los exiliados y perseguidos políticos. La Conferencia Episcopal creó un comité de Obispos para la pastoral de los exiliados. Este comité mantiene contacto con los diversos grupos de chilenos diseminados por el mundo; cuando los obispos viajan al extranjero aprovechan para visitarlos y darles una palabra de aliento y de esperanza. Al mismo tiempo, en el país trata de sensibilizar a la opinión pública del drama que el exilio significa, así como apela a la conciencia cristiana de la gente para destacar la grave violación del amor fraterno que esa situación representa. Pues si el criterio de verificación evangélica de fidelidad a Dios está en el amor al prójimo, lo más radicalmente contrario a ese "aproximarme" al hermano es el obligarlo a "alejarse" (exilio).

De forma más amplia, desde el mismo inicio del actual gobierno, la Iglesia de Santiago creó una Vicaría por la Paz, que pronto se convirtió en Vicaría de la Solidaridad. Con apoyo de fondos aportados por católicos de países como Alemania, Holanda, Canadá y Francia, se fue organizando una infraestructura que permitiera atender todos los casos posibles que, por tratarse generalmente de personas políticamente perseguidas por el régimen, no encontraban instancias civiles de apoyo y comprensión. Se crearon departamentos de asistencia jurídica para la defensa legal ante los tribunales, apoyos de solidaridad en bolsas de cesantes o en producciones artesanales vendibles, para lograr fondos de financiamiento de la gente en problemas de este tipo.

La suplencia de la Iglesia en este campo ha sido especialmente conflictiva, puesto que acogía con interés a personas señaladas como

"enemigos" peligrosos por parte del poder político. La Iglesia sentía que si ella no los acogía, difícilmente lo haría nadie en la situación de temor e indefensión frente al poder estatal omnímodo.

El conflicto resultó particularmente duro cuando esa Vicaría debía denunciar y documentar casos de desparecidos y torturados por fuerzas de seguridad, hasta darse casos dramáticos y heroicos por parte de algunos obispos⁴⁴.

Toda esta situación provoca ciertamente problemas de toda índole debidos, por un lado, a que el gobierno ve como ingerencia política indebida por parte de la Vicaría, a la cual a menudo culpa de encubrir a "subversivos", lo que la Iglesia considera un servicio evangélico a los más perseguidos e indefensos; por otro lado, el conflicto se produce también porque pueden filtrarse en el propio ámbito de la Vicaría personas cuyos intereses no tengan nada que ver con la Iglesia y su función específica de evangelización. Pero ese riesgo no puede inhibir a la Iglesia de su servicio de suplencia indispensable. Ello determinó que, si bien la Vicaría fue iniciada y promovida fuertemente por el Cardenal Silva Henríquez, anterior arzobispo de Santiago, su sucesor Mons. Francisco Fresno no sólo la continuó, sino que le dio nuevo empuje.

En la medida que las ideologías de la "seguridad nacional" sustentadas por este tipo de regímenes son responsables en buena parte de este vacío en el respeto indiscriminado a los derechos humanos⁴⁵, la Iglesia ve necesario hacer gestos que permitan avanzar en la toma de conciencia de que la convivencia no se construye con categorías de guerra y con sospechas obsesivas de "infiltración subversiva" ni con los maquiavelismos que ellas conllevan. En relación a eso se organizó una "Jornada por la paz", en la cual todos los cristianos y gente de buena voluntad llevaron cantando una vela y una flor a las puertas de la Iglesia, como expresión de esa voluntad de paz y no de guerra entre hermanos.

La experiencia chilena y la de la Iglesia en otros países de América Latina habla de una comunidad creyente viva y consciente de que la atención al pobre, que verifica la fidelidad real a Dios, la obliga a gestos creativos que, dadas las circunstancias, pueden resultar actitudes proféticas e incluso heroicas. Las situaciones social y políticamente tensas en determinados países

"no han dejado de acarrear tensiones en el interior mismo de la Iglesia; tensiones producidas por grupos que, o bien enfatizan "lo espiritual" de su misión, resintiéndose por los trabajos de promoción social, o bien quieren convertir la misión de la Iglesia en un mero trabajo de promoción humana"⁴⁶.

Ahí se impone el discernimiento. Sin embargo, la Iglesia no podrá nunca renunciar a su deber de solidaridad eficiente para con el pobre y oprimido, aun a costa de ser tildada de "hacer política".

CONCLUSION

Los campos educacional y asistencial son ámbitos privilegiados en función del bien común. Tanto el Estado como la Iglesia tienen un "deber ser" de servicio. Al Estado le compete asegurar los elementos conducentes al bienestar integral de sus ciudadanos. Pero a la Iglesia le compete dar a ese bienestar su correcta ubicación que evite, por un lado, el riesgo idolátrico de confundir el "ser" con el "tener" (confort, poder y riqueza); y, por otro lado, que asegure la participación de todos en ese bienestar, para lo cual debe denunciar el abuso de estructuras o de acciones que procuran el logro del bienestar de unos pocos, en exceso, a costa de la opresión silenciada de la mayoría y, al mismo tiempo, aportar un servicio para suplir esos abusos cuando esté en su mano hacerlo.

1. Cf. la descripción hecha al respecto por el Doc. de Puebla en N. 1021.
2. *A-létheia*, verdad, es el *descubrimiento* de la realidad oculta (*lanthano*) bajo apariencias engañosas que no constituyen el ser profundo.
3. N° 1026. Para documentar esta presentación cf. nuestro artículo *Educación e Iglesia en América Latina*, en *Teología y Vida*, Santiago de Chile, vol. XXV, 3, 1984, p. 203-228. Asimismo, cf. las orientaciones generales del libro *Religión y Cultura*, CELAM, vol. 47, 1981.
4. Juan los denomina las tres "concupiscencias" (*epithimiai*): carne (confort), ambición de los ojos (poder) y riqueza (1 Jn 2,16-17).
5. Cf. nuestro libro *Educación Evangelizadora*, Ed. CELAM, vol. 43, p. 15-19.
6. Cf. Puebla N° 211-212.
7. Puebla N° 215-219.
8. Puebla N° 1026.

9. Puebla N° 1029.
10. La tradición bíblica atribuye a Dios el término *Hésed* (Amor gratuito) como su realidad más íntima. Ello explica su ser *trinitario*, es decir, *relación extrovertida* de Paternidad-Filiación, por la comunión del mismo Espíritu Santo. Los LXX tradujeron el término *Hésed* por la palabra griega *Járis*, la cual es usada por el Nuevo Testamento para expresar la realidad trascendente de la Gracia.
11. Puebla N° 1025.
12. Puebla N° 149.
13. Puebla N° 1030.
14. Puebla N° 1259.
15. Cf. Puebla N° 215.
16. Cf. en este sentido el texto de Lucas 22, 24-27, donde Jesús invierte las categorías de poder en categorías de servicios.
17. Cf. Puebla N° 1019.
18. Napoleón aconsejaba a sus cortesanos: "Vosotros los ricos sabéis hacer asegurar vuestras casas contra el fuego, vuestras cosechas contra las heladas. En eso sois prudentes. Pues bien, en estos tiempos de desorden, en los cuales el cuerpo social está amenazado por tantos lados, habría para vosotros todavía una mejor inversión, una precaución mejor para poner vuestras propiedades a salvo de los accidentes que hacen prever mil señales negras. Ello sería hacerlas asegurar por medio de las escuelas cristianas... Ellas son el lugar donde los hijos del pueblo aprenden a respetar los bienes ajenos, el orden y las posiciones sociales que el destino ha dado a cada uno" (Publicado en *L'A mi de la Religión* N° 3308, 18 de julio de 1840).
19. Un ejemplo ilustrativo lo ofrece, en Chile, el hecho de que el equipo económico ultraliberal que determinó las políticas económicas del actual gobierno, equipo conocido como los "Chicago Boys", estuvo integrado por gente egresada y docente de la Escuela de Economía de la Universidad Católica de Santiago.
20. Datos sacados del Informe de la Conferencia regional de UNESCO de América Latina y el Caribe, de 1979, N° 18ss.
21. Cf. la denuncia de Puebla, por ejemplo en los nn. 47 y 547.
22. Las perspectivas de Paulo Freire y más aún las de Iván Illich se ubican en esa postura con mayor o menor radicalidad.
23. Puebla N° 1019.
24. Puebla N° 1033; cf. N° 1046, 1048, 1050.
25. Puebla N° 1029; cf. N° 1197.
26. Puebla N° 1055; cf. N° 1057, 1059, 1060.
27. "Educación para la justicia" (N° 1029).
28. "Educación para el servicio" (N° 1030).
29. Cf. 1 Jn 2, 16-17.
30. Al comienzo señalamos la forma de comprender la educación en la línea

- de la tradición semita, no como un producto teórico determinado por correctas "informaciones", sino como la explicitación del ser del hombre tendiente a ubicarlo correctamente en la existencia. Coherente con ello, la tradición bíblica identifica el conocimiento con el amor, hasta el punto de expresar con la misma palabra hebrea *ladah* tanto el acto de conocer como el prototipo del amor, el acto sexual (Cf., por ejemplo, Gn. 4, 35; 1R 1, 4).
31. Cf. Mt. 5, 43-44; Lc 10, 30-37.
32. El texto griego dice *ton elajiston* a saber, los *Infimos* o *últimos de todos*.
33. Cf. Puebla N° 33-39.
34. "Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de vosotros le dice: Idos en paz, calentaos y hartaos; pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? (Stgo 2, 16).
35. Ya San Agustín apelaba a eso en forma notable: "Tú das alimento a los hambrientos; sin embargo sería mucho mejor que no hubiera hambrientos, de manera que no tuvieras que alimentar a nadie; vistes desnudos, sin embargo cuánto mejor sería que todos tuvieran con qué vestirse, de manera que no hubiesen necesitado de vestido. . . Si haces el bien a alguien que está necesitado, puede muy bien ser que desees aparecer ante sus ojos como grande y que estés satisfecho de que él que constituye la ocasión de tu beneficencia sea inferior a tí. El estaba necesitado y tú lo ayudaste; tú, que lo ayudaste, pareces como superior a él, que recibió tu ayuda. Busca más bien ser *su igual*, de manera que ambos podáis estar bajo el único Señor, ante quien nadie puede ser humillado" (Comentario a la 1Jn, Tratado 8, N° 5).
36. Cf. N° 1128; también N° 470, 473. Es notable como la *Instrucción* Vaticana reciente sobre la teología de la liberación destaca, en su primer punto, esta misma perspectiva: "La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una *liberación*, constituye uno de los principales *signos de los tiempos*, que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio" (I, 1).
37. Jesús reveló la presencia de los intereses del Reino incluso en acciones ajenas a la comunidad por El establecida: "Quien no está contra nosotros, está con nosotros" (Mc 9, 38-40).
38. *Gaudium et Spes*, N° 43.
39. Cf. Puebla N° 551 y siguientes.
40. Puebla N° 29.
41. Alusión a la teoría "desarrollista" de las "etapas" conducentes al "despegue", para pasar de ahí a introducirse en el campo de los "desarrollados" (Cf. la obra clásica de W. Rostow, *The process of economic growth*, Oxford, 1953).
42. Puebla N° 30; cf. N° 47.
43. Cf. Puebla N° 63-70.

- 44 Es notable el caso del Obispo Enrique Alvear, auxiliar de Santiago, quien, gracias a la confesión de uno de los responsables del asesinato y desaparecimiento de un grupo de personas en 1973, fue personalmente al lugar donde los habían sepultado a desenterrarlos en presencia de notario y testigos (Sobre este tremendo caso, cf. el libro de Máximo Pacheco, *Lonquén*, Santiago, Ed. Aconcagua, 1978).
- 45 Cf. Puebla N° 547
- 46 Puebla N° 90.

IGLESIA Y ESTADO: REFERENCIAS A LA FAMILIA Y AL CONTROL DE NATALIDAD

Antonio Zuluaga
Colombia

INTRODUCCION

1. A MODO DE INTRODUCCION
 2. CULTURA E INCULTURACION
 3. SECULARIZACION Y LEY NATURAL
 4. HACIA UN CONCEPTO MODERNO DE
LEY NATURAL
- NOTAS

1. A MODO DE INTRODUCCION

Cuando el teólogo contemporáneo decide aventurarse por nuevas rutas en la búsqueda de mayor inteligencia de la fe, su inquietud está avalada por el magisterio, ya que es la Iglesia misma, —por medio del Concilio Vaticano II y de los Documentos Pontificios,— boca de los Papas,— y el Concilio, quien le invita a seguir buscando, en el tesoro inmenso de los valores humanos, la riqueza infinita de Cristo.

Esa invitación ha tomado un énfasis inusitado desde la época de Juan XXIII y ha tenido su formulación clara en S.S. Paulo VI en su Encíclica *Ecclesiam Suam*.

"La Iglesia no está separada del mundo, sino vive en él. Los miembros de la Iglesia reciben su flujo, respiran su cultura, aceptan sus leyes, adoptan sus costumbres... La Iglesia debe adaptarse a los modos de concebir y de vivir, que el ambiente temporal le ofrece y le impone, en cuanto sean compatibles con las exigencias esenciales de su programa religioso y moral. Pero además (la Iglesia) debe procurar acercarse a él, purificarlo, ennoblecerlo, vivificarlo y santificarlo" (*Ecclesiam Suam*, de 1963, N° 33).

Queda pues en evidencia que desde 1963 hay en la Iglesia ventanas abiertas para los vientos del mundo. Y ello con claras tesis del Pontífice citado según el texto anotado.

Ante todo, la Iglesia como *Mater et Magistra*, no sólo da sino que también recibe, y recibe modos de vivir y concebir que son propios del mundo, es decir que al principio le son extraños. Y recibe porque ese es su deber. No se trata por tanto de un acto de simple condescendencia de parte de quien ya posee la verdad, sino del deber de alguien que comprende como ha de salir de sí misma en búsqueda de la verdad que se encuentra afuera.

2. CULTURA E INCULTURACION

2.1. La cultura:

En 1965, a dos años de *Ecclesiam Suam*, el Vaticano II rescata del olvido una máxima del Vaticano I, según la cual "en el estudio de las artes y disciplinas humanas se siga, dentro del propio campo, el método y los principios de cada una, reconociendo su justa libertad" (*Gaudium et Spes*, N° 59).

Según el Vaticano II, "no pertenece a la autoridad pública el determinar la índole propia de las formas culturales," a fin de que la cultura no sea desviada de su propio fin.

La constitución *Gaudium et Spes*, después de anotar la existencia de valores positivos en toda cultura (G. S. 57,6) y de afirmar que la Iglesia misma, para difundir el mensaje de Cristo, ha empleado diversos contenidos culturales, declara que "la Iglesia puede entrar en comunión con las diversas civilizaciones" (G.S. 58).

Así el Concilio reconoce a los fieles —tanto clérigos como seglares— "la justa libertad de investigación, la libertad de pensar y de expresar su manera de ver en aquellas materias en que son expertos" (G.S. 62).

La Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II, espera de los teólogos algo nuevo, pues "las recientes adquisiciones científicas, históricas o filosóficas reclaman de ellos investigaciones nuevas en miras al modo más adecuado de comunicar la doctrina" (G.S. 62).

2.2 La inculturación:

Este fenómeno de la inculturación, recién será definido por la Iglesia en 1981. La "*Familiaris Consortio*" da sus primeros asomos de realizaciones concretas en la "*Populorum Progressio*" de 1967. En ella, en efecto, afirma el Papa el papel primordial de los laicos es "con su libre iniciativa... penetrar de espíritu cristiano la mentalidad de las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven" (P.P. 81).

4 años más tarde S.S. Paulo VI afirma que esa penetración del espíritu cristiano no consiste simplemente en transmitir lo que piensa la Iglesia, sino en mucho más que eso:

"La esperanza del cristiano le viene en primer lugar de saber que el Señor está obrando con nosotros en el mundo, continuando en su Cuerpo que es la Iglesia... la redención consumada en la cruz..."

Y le viene también esa esperanza de saber que OTROS hombres están a la obra para emprender acciones convergente de justicia y de paz; pues existe en el corazón de CADA HOMBRE una voluntad de vida fraternal, una sed de justicia y de paz" (Octogesima Adveniens, N° 48).

Hay un campo, pues, el campo de la justicia, para el cual la Iglesia no quiere ya contenerse con sus solas voces y en el cual descubre voces ajenas, llenas de "buena voluntad."

El teólogo y el predicador del Evangelio son incitados de manera oficial a un estudio serio constante, en "Evangelii Nuntiandi," de 1975:

"El predicador del Evangelio no rechaza nunca la verdad; no oscurece la verdad revelada por pereza de BUSCARLA, por comodidad o por miedo. NO deja de estudiarla, la sirve generosamente sin avasallarla" (E.N. N° 78).

Así vamos avanzando, tímidamente, en 1975, con la Evangelii Nuntiandi para probar que las más recientes declaraciones en pro de la Inculturación no son un ex-abrupto, brotado de pronto de una fuente desconocida; sino el resultado de un proceso sabio y profundo, de incalculables consecuencias.

En la misma Evangelii Nuntiandi, el Papa Paulo VI abunda en afirmaciones de avance, como aquella del NM. 36, según la cual "La Iglesia considera urgente la edificación de estructuras menos opresivas"; no es la primera vez que la Iglesia lo dice, pero en un documento que tiene como tema primordial la liberación que viene de fuera, de voces extrañas a la Iglesia.

Y más elocuente aún si se recuerda que, unos números antes, en el N° 34, la Evangelii Nuntiandi ha desbordado el cuadro exclusivamente espiritual en que tradicionalmente se colocaba la

Iglesia. Ya su misión, según ella misma declara, no es "circunscrita" al terreno religioso, sino se sale a colaborar, con otros, en las tareas de la liberación.

Hay, pues, una voluntad declarada de asumir ideas ajenas, de participar en tareas que siempre le habían sonado ajenas y que ahora, en cierto sentido, comienza a tildar de propias.

Y para que nadie lo dude, Paulo VI afirma también allí (N° 55) que

"en este mundo moderno no se puede negar la existencia de valores inicialmente cristianos o evangélicos, al menos bajo forma de vida o de nostalgia."

2.3 Inculturación y Evangelio:

En enero de 1979, Puebla recoge la afirmación anterior de Paulo VI para cobijar con ella las culturas pre-colombinas:

"El espíritu que llenó el orbe de la tierra, abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombinas; el mismo les ayudó a recibir el Evangelio" (Puebla 201).

Y en ese mismo año, octubre, la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II "Catechesi tradendae" asume expresamente la inculturación, ya no como elemento extraño adoptado en la comunidad eclesial, sino como "componente del gran misterio de la Encarnación" (N° 53).

"El mensaje evangélico no surge de manera espontánea en ningún humus cultural: se trasmite siempre a través de un diálogo apostólico que está inevitablemente injerto en un cierto diálogo de culturas..."

"La Iglesia procurará conocer estas culturas y sus componentes esenciales; aprenderá sus expresiones más significativas, respetará sus valores y riquezas propias..."

"La catequesis podrá proponer a tales culturas el conocimiento del misterio oculto y ayudarles a hacer surgir, de su propia tradición, vivas expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento cristiano" (C.T. 53).

2.4 Inculturación y matrimonio:

Ya en 1981, con la "Familiaris Consortio," la Iglesia abre el campo para los estudios de inculturación con todo lo referente al matrimonio. En el número 10 del citado documento, no sólo se define ya la inculturación, sino que abiertamente el Papa Juan Pablo II afirma que la Iglesia católica está en comunión con toda la Iglesia y reconoce que el Evangelio es compatible con diversas culturas, las que, cuando abundan en sabiduría humana y están vivificadas por profundos valores humanos, son parte de la sabiduría de Dios que es Cristo mismo.

Son precisamente los Dicasterios de la Curia Romana y las Conferencias Episcopales los organismos que, en manera especial, deben proseguir el estudio de la inculturación en el ámbito del matrimonio y la familia.

El presente trabajo es un aporte pionero, y por lo tanto humilde, a dicho estudio; está centrado casi todo en la inculturación del problema demográfico, es decir en la búsqueda de una solución, armónica con el Evangelio, para el problema de la justicia en cuanto está afectado por la llamada "política de población."

¿Tiene el Estado sobre la misma una autoridad absoluta? ¿O deben los gobernantes acatar las directivas de la Iglesia en todo lo relativo al control natal?

La respuesta puede estar en el concepto que la Iglesia contemporánea tiene acerca de la secularización, en el cual va englobado el concepto, hasta hoy tan importante, de "ley natural."

3 SECULARIZACION Y LEY NATURAL

3.1 La secularización:

Descartamos de entrada el secularismo que es, según Paulo VI en "Evangelii Nuntiandi" (55) esa concepción del mundo en que éste se explica por sí mismo, sin que sea necesario recurrir a Dios, el cual resulta superfluo y hasta se convierte en obstáculo; por exaltar el poder del hombre, dicho secularismo acaba por renegar de Dios."

La secularización en cambio tal cual es acatada por la Iglesia, había sido descrita ya en el Vaticano II al afirmar la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias (Gaudium et Spes, Nº 59).

"Que las artes y las disciplinas humanas gocen de sus propios principios y de su propio método, cada una en su propio campo," había sido admitido ya, desde 1879, por el Concilio Vaticano I.

El Vaticano II a su vez reiterará que "la cultura tiene siempre necesidad de un clima de libertad y de autonomía en su ejercicio; por lo que goza de una cierta inviolabilidad," siempre que deje a salvo los derechos de la persona y de la sociedad, dentro de los límites del bien común.

Diez años más tarde, en 1975, Paulo VI llama al fenómeno "secularización" y lo define como "un esfuerzo, en sí mismo justo y legítimo, no incompatible con la fe y la religión, por descubrir en la creación, en cada cosa o en cada acontecimiento del universo, las leyes que los rigen con una cierta autonomía, con la convicción interior de que el Creador ha puesto en ellos sus leyes" (Evangelii Nuntiandi, Nº 55).

Y entonces vale la pena preguntarse si podrá la Iglesia dictaminar sola y excluyente sobre problemas de arte y de ciencia atendiendo a que las cosas y los acontecimientos tienen sus leyes, o será mejor reconocer, con Schillebeeckx, que "la Iglesia en cuanto tal no sabe mucho en asuntos estrictamente seculares y mundanos."

3.2 La ley natural:

Desde hace algún tiempo la Iglesia ha venido fundamentando sus tesis en la "ley natural."

De acuerdo con la secularización, deben ser los científicos y los filósofos quienes iluminen lo relativo a la ley natural; y sin embargo la Iglesia la arguye, en casos tan delicados como el control natal en la "Humanae Vitae," como olvidando que la ley natural es una ley inmutable, fija, universal, supra-positiva y supra-histórica.

Lo "natural" no se puede esquivar por tanto jamás y todo el mundo está obligado a seguirlo sin vacilaciones. ¿Fue eso lo que quiso decir la Iglesia cuando, todavía en 1968, en la "Humanae Vitae," prohibió todos los medios artificiales (= no naturales) de control natal? ¿quería ella decir que ningún hombre, en ningún caso, por ningún motivo podía usar medios no naturales en la política de población?

Poco antes en efecto, en la "Populorum Progressio, N° 37, la Iglesia autorizaba la información, por parte de los gobiernos, en cuanto a los medios "naturales" de control de natalidad. La información sobre medios "artificiales" quedaba obviamente excluida "por ley natural."

Nos interesa saber por qué hablaba entonces la Iglesia así y columbrar la posibilidad de cambiar el lenguaje y los criterios, fundados precisamente en la admisión, dentro de la Iglesia, del concepto de secularización.

3.3 La posición de la Iglesia:

En los siglos anteriores a León XIII fueron raros los intentos de la Iglesia por fundamentar en la "ley Natural" sus posiciones respecto a la fornicación, al divorcio, al aborto o al control natal. Para ello le bastaban las razones de la Sagrada Escritura.

Pero con León XIII, en 1879 surgió la neo-escolástica y con ella la noción de "ley natural," y eso para cosas tan buenas como el derecho del obrero al salario, o la organización sindical, etc.

Con Pío X la Iglesia reclama la exclusividad sobre la "ley natural." La Iglesia y sólo ella dirá al mundo qué es natural y qué no lo es ley natural.

*"Las reglas de la doctrina cristiana obligan al cristiano a dirigir todo hacia el soberano bien como a su fin último. Todas sus acciones, en cuanto moralmente buenas o malas, es decir en armonía o desarmonía con el derecho natural y divino, caen bajo el juicio y la jurisdicción de la Iglesia."*¹

Pío XI utilizó el mismo lenguaje de la "ley natural" para atacar los desmanes del nazismo, para reafirmar el derecho de los padres a educar sus hijos, y para fortalecer los derechos de los obreros.

Pío XII utilizó los mismos argumentos al hablar de las grandes cuestiones políticas, sociales e internacionales de su tiempo. Y de modo categórico volvió a reclamar para la Iglesia la exclusividad en esta materia:

*"El poder de la Iglesia no está limitado a las cosas estrictamente religiosas; sino que toda la materia de la ley natural, sus principios, sus interpretaciones, su aplicación, en cuanto se trata de su aspecto moral, tienen que ver con su poder" (1954, 2 nov).*²

Siendo así, ¿podría alguien agregar siquiera una palabra? En una materia de suyo profana, la Iglesia se declara absoluta y no admite posibilidad de diálogo.

La ciencia y la cultura deben obviamente callar, y los Estados, para ser morales han de ceñirse a las afirmaciones de la Iglesia. Lo natural es en efecto definitivo, inmutable, supra-histórico, universal y supra-positivo. Y no habiendo excepciones posible cuando de una ley natural se tratase, tampoco quedaban posibilidades de futuros estudios.³

EL PROBLEMA DEL CONTROL NATAL DESDE 1930 HASTA 1968, lo fundamentó siempre en la "ley natural."

"Todo uso del matrimonio en cuyo ejercicio el acto es privado de su poder natural de procrear la vida, mediante artificio humano, ofende la Ley de Dios y la ley natural. Los que al realizar el acto conyugal tratan de quitarle su fuerza y su eficacia en forma deliberada, obran contra la naturaleza, hacen algo vergonzoso e intrínsecamente deshonesto."

(Pío XI, en "Casti Connubii", 31 de diciembre de 1930).

Del texto anterior, que fue la base para todas las declaraciones posteriores de la Iglesia en cuanto a política de población, se concluye de manera directa que todo control artificial de natalidad es malo, intrínsecamente malo. Y que siendo así, nunca nadie puede hacerlo. Y que por tanto el Estado obra mal, si lo permite, practica o estimula. No puede hacerlo nunca, en ningún caso, por ningún motivo, ya que lo anti-natural o artificial es intrínsecamente malo.

"No es lícito —dirá Paulo VI en la "Humanae Vitae"— ni aún por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien, es decir hacer objeto de un acto positivo de voluntad lo que es intrínsecamente desordenado y por lo mismo indigno de la persona humana, aunque con ello se quisiera salvaguardar o promover el bien individual, familiar o social."

"Es por tanto un error pensar que un acto conyugal, hecho voluntariamente infecundo, y por eso intrínsecamente deshonesto, puede ser cohonesto por el conjunto de una vida conyugal fecunda."

("Humanae Vitae," N° 14).

Para que no queden dudas el Papa dirá, un poco más lejos, que los gobernantes "no admitan que en la familia entren prácticas contrarias a la ley natural y divina." Ya en 1967 (P.P., 37) se les había permitido informar al pueblo sobre control natal, pero sólo acerca de los "medios naturales." El lenguaje de la Iglesia respecto a la "ley natural," entre 1789 y 1968, es absolutamente tomista. Y por eso es preciso entender la expresión como lo entendía en su tiempo Santo Tomás de Aquino.

La "ley natural," es la participación de la "ley eterna" en la criatura racional. (Summa Theologica, 1, 2, q. 93, a 1). Y entonces toda ley positiva tiene que adecuarse a esta ley natural, porque de otro modo deja de ser ley.

Con este concepto tomista de la "ley natural," las declaraciones eclesiales relativas al control natal, bloqueaban en absoluto todas las iniciativas estatales de política demográfica. Y a tal punto lo entendió Paulo VI que, luego en Bogotá, en agosto de 1968, trató de matizar el contenido de sus pronunciamientos con una "loca" carrera demográfica.⁴

3.4 La voz secular:

Desde mucho tiempo atrás había surgido en nuestros sectores cristianos, un rechazo absoluto a todos los medios artificiales de control natal y por tanto a toda intervención del Estado en este problema.

La historia es larga y muy doloroso el camino para llegar a difundir la información sobre los "medios artificiales." He aquí algunos datos:

Desde antes de 1873 existía en los Estados Unidos una Sociedad para la supresión del vicio. Es esta Sociedad la que provocará la ley de Connecticut contra los anticonceptivos.⁵

Situamos nuestra historia en los Estados Unidos, porque es de allí de donde proviene hoy la gran campaña anti-natalista sobre los países pobres.

El gran escándalo comienza en 1921 con Margaret Sanger que, constituyéndose líder del movimiento por esterilidad voluntaria, organiza en Nueva York la primera conferencia sobre birth control.

En 1925 la Conferencia Anglicana de Lambeth se declara contra las ideas de Mss. Sanger; Lambeth es el sector de Londres donde se halla ubicado el Palacio Arzobispal Anglicano de Canterbury.

Ya en 1930 Lambeth se declarará en favor del control natal. El 31 de diciembre le responde Pío XI condenando todo método artificial, en nombre de la "ley natural."

En 1931 la Corte de Massachussets prohíbe toda información sobre métodos de control natal, lo cual es aplaudido por el Cardenal O'Connel, ya que eso sería "difusión de la inmoralidad." Al año siguiente la policía del Estado hace cerrar todas las clínicas que informan sobre control.

En 1951 la India está pidiendo a las Naciones Unidas le ayuden para controlar su población. En 1952 aparece en el N. York Herald un artículo de autor católico en que se prueba que la Biblia prohíbe el control natal; y eso con el episodio de Onán.

En 1958 la Conferencia de Lambeth insiste en su opinión de 1930:

"La revelación bíblica no limita la función de la sexualidad y de la familia, a la función reproductora. En el génesis también se encuentra hondamente enraizada la consideración de un segundo factor; la necesidad que tienen el hombre y la mujer de complementarse y realizarse..."

Ni la Biblia ni la experiencia humana apoyan este punto de vista (la procreación como finalidad dominante); y cuando ésta se sostiene, la razón generalmente se basa en el temor del mal uso de la relación sexual o en la idea falsa de que en toda relación sexual hay un mal intrínseco."

En 1959 el problema del control natal comienza a tener dimensiones internacionales. El 2 de diciembre el Presidente Eisenhower advierte que es una cuestión explosiva; los obispos católicos responden con la "ley natural de Dios."

En 1960 el candidato católico John Kenndy afirma que una es su conciencia, otro su deber como Presidente y advierte que las indagaciones son legítimas en ese terreno.

En 1965, el Secretario General de la OEA, Alberto Lleras Camargo, promete quebrar la temida reacción de la Iglesia Católica en América Latina.

Y el 25 de junio del mismo año, el Presidente Johnson, ante las NN.UU. advierte que la nación más poderosa de la tierra acoge el antinatalismo con la advertencia que es mejor invertir 5 dólares en control natal, que gastar 100 en crecimiento económico.

En 1967 el Papa permite información sobre medios naturales (P.P. 37) para prohibir todos los medios artificiales en 1968 (Humanae Vitae N° 14).

En 1970 el Congreso de Estados Unidos crea la Comisión de crecimiento demográfico. Colombia a su vez establece un Consejo de población.

En 1974 en la Conferencia Mundial de población de Bucarest, hay un paso atrás; John D. Rockefeller III° reconoce que el control natal no es la panacea para los problemas del mundo.

En 1980, en Roma, participando en un encuentro del movimiento internacional Nova Spes, 12 premios "Nobel" reiteran el papel especial que la Iglesia Católica tiene en cuanto a la moral de toda la humanidad.

En 1980, octubre, el Papa invita a los teólogos, ya refiriéndose directamente a la "Humanae Vitae," "a unir sus fuerzas para poner en

más clara luz los fundamentos bíblicos y las razones personalistas de esta doctrina."⁶

Lo cual es comentado por el Cardenal Carter, de Toronto, en el sentido de que no basta cambiar simplemente el vocabulario de la "Humanae Vitae."

En 1984 tiene lugar otra Conferencia mundial de población, esta vez en México.

3.5 El lenguaje y la actitud:

No es uniforme el lenguaje de hoy cuando se refiere a la ley natural.

Gustav Radbruch escribe al respecto:

"Son inmensos los servicios prestados por esta idea, incluso en lo tocante al contenido:

- *abrió a la humanidad los ojos acerca de sus cadenas,*
- *combatió, en nombre del inalienable derecho humano de libertad, la servidumbre de la gleba, el vasallaje de los campesinos, la sumisión de la mujer casada al egoísmo del marido, el cautiverio del hombre de la ciudad en la jaula de oro de los gremios.*
- *minó el absolutismo de los gobiernos y el señorío patrimonial heredado del feudalismo.*
- *combatió con las armas de la seriedad y de la burla, la esclavitud de la libertad de los espíritus, por las iglesias.*
- *Salvaguardó la personalidad contra la arbitrariedad de los abusos policíacos.*
- *proclamó la idea de Estado de Derecho*
- *corrigió fundamentalmente el derecho penal, al combatir la justicia basada en la arbitrariedad y establecer determinados tipos de delito.*
- *eliminó, como incompatibles con la dignidad humana, las penas corporales de mutilación*
- *acabó con el procedimiento criminal del tormento y persiguió a los perseguidores de las brujas."*⁷

En cambio, un diccionario de filosofía contemporánea, se expresa en modos contrarios:

"Hoy persiste la confusión en la idea de una ley moral natural. El recurso a una ley moral natural no es sino un expediente ideológico para darle el valor de una ley "inscrita" en la naturaleza, del hombre o de la sociedad... a lo que en realidad no es sino un código moral o jurídico, impuesto en interés de una clase social con pretensiones de que sea adoptado por todas las clases e individuos..."

Una norma moral o jurídica podrá dictarse de manera que no esté en contradicción con leyes empíricas sociales o sociológicas."

(Miguel A Quintanilla en *Diccionario de Filosofía contemporánea*.⁶).

Todo esto implica para la Iglesia un cambio, no sólo de lenguaje, sino también de actitud.

Y es que ante todo, es preciso reconocer que estamos en 1987 a 19 años de distancia de la "Humanae Vitae;" las perspectivas son otras, las presiones distintas, las necesidades diferentes.

Por ejemplo, es más acuciante la necesidad de justicia y más honda la conciencia relativa a la misma; por eso no interesa tanto repetir las nociones escolásticas sobre la "ley natural." Y debemos en cambio, como Iglesia, trabajar sobre datos reales (ver "Evangelii Nuntiandi," N^o 31): sobre densidad de población, precios a los productos manufacturados, tarifas de servicios públicos, tasas de interés, deuda externa, etc, etc.

"Todo niño, en América Latina, nace debiendo 300 dólares, mientras cada minuto un mundo enloquecido gasta un millón de dólares en armarse para la muerte. 30 mil tumbas en el Salvador sacuden las conciencias de dirigentes adormecidos."

(El Presidente de Colombia, ante el Presidente de los Estados Unidos).

Así, la Iglesia acentuaría su facultad de intervenir, como parte y en virtud de su misión en los problemas de liberación, no dejándonos

reducir a problemas estrictamente espirituales (ver "Evangelii Nuntiandi," N^o 34).

¿Habría, entonces, la Iglesia a todo el mundo? Sí, no para imponer su visión de la ley natural, de la cual no hay ahora concepto unánime, sino para iluminar el problema de la inculturación, elemento integrante de su encarnación en el mundo.

A los fieles católicos se dirigiría en modo especial para insistirles en que su vida es vida en el Espíritu ("Familiaris Consortio," N^o 63) y en su obligación de dar, dondequiera que estén, un especial testimonio.

Terminaría con una exhortación al crecimiento, no económico, sino netamente humano, recalcando que tal crecimiento es "como el resumen de nuestros deberes morales" (P.P. 16 y E.N. 31); para lamentarse al fin de que muchos hijos suyos están marginados, por otros hijos, de toda posibilidad de crecimiento, haciendo así universal la queja de Puebla en los números 28 ss.

Consciente de que, en virtud del fenómeno de la secularización por ella admitido, ya no puede la Iglesia dar preceptos a los Gobernantes, podría declarar que el problema de población toca a las autoridades civiles como responsables últimas del bien común.

Sin dejar de recordarles ("Dignitatis Humanae" N^o 6) que el bien común consiste sobre todo en el respeto a los derechos personales, entre los cuales es primordial el uso privado de la sexualidad interpersonal, procreadora o no, según la libre decisión de las personas.

Se exigirá entonces a los Gobiernos, en el ámbito de su autonomía peculiar, presente siempre una información honesta, imparcial, completa y sana, en un respeto total a la libertad de las personas.

Recordando siempre que es misión de la Iglesia y del Estado servir a la persona humana, "cada cual en su terreno" (Gaudium et Spes), evitarán ambos que se sumen más cargas sobre los hombros de los pobres, convencidos a veces de que la Iglesia les aprueba una paternidad desbocada.

4. HACIA UN CONCEPTO MODERNO DE LEY NATURAL

Admitido por todos que la "ley natural" es un criterio, un centro de referencia, en el cual convergerían todos y el que todos respetarían como inmutable, universal y cierto, no cabe ya tener como "natural" lo que en otros tiempos se tuvo como tal.

Un concepto nuevo, dinámico y fascinante se ha estado abriendo campo desde que en 1932 algunos escritores fundaron la revista francesa "Esprit," como respuesta a los desmanes inhumanos de algunos dictadores modernos.

Según ellos, en la naturaleza, mundo o universo, solamente se encuentran objetos y personas. Los primeros son buenos, útiles, valorables, necesarios para el servicio de las personas. Estas, en cambio —como decía hace tiempos Emmanuel Kant— nunca puede ser tenida como medio, siempre ha de ser estimada como fin. A su servicio debe estar todo el mundo.

Háblese de cuerpo y alma, o de sola materia, la persona humana ha de estar siempre por encima de todos los objetos, por encima de todos los sistemas. Porque si es cierto que la persona tiene mucho de "naturaleza," también es cierto que tiene mucho de "libertad."

Como naturaleza, está sometida a las "leyes naturales comunes," pero como libertad, tiene otra ley que podemos llamar "ley natural humana" a la cual no puede escapar, de ningún modo, ningún ser humano.

Y es la ley del crecimiento "El crecimiento es como el resumen de nuestros deberes morales," decía Paulo VI (cfr. pp. N° 16). Pero no se trata del mero crecimiento económico, del producto nacional bruto.

"La finalidad de la doctrina social de la Iglesia es siempre la promoción y liberación integral de la persona humana en su dimensión terrena y trascendente... sin confundir progreso terrestre y crecimiento del Reino de Cristo" (Puebla N° 475)

"¿Cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia, la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?" (Paulo VI en Evangelii Nuntiandi, N° 31).

Se encuentran, pues, los personalistas modernos y la Iglesia cuando hablan de "crecimiento." Unos y otros estarían listos a suscribir una declaración, tipo Teilhard, en que se hablara ya de una "ley natural" específicamente humana, que obligase a todo el mundo a trabajar por el auténtico crecimiento, en la justicia y en la caridad.

"Que el rico patrimonio de la enseñanza social de la Iglesia encuentre su puesto en la formación catequética común de los fieles," pide Juan Pablo II en "Catechesi tradendae," de 1979, N° 29.

Y en esto debía estar pensando el Papa cuando, según anotábamos arriba, pedía a los teólogos repensar, no sólo los fundamentos bíblicos de la "Humanae Vitae," sino también sus elementos PERSONALISTAS.

¿No halla todo esto su base en la formulación del Vaticano II, "Gaudium et Spes," N° 76, donde proclama que "la Iglesia es signo y tutela de la trascendencia de la persona humana"?⁹

Esto en ninguna manera es subjetivismo individualista, ni en la mentalidad personalista ni en el concepto de la Iglesia. Los primeros afirmando que la ley natural del hombre es su realización y crecimiento, recuerdan que esto no se logra sino en la ex-centración.

Y la Iglesia, recordando siempre que el Evangelio, que la caridad es la única ley, repite hoy que "la primera vocación del cristiano es amar" (Orientaciones sobre el amor, de 1983, N° 56).

"El desarrollo armónico e integral de la persona mira a su madurez psicológica, con vistas a la plenitud de vida espiritual a la que todos los creyentes están llamados."

(Ibidem N° 34)

Concluimos, pues que sobre una noción escolástica de la ley natural, prima una noción más amplia de la misma que nos hace mirar, no a la "naturaleza" de un acto, sino al hecho de

"el más devastador y humillante flagelo: la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos, expresada

por ejemplo en la mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc."

(Puebla N° 29)

"rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, que encuentran obstaculizadas sus posibilidades de realizarse."

(Idem N° 32)

Que ante esta situación real y aceptados la Secularización y la Inculturación, hay que darle amplio campo a la acción del Estado en política de población, dentro de una exigencia absoluta de respeto a la libertad de las personas y recordando que

"El bien común de la sociedad... consiste primordialmente en el respeto de los derechos y deberes de la persona humana."

(Vaticano II, Dignitatis Humanae, N° 6)

Y que el "orden social y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario."

(Vaticano II, Gaudium et Spes, N° 26)

1. Pío X, 24 spbre. 1972, en *Singulari quadam*, AAS 1912, p. 612.
2. Pío XII, e nov. 1954, en AAS 1954, p. 673.
3. Mooney Ch. Es la Iglesia guardiana de la Ley natural? En *Concillium* N° 55.
4. Paulo VI dice "ciega carrera." Alocución para inaugurar las sesiones del CELAM 1968, 24 de agosto.
5. Todos estos datos han sido tomados de John Rock, "Control de Natalidad," Sex Barral, Barcelona, 1964.

6. Juan Pablo II, citado en *La Croix*, 1980, 12 octubre.
7. Radbruch Gustavo, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 112.
8. Quintanilla Miguel Angel, *Diccionario de Filosofía contemporánea*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1979, p. 251 s.
9. La incidencia de la Inculturación sobre el matrimonio mismo y la familia requiere un trabajo amplio y generoso que la Iglesia no dejará, seguramente de estimular.

II CONCLUSIONES

1. **VISION JURIDICA DE LA IGLESIA FRENTE AL ESTADO**
2. **LA IGLESIA Y EL AMBITO POLITICO**
3. **ALGUNOS AMBITOS DE COOPERACION Y CONFLICTO**

CONCLUSIONES

Coordinador:
Julio Terán Dutari, S.J.
Ecuador

1. Visión Jurídica de la Iglesia frente al Estado
2. La Iglesia y el ámbito político
3. Algunos ámbitos de cooperación y conflictos

Estas CONCLUSIONES fueron redactadas por un grupo interdisciplinar de participantes en el SEMINARIO bajo la Coordinación académica del Prof. Dr. Julio Terán Dutari, S.J.

1. VISION JURIDICA DE LA IGLESIA FRENTE AL ESTADO

1.1. Necesidad de un lenguaje más preciso

La Iglesia siente hoy día la necesidad de elaborar un lenguaje acerca de su propia realidad frente a los Estados, el cual puede ser comprensible en un puro nivel fenomenológico o empírico y, por otra parte, pueda armonizarse con la autocomprensión teológica y jurídica que ella ha desarrollado a través de los siglos. En este sentido valoramos muy positivamente esfuerzos nuevos, como el que presenta en este mismo libro la ponencia de Methol Ferré, aunque los detalles sean en cada caso discutibles.

Efectivamente, el lenguaje jurídico tradicional aparece insuficiente, ya sea por su indisoluble vinculación a conceptos filosófico-teológicos difícilmente inteligibles en un mundo secularizado o en un ambiente empirista, ya también por su reminiscencia de situaciones históricas totalmente superadas hoy, ya finalmente por su inadecuación al mismo desarrollo dogmático, que tiene una repercusión no despreciable en las realidades eclesiales concretas y en sus relaciones con la esfera estatal.

Ejemplo del primer hecho es la distinción entre lo "temporal" y lo "eterno," o la referencia al "poder de comunión" como fundamento de unidad en la Iglesia. Ejemplo del segundo hecho, la "superioridad" o supremacía que pueda atribuirse en algún orden de cosas a la Iglesia frente al Estado o viceversa. Ejemplo de lo tercero, las declaraciones del Vaticano II sobre las Iglesias Particulares y sobre la Colegialidad, con su incidencia en las Conferencias Episcopales y en la nueva posición del Obispo diocesano dentro de la Iglesia Universal.

Algunos puntos concretos aparecen inmediatamente como dignos de plantearse o de repensarse; van enumerados aquí, sin pretenderse un desarrollo de los mismo:

- La Iglesia es una realidad a la vez exterior e interior a los Estados: ¿cómo expresar este hecho en términos jurídicos o meramente fenomenológicos?
- ¿Puede decirse que la Iglesia es "exterior" como una realidad semejante a la de otro Estado y, por otra parte, es "interior" sólo en cuanto sus miembros son también súbditos del Estado? —En esta última hipótesis, ¿podría decirse que el Estado legisla no para la Iglesia en cuanto tal sino sólo para los ciudadanos que sean miembros de la Iglesia, si así lo pide el bien común?
- ¿Puede afirmarse que la Iglesia es una asociación interior al Estado pero con una finalidad específica universal, que trasciende al mismo Estado, tanto hacia lo metaempírico cuanto hacia lo transestatal? (Se afirma que ésta sería la concepción predominante en los Estados Unidos de América).
- ¿Es justo pretender que la Iglesia, siendo interior al Estado, le es también exterior en virtud de una **superioridad**? Parecería más bien que no debe hablarse aquí ni de superioridad ni de inferioridad.
- ¿Queda entonces la "igualdad" como única designación aceptable? —Pero ya se ve que por muchos títulos hay desigualdad. ¿No es más aconsejable insistir en lo inasimilable de esas realidades Iglesia-Estado, que sin embargo tienen puntos de contacto muy importantes e ineludibles?
- "Sociedad perfecta:" Esta expresión que ponía en pie de igualdad a la Iglesia y al Estado, según la concepción católica, pero tendía a concebir indebidamente a la Iglesia según el modelo estatal, actualmente está relativizada por la misma Iglesia. ¿Qué otras expresiones pueden sustituirla o completarla?
- ¿Acaso habría un sustitutivo en la idea de "comunidades soberanas o independientes no territoriales"? Hoy en día se admite en amplios círculos de juristas esta expresión para designar a entidades cuya naturaleza universalista las coloca en un necesario diálogo con los Estados (que serían "comunidades soberanas territoriales"), prescindiendo de que las no

territoriales puedan decirse también, como algunos lo pretenden, "sujetos de derecho internacional." Las comunidades sin territorio comprenderán algunas de carácter político (como la Organización de las Naciones Unidas, la Organización de Estados Americanos...) y otras de naturaleza espiritual o afín (como la Cruz Roja Internacional, la Orden Soberana de Malta...). Entre estas últimas se encontraría la Iglesia Católica.

- Pero la Iglesia Católica ostenta en este contexto el nombre de "Santa Sede," que alude a los concretos desarrollos históricos mejor que otras expresiones teológicas más ricas, pero también más controvertidas y menos manejables empíricamente. La Santa Sede puede pretender que los Estados la reconozcan como una comunidad soberana de naturaleza espiritual, no política, que por lo mismo no interfiere con el poder político de los Estados pero está dotada de verdaderos poderes (en lo empírico sin embargo muy similares) para sus propios fines espirituales.
- Esta comunidad soberana que es la Santa Sede no debe llamarse "territorial," ya que ha de distinguirse aquí del Estado sui generis "Ciudad del Vaticano" con propio territorio (sobre el que por lo demás existe una problemática particular). El Sumo Pontífice, cabeza visible de la Iglesia por su función primacial dentro del Colegio de los Obispos, es al mismo tiempo el soberano de la Ciudad del Vaticano; pero ante los Estados no ha de reducirse su actuación a representar el Estado del Vaticano; de ordinario actúa más bien como "Santa Sede," para representar a la Iglesia Católica Universal, aunque de hecho actúa en la hora presente por medio de las estructuras (territoriales también) de la Ciudad del Vaticano.
- Por otra parte, ¿cómo ha de llamarse y concebirse en el lenguaje jurídico esa realidad que es la "Iglesia local"? Esta no es propiamente una "provincia" de la Iglesia universal y por lo tanto debe reconocérsele su personalidad para actuar ante el Estado de acuerdo con lo que la autocomprensión teológica le atribuye: ser la presencia de toda la Iglesia Católica en un determinado territorio. Esta comunidad local —y no sólo la Iglesia universal representada por la Santa Sede— ha de entenderse, pues, como comunidad independiente del Estado dentro del cual vive y

actúa. Pero, ¿es posible hablar todavía en este caso de una comunidad "soberana"?

He aquí algunos de los muchos interrogantes que se plantean en esta importante materia, digna de una seria revisión que incorpore los avances de la teología y los de la ciencia jurídica del Estado y de las entidades internacionales, paraestatales y supraestatales.

1.2 Modelo europeo de ordenamiento jurídico

El ordenamiento jurídico de las relaciones entre Iglesia y Estado, que se ha establecido en algunos países europeos, presenta importantes formas concretas que podrían ofrecer un cierto modelo para muchos de los estados latinoamericanos.

El más antiguo y más probado de estos ordenamientos es el de la República Federal Alemana (al que nos referiremos con la sigla A); posteriormente han venido el de España (sigla E) y el de Italia (sigla I).

Es de notar que en esos tres casos se encuentra una garantía constitucional a los principios que rigen las relaciones entre Iglesia y Estado; una clara proclamación de esos mismos principios básicos; y finalmente una pormenorizada aplicación de estos principios a diversas materias especiales en las que se juega prácticamente la realidad de aquellas relaciones. Expondremos aquí esos tres puntos.

1.2.1 Garantía constitucional

Debe observarse que en los ordenamientos jurídicos de estos tres países es la misma Constitución política del Estado la que garantiza expresamente los principios de la relación Iglesia-Estado:

A = Ley Fundamental Art. 4, § 1-2; y Art. 140, en relación con la Constitución de Weimar Art. 136 y 137 § 1-3.

E = Constitución, Art. 16.

I = Constitución, Art. 7 y 8.

La Constitución alemana es la que recalca y especifica más esta garantía; no solamente enuncia los principios generales, sino también determina las normas que indican cómo deben entenderse estos principios cuando se trate de aplicarlos.

Hay que advertir además que tanto E cuanto I mencionan posibles o actuales convenios particulares a los que remite la Constitución. Así I, Art. 7, respecto de los Pactos de Letrán (con una garantía constitucional del Concordato); en E hay el Art. 16 de la Constitución, en conexión con el Art. 7 de la Ley Orgánica, en lo referente a acuerdos de cooperación entre Iglesia y Estado. Por lo que toca a la República Federal Alemana, en varias Constituciones de los Länder hay referencia a concordatos y convenios con la Iglesia, ya actuales ya posibles.

1.2.2 Principios básicos

a. Libertad religiosa

Se reconoce como fundamental el derecho de libertad religiosa no sólo de las personas individuales sino también y especialmente de las Iglesias y comunidades religiosas con sus respectivas asociaciones. Esto incluye el ejercicio público del culto y de las actividades religiosas y eclesíásticas.

A = Ley Fundamental 4, § 1-2; 140 en conexión con la Constitución de Weimar 137, § 3; 138 § 2.

E = Constitución 16, § 1-3 y Ley Orgánica 6.

I = Constitución 7-8'

b. Separación de Iglesia y Estado

Se proclama en el sentido de que no existe ni una religión o Iglesia estatal ni un Estado confesional (Esto último se llama laicidad o aconfesionalidad del Estado).

A = Ley Fundamental 140 en conexión con Constitución de Weimar

137, § 1 (se pueden mencionar también los artículos en que el estado civil de los ciudadanos es independiente de su religión).

E = Constitución 16, § 3.

I = Protocolo al Acuerdo con la Santa Sede de 1984.

c. Autonomía de la Iglesia

Este principio se desprende del de libertad religiosa; pero hace falta recalcarlo expresamente para que la separación de Iglesia y Estado no redunde en una sujeción jurisdiccional de la Iglesia bajo el Estado, como de hecho sucedió históricamente en algunas partes.

La autonomía de la Iglesia, como la misma libertad religiosa, no puede reconocerse en forma ilimitada. Tiene sus límites en aquellos bienes públicos que deben protegerse irrenunciablemente.

A = Ley Fundamental 140 en conexión con Constitución de Weimar 137 § 3.

E = Constitución 13, § 3 y Ley Orgánica 3.

I = Constitución 2.

d. Cooperación

Una vez fijada la separación de Iglesia y Estado, hay que establecer la necesidad de una recíproca actitud positiva de colaboración, al servicio de la persona humana, entre la Iglesia y el Estado.

A = No hay una mención expresa pero, en la manera oficial de entender la Constitución, esto se desprende de los principios del Estado Social (Ley Fundamental 20, § 1), del pluralismo y de la neutralidad entendida en sentido positivo.

E = Constitución 16, § 3 y Ley Orgánica 7.

I= Acuerdo con la Santa Sede 1984, artículo 1.

1.2.3 Materias Especiales

A. Estatuto jurídico de la Iglesia:

Para que la Iglesia pueda actuar según los principios ya enunciados dentro del ámbito del Estado, necesita el ropaje jurídico correspondiente. Por eso se tratan los puntos siguientes.

a. *Personalidad jurídica*

La personalidad que de suyo le corresponde a la Iglesia queda reconocida ante el derecho estatal, pero de diverso modo en los diversos países.

- La Iglesia Católica en cuanto tal tiene en los 3 países el carácter de persona jurídica; en Alemania como "corporación de derecho público" (Ley Fundamental 140 en conexión con Constitución de Weimar 137 § 5; en Italia con efectos de menor intensidad, como persona de derecho público (Constitución 7 § 1); y en España, según los Acuerdos con la Santa Sede, al menos como persona de derecho especial (es decir, con ciertas facultades de carácter público).
- Los entes orgánicos de la Iglesia (diócesis, parroquias...) en los tres países participan respectivamente de la misma condición.
- Las asociaciones de la Iglesia o dependientes de la misma, en cambio, se rigen por el derecho común, general o especial según los casos de los tres países.

b. *Autodeterminación*

Los tres países reconocen a la Iglesia el derecho de autodeterminarse en cuanto a su función legislativa (en Alemania incluso el dar reglamentaciones con efectos directos civiles garantizados por el Estado), función administrativa (organización personal y territorial), función judicial (en Italia y España las sentencias

de los correspondientes tribunales eclesiásticos tienen efectos civiles mediante el respectivo trámite procesal).

c. *Asuntos económicos*

- Dotación: En los tres países hay una cierta participación del Estado en la forma de dotarse a sí misma la Iglesia. En España e Italia hay una asignación global del Estado con posibilidad de convertirse en un porcentaje de la cuota impositiva. En Alemania se limita la dotación a la posibilidad de que la Iglesia pueda recaudar impuestos (incluso sirviéndose, gracias a convenios de pago, de los servicios del Estado).
- Régimen fiscal: En los tres países hay algunas exenciones fiscales y, en su caso, bonificaciones establecidas por el derecho común. Existe incluso la ventaja de que los contribuyentes, que hagan ciertas donaciones a la Iglesia para finalidades de culto o de caridad, se ven beneficiados por una deducción en sus impuestos.

B. Educación

a. *Enseñanza de la religión en las escuelas estatales*

En los tres países queda garantizada esta enseñanza, con variantes: En Alemania, la enseñanza de religión tiene carácter de disciplina ordinaria y obligatoria, de la que deberán pedir dispensa quienes así lo quieran. En España e Italia, es materia fundamental optativa es decir que se recibe a petición de los padres o de los alumnos.

b. *Centros docentes de la Iglesia*

- Universidad: En los tres países la Iglesia puede mantener universidades reconocidas.
- Escuela secundaria: Igual derecho que para la Universidad.
- Escuela primaria: En España e Italia igual derecho.- En Alemania también pero con ciertas restricciones.

c. Centros propios de Formación Eclesiástica

En los tres países la Iglesia tiene el derecho de mantenerlos.

C. Cultura

a. Patrimonio histórico-artístico

En los tres países expresamente queda garantizada la titularidad del patrimonio en posesión de la Iglesia y su conservación parcial por parte del Estado.

b. Medios de comunicación social

Sólo en Alemania y España hay el derecho al acceso por parte de la Iglesia a estos medios (en Alemania esto supone participación en los comités directivos de radio y televisión). La prensa en los tres países sí está garantizada, pero por el derecho común.— Mientras la radio y la televisión son monopolio del Estado en Alemania, hay en España gran libertad por la cual la Iglesia mantiene una fuerte red de radiodifusoras.

c. Familia

- Matrimonio: Aunque en los tres países hay obviamente libertad para el matrimonio eclesiástico, sin embargo en Alemania se requiere la certificación previa del matrimonio civil.— El matrimonio sacramental en Italia y España tiene efectos civiles. No obstante, el ciudadano católico sacramentalmente unido puede acudir a los tribunales civiles para pedir la disolución de su matrimonio.
- En cambio en los tres países para la celebración del bautismo no se requiere ninguna previa certificación del Registro Civil.

D. Atención Pastoral

a. Fuerzas Armadas

En los tres países existe por convenio con la Santa Sede (y en Alemania además con garantía de la Constitución: Art. 140 en conexión con la Constitución de Weimar Art. 141) la asistencia espiritual a las Fuerzas Armadas, en forma de diócesis personal castrense.

b. Instituciones asistenciales, penitenciarias y de previsión

En los tres países queda garantizada de manera especial mediante acuerdos la institución de las capellanías correspondientes. (En Alemania esto tiene la misma garantía constitucional mencionada con respecto de las Fuerzas Armadas).

1.3 El contenido de libertad religiosa exigido a los Estados por el ordenamiento internacional

La Iglesia católica en Latinoamérica, que se siente parte de la Iglesia Universal, se halla inserta a la vez en un mundo en vías de organización, inicialmente vinculado por un ordenamiento internacional tendiente a la paz y convivencia de todos los Estados y Naciones, y organizado en Instituciones Internacionales.

En él destacan sobre manera la serie de declaraciones y actos internacionales sobre derechos humanos en general; alguno de ellos en particular, sea en ámbito universal, sea en ámbito continental o regional.

A su servicio se siente llamada la Iglesia con todos sus miembros a la vez que se siente y quiere sentirse amparada por el mismo, pues "el respeto a los derechos del hombre y de las libertades fundamentales es un factor esencial de la justicia, de la paz y del bienestar necesario para asegurar el desarrollo de las relaciones amistosas y la cooperación entre ellos, así como entre todos los Estados" (Acta final del Helsinki, 1ro. de enero de 1975). Uno de estos derechos y libertades fundamentales es justamente la libertad religiosa, que encuentra su fundamento en la naturaleza misma del

hombre de quien es propio el ser libre y cuyo concepto ha sintetizado la Iglesia Católica en su reflexión contenida en la Declaración **Dignitatis Humanae** del Concilio Ecuménico Vaticano II, promulgado el 7 de diciembre de 1965, documento que para la Iglesia y la Sede Apostólica tiene particular valor de obligación.

En el ámbito universal, la comunidad internacional, a la que pertenecen los Estados latinoamericanos, ha tomado en cuenta el respeto a la libertad de conciencia y de religión, en múltiples documentos, entre ellos:

- a. La declaración universal de la ONU sobre los derechos del hombre, del 10 de diciembre de 1948 (Art. 18).
- b. El pacto internacional sobre los derechos civiles y políticos, aprobados por las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966 (Art. 18).
- c. El Acta final de la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa firmado el 1.º de agosto de 1975 (Principio séptimo).
- d. La declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones, aprobada el 25 de noviembre por la asamblea general de las Naciones Unidas.

En ella, y con sentido universal para todos los miembros de las Naciones Unidas, se entiende el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones, comprende, en particular, las libertades siguientes: "a) la de practicar el culto o de celebrar reuniones en relación con la religión o las convicciones, y de fundar y de mantener lugares para esos fines; b) la de fundar y mantener instituciones de beneficencia humanitarias adecuadas; c) la de confeccionar, adquirir y utilizar en cantidad suficiente los artículos y materiales necesarios para los ritos y costumbres de una religión o creencia; d) la de escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas; e) la de enseñar la religión o las convicciones en lugares apropiados para esos fines; f) la de solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo de particulares e instituciones; g) la de capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión

los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción; h) la de observar días de descanso y de celebrar festividades y ceremonias de conformidad con los preceptos de una religión o creencia; i) la de establecer y mantener comunicaciones con individuos y comunidades acerca de cuestiones de religión y convicciones en el ámbito nacional y en el internacional" (Art. 6).

Y dentro ya del ámbito americano, los Estados latinoamericanos se sienten particularmente vinculados además por la declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (Bogotá, 2 de mayo de 1948) y por la Convención Americana sobre Derechos Humanos (San José, Costa Rica, 22 de noviembre de 1969).

Destaca especialmente la Convención Americana pues con más detalle que las correspondientes convenciones internacionales, sea la de los pactos internacionales de la ONU, sea la convención Europea de 1950, acentúa y detalla mejor el enunciado de los Derechos Humanos y en especial el de la Libertad de Conciencia y de Religión (Art. 12, 1) en el que expresamente recoge el derecho de los padres y tutores a que sus hijos o pupilos reciban educación religiosa (Art. 12, 4).

Se añade expresamente el derecho a asociarse libremente con fines religiosos (Art. 16, 1) y prohibiendo la apología del odio religioso o de incitación a la violencia por motivos religiosos (Art. 13, 5), e incluso reconociendo protección al extranjero cuando su expulsión o devolución a su país ponga en riesgo su vida o libertad a causa de su religión (Art. 22, 8). Y nótese que, por lo que se refiere al ejercicio del derecho de libertad religiosa, opera un reconocimiento mayor que a los demás o que a los otros derechos y libertades reconocidos (Art. 27, 2).

Y no deben pasarse por alto los medios de protección arbitrados al crearse La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (Capítulos 7 y 9) y La Corte Interamericana de Derechos Humanos (Capítulos 6, 8 y 9).

Tanto de la Declaración del Concilio Vaticano II sobre Libertad Religiosa como de las declaraciones y convenios internacionales mencionados se deduce que en la presión en la práctica de la libertad religiosa, la presencia de aspectos individuales y comunitarios,

privados y públicos, estrechamente ligados entre sí, exigen que el derecho a la libertad religiosa ha de llevar consigo otras dimensiones complementarias:

- a) en el **plano personal**, hay que tener en cuenta –la libertad de adherirse o no a una fe determinada y a la comunidad confesional correspondiente.
- la libertad de realizar, individual y colectivamente, en privado y en público, actos de oración y de culto, y de tener iglesias o lugares de culto según lo requieran las necesidades de los creyentes;
 - la libertad de los padres para educar a sus hijos en las convicciones religiosas que inspiran su propia vida, así como la posibilidad de acudir a la enseñanza catequética y religiosa dada por la comunidad;
 - la libertad de las familias a elegir las escuelas u otros medios que garanticen esta educación para sus hijos, sin tener que sufrir, ni directa ni indirectamente, cargas suplementarias tales que impidan de hecho el ejercicio de esta libertad;
 - la libertad para que todos puedan beneficiarse de la asistencia religiosa en cualquier lugar en que se encuentren, sobre todo, en las residencias sanitarias públicas, clínicas, hospitales, en los cuarteles militares y en los servicios obligatorios del Estado, así como en los lugares de detención;
 - la libertad de no ser obligado, en el plano personal, cívico o social, a realizar actos contrarios a la propia fe, ni a recibir un tipo de educación, o a adherirse a grupos o asociaciones, cuyos principios estén en oposición con las propias convicciones religiosas;
 - la libertad para no sufrir, por razones de fe religiosa, limitaciones y discriminaciones respecto de los demás ciudadanos, en las diversas manifestaciones de la vida (en todo lo que se refiera a la carrera, sean estudios, trabajo, profesión; participación en las responsabilidades cívicas y sociales, etc.).
- b) En el **plano comunitario**, hay que considerar que las confesiones religiosas, al reunir a los creyentes de una fe determinada, existen y actúan como cuerpos sociales que se organizan según principios doctrinales y fines institucionales que les son propios.

La Iglesia, como tal, y las comunidades confesionales en general, necesitan para su vida y para la consecución de sus propios fines, gozar de determinadas libertades, entre las cuales hay que citar particularmente: de tener su propia jerarquía interna o sus ministros correspondientes, libremente elegidos por ellas, según sus normas constitucionales;

- la libertad, para los responsables de comunidades religiosas –sobre todo, en la Iglesia católica, para los obispos y los demás superiores eclesiásticos–, de ejercer libremente su propio ministerio, de conferir las sagradas órdenes a los sacerdotes o ministros, de proveer los cargos eclesiásticos, de tener reuniones y contactos con quienes se adhieren a su confesión religiosa;
- la libertad de tener su propia jerarquía interna o sus ministros correspondientes, libremente elegidos por ellas, según sus normas constitucionales;
- la libertad de recibir y de publicar libros religiosos sobre la fe y el culto, y de usarlos libremente;
- la libertad de anunciar y de comunicar la enseñanza de la fe, de palabra, y por escrito, incluso fuera de los lugares de culto, y de dar a conocer la doctrina moral sobre las actividades humanas y la organización social: esto, en conformidad con el compromiso contenido en el Acta Final de Helsinki, de facilitar la difusión de la información, de la cultura, intercambios de conocimientos y de experiencias en el campo de la educación, y que se corresponde además, en el campo religioso, con la misión evangelizadora de la Iglesia;
- la libertad de utilizar con el mismo fin los medios de comunicación social (prensa, radio, televisión);
- la libertad de realizar actividades educativas, de beneficencia, de asistencia, que permiten poner en práctica el precepto religioso del amor hacia los hermanos, especialmente hacia aquellos que están más necesitados.

Además:

- en lo que se refiere a comunidades religiosas que, como la Iglesia católica, tienen una Autoridad suprema, como le prescribe su fe, que detenta en el plano universal la responsabilidad de garantizar, por el magisterio y la jurisdicción, la unidad de la comunión que vincula a todos los Pastores y a los creyentes en la misma confesión: la libertad de tener relaciones recíprocas de comunicación entre esta Autoridad y los Pastores y las comunidades religiosas locales, la libertad de difundir los documentos y los textos del Magisterio (Encíclicas, Instrucciones...);
- en el plano internacional, la libertad de intercambios de comunicación, de cooperación y de solidaridad de carácter religioso, sobre todo con la posibilidad de encuentros y de reuniones de carácter multinacional o universal;
- en el plano internacional igualmente, la libertad de intercambiar entre las comunidades religiosas informaciones y contribuciones de carácter teológico o religioso.

Mas, la Iglesia Católica en Latinoamérica, que es una y universal pero viviente en situaciones varias y pluriformes conforme a las peculiaridades de cada pueblo, necesita, para cumplir su misión en servicio del pueblo latinoamericano, tener garantizado el ejercicio libre de su misión y su situación estable de autonomía.

Para ello es necesario que los principios generales y las normas universales se apliquen y desarrollen legítimamente con justicia en cada Pueblo, Estado y Nación. Y hoy día, en que la corriente jurídica en el campo laboral, sindical, empresarial, económico y administrativo, exige que las regulaciones que les afectan se elaboren de acuerdo con las fuerzas sociales afectadas, la Iglesia exige igual tratamiento normativo en la regulación del ámbito y espacio de la libertad. No en vano se dice en la Conferencia para la Seguridad y Cooperación de Europa celebrada en Madrid en 1983 con relación a los Estados, que "en este contexto consultarán, siempre que sea necesario, a las confesiones, instituciones y organizaciones religiosas, que actúan dentro del marco constitucional de sus respectivos países." Pues bien en esa corriente normativa de regulación para acuerdos se inscriben ya

los treinta Estados con más de ciento veinticinco acuerdos con la Iglesia Católica a través de la Santa Sede.

En dichos acuerdos, nótese, se da una garantía de rango internacional en virtud del cual conectan de lleno con las garantías de ese mismo orden prestados de forma general y no sólo para la Iglesia Católica en las declaraciones y convenios internacionales.

1.4 El nivel de las relaciones jurídicas "convencionales" de la Iglesia Católica con el Estado y sus autoridades

En relación con la garantía de libertad religiosa prestada en el orden constitucional e internacional, si bien la garantía máxima a nivel interno del Estado se da precisamente en las constituciones, sin embargo en las regulaciones bilaterales se añade un refuerzo, a saber, la intervención de la otra fuerza afectada, en este caso de la Iglesia Católica.

Dentro ya del nivel de las relaciones jurídicas pacticias o convencionales o bilaterales, la máxima garantía se alcanza en aquellas que superan de por sí la exclusiva competencia de sólo el Estado. Tal es la regulación que escapa a la exclusiva voluntad del Estado, y tal es precisamente la regulación jurídica convencional o pacticia que alcanza el nivel internacional.

El máximo nivel de regulación y de garantía establecida por convenios o acuerdos es por tanto la contenida en los convenios bilaterales de la Iglesia Católica y su representación, la Santa Sede con los distintos Estados (hoy día más de 30). Y es la máxima puesto que tanto la elaboración y conclusión como las distintas formas de cesación o suspensión ya no están en las manos exclusivas del Estado como tampoco en las exclusivas de la Iglesia sino en el ámbito de las normas internacionales que se encuentran de una u otra forma asumidas por la constituciones contemporáneas. Y nótese que la Santa Sede, el Romano Pontífice en cuanto cabeza de la Iglesia Universal, necesariamente tendrá que intervenir frecuentemente en nombre mismo de la Iglesia particular puesto que la Iglesia particular a su vez se inserta y reproduce en sí misma a la Iglesia universal.

El segundo nivel corresponde a aquellas regulaciones jurídicas también convencionales o pacticias o por acuerdos en los que la parte

contratante ya no es la Santa Sede sino la Conferencia Episcopal. En virtud de dicha competencia reconocida por el Vaticano II y especificada podrán celebrar acuerdos con las distintas autoridades del Estado dentro del ámbito de su competencia.

Tal ocurrió en la historia especialmente en Alemania Oriente con los patriarcados; hoy día en los mismos concordatos, tal es el caso del último acuerdo para la modificación del concordato Italiano, de los cuatro acuerdos de España con la Santa Sede de 1979 y de los múltiples concordatos y acuerdos de Alemania, donde se remite expresamente a la intervención de Conferencias Episcopales y Obispos en la regulación de desarrollo de los superiores acuerdos, concordatos o convenios celebrados por la Santa Sede con los respectivos Estados. Tal es el segundo nivel.

Dentro del segundo nivel o categoría de acuerdos o convenios episcopales se deben distinguir como dos niveles sucesivos:

- el nivel correspondiente a aquellos convenios en que la otra parte contratante sea el Estado y de otra la Conferencia Episcopal (o los patriarcados)
- en un segundo nivel se han de entender los convenios y acuerdos celebrados con los Obispos o Conferencias o Arzobispados u Obispos con las autoridades, bien centrales a nivel de ministerios, bien con las autoridades públicas de ámbito o extensión regional.

Dada la constitución universal y jerárquica de la Iglesia y bajo el punto de vista de la misma se podría distinguir los siguientes niveles:

Primer nivel, los acuerdos en que sea parte la Santa Sede;

Segundo nivel, los acuerdos en que sea parte la Conferencia Episcopal;

Tercer nivel, los acuerdos en que sea parte un Obispo o grupos de Obispos inferiores a la Conferencia Episcopal.

A su vez se podría distinguir con relación al Estado un primer nivel, aquel en que la alta parte de contratante es el propio Estado, con lo que el acuerdo alcanzaría o bien el nivel internacional o bien sin

alcanzar éste tendría el ámbito territorial del Estado entero; segundo nivel los acuerdos de Iglesia celebrados con ministerios de los gobiernos centrales y en tercer lugar los concluidos con otras autoridades inferiores al gobierno del Estado central.

Aún correspondiendo al máximo nivel de garantía, a la regulación concordada con la Santa Sede, sin embargo la regulación a nivel de Conferencia Episcopal o de Obispos no dejan de revestir un valor especial en cuanto de que se trata de una regulación en que entran a la vez y se ponen en común dos voluntades contrarias distintas, tanto por parte de la Iglesia como por parte de las autoridades públicas estatales. Por ello creemos que ha de darse cada vez más una mayor intervención no sólo en la elaboración y consulta de los acuerdos futuros con la Santa Sede sino incluso en el desarrollo de los mismos en cuanto que a este nivel subordinado se ha de obtener el desarrollo, detalle y aplicación de aquellos acuerdos de orden internacional.

2. LA IGLESIA Y EL AMBITO POLITICO

2.1 La Iglesia ante los regimenes politicos

Desde los orígenes de América Latina está presente la fundamentación democrática del poder político en la tradición tomista y suareciana, donde el pueblo es la mediación legitimadora de la autoridad que viene de Dios. El pensamiento de Suárez, proscrito por el despotismo ilustrado español, animó el desencadenamiento del movimiento emancipador (conjuntamente con otras tradiciones).

Desde la Independencia se advierten en la práctica pastoral de la Iglesia actitudes coherentes con el antidespotismo, así como algunas otras no coherentes con el reconocimiento de la soberanía popular.

Sin embargo en América Latina, a diferencia de Europa, casi no se planteó, desde el siglo XIX, el conflicto entre principios de legitimidad del régimen político, pues para los latinoamericanos este principio fue siempre el de la soberanía popular. Tuvo sí la restricción oligárquica en el ejercicio del sufragio (por razones económicas y de educación), lo cual alteraba la lógica del régimen democrático al excluir de hecho a las grandes mayorías populares.

En el siglo XX, progresivamente, se vuelve más efectiva la legitimidad democrática al difundirse el sufragio universal, si bien es verdad que desde la Primera Guerra mundial se puso en cuestión el principio democrático de gobierno por la difusión de las ideologías marxista-leninista, fascista y nacional-socialista. Estas ideologías dieron lugar a regímenes políticos totalitarios de partido único que fueron condenados en la década del 30 por la Iglesia ("Non abbiamo bisogno," "Mit brennender Sorge" y "Divini Redemptoris") a la vez que Pío XII y sus sucesores reafirmaban el principio de legitimidad democrática.

En América Latina se amplía en este siglo la participación popular, a través de diferentes corrientes políticas, en el marco de un régimen democrático; pero también brotan las impugnaciones de la legitimidad democrática a través de los siguientes movimientos:

- a. Tradicionalismo autoritarista (Maurras, Salazar, Franco) que se expresa políticamente en gobiernos surgidos de golpes militares.
- b. Fascismo con su modelo corporativista que repercutió en sectores nacionalistas.
- c. Marxismo-leninismo (stalinista) con sus regímenes de partido único, del cual resulta el gobierno coercitivo de una aristocracia, cuyo origen ha sido por coacción ideológica.

En la historia la Iglesia debe convivir con los más diferentes regímenes políticos. Así ha sido y será siempre. La Iglesia se ha visto alcanzada también por las diferentes atmósferas legitimadoras de los diversos regímenes. Sin embargo la predicación del Evangelio, que es su misión esencial, que hace a los hombres iguales por ser hijos de Dios y hermanos en Cristo, en el aspecto de legitimación política ha incidido sobre la afirmación de soberanías populares como fundamento de la autoridad pública.

La Iglesia está en los orígenes mismos del proceso de democratización política. De tal modo, a la altura de nuestra época, así como la Iglesia hace una justa opción preferencial por los pobres y por los jóvenes, debe hacer una opción por la legitimación democrática de los regímenes políticos, como la más adecuada hoy para América Latina dentro del conjunto de la situación contemporánea mundial.

2.2 La opción democrática

En relación con la opción democrática conviene recordar el art. 21 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948):

- Nº 1: Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno, de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.
- Nº 2: Toda persona tiene el derecho de acceso en condiciones de igualdad a las funciones públicas de su país.
- Nº 3: La voluntad del pueblo es la base del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

La necesidad que tiene la Iglesia de convivir desde dentro con las más diversas situaciones y regímenes políticos, ha llevado a que se acentúe más en su enseñanza lo 'social' que lo 'político.' Pero hemos visto como la evangelización tiende históricamente a fundar el régimen democrático. Esto lleva hoy día a una ayuda, antinomia interna en la acción de la Iglesia: de una parte está su afirmación cada vez más honda de los derechos humanos como una dimensión evangelizadora y, de otra parte, la necesidad simultánea de acotar la ley del Estado para reservarse siempre un mínimo de libertad. De hecho la política pretende tener una relevancia especial en la enseñanza social de la Iglesia: Pablo VI en "Octagesima Adveniens" señala que "el paso de la economía a la política es necesario" pues "es cosa de todos sabida que, en los campos social y económico -tanto nacional como internacional- la decisión última compete al poder político" (n. 46). También señala que "la doble aspiración hacia la igualdad y la participación trata de promover un tipo de sociedad democrática... El cristiano debe participar en esta búsqueda" (n. 24).

La Iglesia en su enseñanza, y el laicado particularmente en tanto constructor de la sociedad secular, debe dar adecuada prioridad a lo político.

A la luz de esto conviene recordar cuál es la verdadera posición de la Iglesia ante la sociedad pluralista. Entendida ésta como el ámbito

de derecho en el que es preciso convivan las más diversas tendencias que históricamente se han desarrollado, prescindiendo de su legitimación, la Iglesia no sólo acepta sino que también promueve tal sociedad pluralista desde la afirmación básica de la libertad religiosa. En tal sentido el Vaticano II recoge y transfigura una de las mejores herencias de la Ilustración, desde la lógica íntima del propio mensaje evangélico. La Iglesia trasciende y purifica a la Ilustración; allí está el ejemplo de jusracionalismo católico.

La sociedad pluralista es inherente al régimen político democrático, en el que se pueden expresar las más diversas corrientes de opinión y se generan mecanismos de participación política a través de partidos y otras formas de representación.

La contraposición de 'democracia formal' y 'democracia real' oculta un riesgo de negación de la democracia. En efecto la 'democracia formal' implica un conjunto de garantías sin las que no hay democracia. Pero, es cierto también, que esta 'democracia formal' que es un método político de efectivación de la soberanía popular, debe desplegarse en la 'democracia real'; es decir en el ahondamiento radical de las formas de participación social, económica, educativa y cultural.

2.3 Animación evangelizadora de lo político

Por todo esto la Iglesia debe poner al alcance de los políticos, particularmente del laicado, su enseñanza de principios de dicho ámbito de la actividad humana. Convendría que se elaborasen para tal fin manuales actualizados y se estudiase ese material también en las Universidades Católicas.

Además debe crear ámbitos de diálogo, oración, reflexión y comunión eclesial entre los cristianos que participan de distintas opciones temporales, por ejemplo a través de partidos políticos diversos.

Se debe buscar el diálogo institucional con las diferentes corrientes ideológicas a fin de recibir y dar; a la Iglesia le compete ser un lugar de encuentro del diálogo intercultural.

Promover vocaciones políticas en el laicado, respetando la autonomía de los seglares en sus opciones temporales concretas, es

una tarea importante en el presente y futuro de la evangelización de América Latina.

En lo referente a la animación evangelizadora del ámbito político la Iglesia debe, por razón de fidelidad a su propia misión, ejercitar su multifacética acción pastoral con el fin de evangelizar a los diferentes actores de este ámbito y mediante ellos evangelizar toda la actividad política. En esta acción pastoral los agentes especializados precisamente son los laicos, dada su específica vocación de construcción del mundo. Hay que tener presente, sin embargo, que esta labor evangelizadora no es de carácter unívoco, antes, al contrario, por su propia naturaleza, es forzosamente diversa de acuerdo con las distintas situaciones y con las funciones (o papeles políticos) desempeñados por aquellos a quienes se pretende evangelizar.

Así, frente a los que tienen el manejo de la "cosa pública" (funcionarios, legisladores, magistrados y jueces, militares y miembros de fuerzas policiales, etc), la Iglesia debe insistir en la obligatoriedad de la búsqueda del bien común y en la dimensión de servicio a la comunidad, que a cada uno corresponde en su propio campo y en su específico nivel de competencia, haciendo especialmente énfasis en la grave responsabilidad que tienen de usar rectamente su autoridad, garantizando a todos y a cada uno de los miembros de la sociedad el reconocimiento de sus derechos, tanto personales como sociales.

Cualquier abuso por parte de los que tienen el poder político es ocasión para que la Iglesia, en sus pastores o en sus fieles, practiquen el derecho de denunciar la injusticia y de pedir el restablecimiento del orden jurídico violado. Así mismo, la Iglesia por fidelidad a su misión y siguiendo aquella norma de San Pedro en el origen de la comunidad de Jerusalén (Cfr. Hechos 4, 19; 5, 29), tiene el derecho de discernir frente al orden jurídico positivo injusto, reclamando siempre el reconocimiento de los derechos irrenunciables, tanto de las personas como de la sociedad o de la misma Iglesia, que hayan sido negados por dicho orden injusto.

En cambio, la Iglesia frente a las personas y grupos que buscan el poder, debe continuamente recordarles, por una parte, la imperiosa obligación de respetar y obedecer a la legítima autoridad política en todo aquello que mira al bien común, y por otra parte la necesidad de

actuar siempre en el terreno político con respeto al orden moral; de tal manera que, apartados de todo maquiavelismo, presenten y defiendan sus legítimos intereses de partido y sus plataformas ideológicas y programas concretos, con miras a organizar la vida social de acuerdo con sus criterios, respetando el derecho de los otros, dentro de un sano pluralismo democrático y buscando en todo la mejor consecución del bien común.

Vale la pena insistir desde el ángulo pastoral en la necesidad de que los líderes políticos cristianos acojan las grandes líneas de la Doctrina Social de la Iglesia, en especial aquellas que orientan hacia la construcción de una nueva sociedad enmarcada en el concepto de civilización del amor. Esta implica un orden social más justo y, por lo mismo, más cristiano.

En otro plano, la Iglesia debe evangelizar a aquellas personas y grupos que, sin buscar directamente el poder político y el gobierno de la sociedad, están interesados y de hecho actúan en el servicio de la comunidad a través del reconocimiento y la defensa de sus propios intereses legítimos; este es el caso, por ejemplo, de los líderes sindicales y gremiales, los intelectuales, profesionales y artistas, los dirigentes cívicos, y aquellos que tienen el manejo y control de los medios de comunicación social, todos los cuales deben anteponer el bien común y el justo orden social a su propias pretensiones, buscando siempre que en la defensa o promoción de sus posiciones e intereses se respeten los valores sociales supremos, como la justicia, la libertad, la verdad y la paz.

Finalmente, en este mismo orden de ideas, la Iglesia tiene la gravísima responsabilidad de ayudar a formar políticamente a todos sus miembros en el sentido de que cada uno asuma, desde su propia situación, la obligación de servir a la comunidad, obligación que es de estricta justicia y que además tiene su raíz en el mandamiento universal de la caridad. Esta gravísima responsabilidad urge más en la actual situación latinoamericana, porque es necesario que los laicos asuman plenamente su papel político, reconocido en el nuevo Código de Derecho Canónico (cc, 225 parágrafo 2, 227); papel político que desde el Vaticano II (**Gaudium et Spes** y **Apostolicam Actuositatem**) ha sido una común línea de acción pastoral (**Octogesima Adveniens** y **Evangelii Nuntiandi**) recogida y estimulada por el Documento de Puebla, no sólo cuando trata sobre la

evangelización de lo político (Ns. 524 y 525), sino cuando presenta la necesidad de una acción con los constructores de la sociedad pluralista (Nr. 1216).

La formación socio-política del cristiano por encima y por fuera de toda connotación partidista debe ser una tarea prioritaria de toda la Iglesia Latinoamericana, que aúne a pastores y a fieles en la actual conjuntura histórica, con un compromiso muy firme de consolidar una verdadera participación y una auténtica comunión tendientes a consolidar una democracia real en el Continente, separando toda forma de totalitarismo y de autoritarismo tanto de izquierda como de derecha.

3. ALGUNOS AMBITOS DE COOPERACION Y CONFLICTO

El tratamiento de estos ámbitos seleccionados con sus problemas, se hace desde el marco básico del Vaticano II en su declaración "Dignitatis Humanae" sobre libertad religiosa, cuyo alcance queda bien especificado en la carta enviada a los jefes de Estado de los países signatarios del acta final de Helsinki por Juan Pablo II el 1ro. de septiembre de 1980, cuyo texto figura en ANEXO, y que es perfectamente válida para las situaciones de América Latina.

La libertad religiosa "de realizar actividades educativas, de beneficencia, de asistencia, que permiten poner en práctica el precepto religioso del amor hacia los hermanos, especialmente hacia aquellos que están más necesitados," está asegurada en la mayoría de los países de América Latina. Sin embargo, existen conflictos de hecho con diversos Estados, que en distinto grado ponen restricciones a la Iglesia. La mayor intensidad de tales conflictos se da actualmente en Cuba y en Nicaragua, países donde en realidad puede decirse que falta notablemente la libertad religiosa.

3.1 La Educación

El presupuesto fundamental en este ámbito es que toda acción educativa constituye un servicio público, que puede brindarse ya sea por el Estado, ya también por la iniciativa privada. Con este espíritu de servicio público, la Iglesia ejerce su vocación docente por medio de

instituciones educativas, con la colaboración de religiosos, como de padres de familia y otros laicos. Para mejor cumplir este servicio público, la Iglesia insiste en los puntos siguientes:

- a. Las instituciones educativas de la Iglesia deben gozar de una justa libertad respecto de los planes y programas de enseñanza, sin estar meramente obligados a repetir los de la enseñanza del Estado. Se entiende que esto no excluye el debido diálogo con los organismos estatales, ni tampoco cierto control del estado, cuando parezca conveniente para asegurar en la pedagogía esa necesaria unidad que no ha de confundirse con la uniformidad.
- b. Una vez otorgado el reconocimiento jurídico a las instituciones de enseñanza de la Iglesia, debe concederse consecuentemente el reconocimiento de los títulos y grados expedidos por esas instituciones.
- c. Por prestar la Iglesia un servicio público en el orden educativo, que no sólo significa un gran sacrificio para los padres de familia sino también un alivio para el erario del Estado, es justo considerar un sistema de subsidios estatales que permitan mantener este servicio en forma gratuita, o poco menos, para el mayor número de educandos. De este modo, la Iglesia podrá cumplir mejor en el campo educacional su opción por los pobres. De hecho, durante los últimos años ha crecido notablemente en varios países el número de centros gratuitos de enseñanza que la Iglesia mantiene en medios necesitados, incluso sin ayuda estatal.
- d. De acuerdo con la Declaración Universal de Derechos Humanos (art. 26, inciso 3), que dice: "Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos;" y de acuerdo también con la Convención Americana de Derechos Humanos, que en su artículo 12, inciso 4, dice: "Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones;" la Iglesia desea vivamente que se admita la enseñanza religiosa optativa en las instituciones estatales de educación.
- e. En el marco de su Enseñanza Social, y dentro del ordenamiento constitucional de los respectivos estados, la Iglesia asume el

compromiso de brindar una educación cívica que afirme los fundamentos de un régimen político democrático; y desea que en el ámbito de sus instituciones los educandos adquieran hábitos de convivencia pluralista y democrática.

- f. Actuando una auténtica pastoral de la cultura, la Iglesia busca discernir los elementos positivos de la tradición pedagógica latinoamericana, que desde el siglo XIX ha sido principalmente laicista. Para ello debe estimularse el estudio y el diálogo entre los educadores de las instituciones de la Iglesia y los de la enseñanza estatal.
- g. En la dimensión educativa de la opción preferencial por los pobres, la Iglesia propone con la mayor urgencia cooperar con el Estado para ejecutar planes de alfabetización integral en cada país. Obviamente estas campañas no deben ser instrumento u ocasión de adoctrinamiento que, además de adular la colaboración, lesionan la libertad de las conciencias.

3.2 La Asistencia Social

Hay que destacar que en el origen histórico de las organizaciones asistenciales, la Iglesia tuvo un papel fundador. Posteriormente el Estado las asumió y tiene actualmente organizaciones asistenciales (hospitales, orfanatos...), donde la Iglesia en algunos países sigue a veces prestando su cooperación con laicos católicos o religiosos.

A su vez, completando esa labor, la Iglesia mantiene sus propios centros asistenciales, sobre todo en áreas donde el Estado no llega, ya sea por la dificultad de su ubicación o bien por lo poco rentable que resultan. En todo este ámbito no pocas veces la Iglesia es más respetada por su exigencia de comportamiento ético y de una entrega vocacional a los necesitados.

Existen ciertos sectores más conflictivos, como son la asistencia a presos políticos o perseguidos o exiliados, para los cuales el Estado no ofrece a menudo ni siquiera garantías asistenciales mínimas. A veces la Iglesia no se atreve a afrontar este servicio, para evitar el conflicto con el Estado. O prefiere denunciar la injusticia con respecto a esas personas por parte del Estado, mientras trata de crear instancias de servicio alternativo.

Otros ámbitos recientes de cooperación se han abierto por la creación de organizaciones asistenciales que quieren asegurar comida y trabajo para los marginados y cesantes.

La Iglesia, "signo y tutela de la trascendencia de la persona humana," no puede —sin negarse a sí misma— cohonestar los pobres, aun cuando los promotores no sean creyentes. Para que esa cooperación sea legítima la Iglesia debe discernir el **servicio real** al bien común de la posible propaganda ideológica oficial. Para ello es fundamental la presencia de la Iglesia entre los pobres y necesitados que son destinatarios de ese supuesto servicio asistencial. En caso de no ser auténtico, debe denunciarlo y crear ella misma servicios alternativos.

3.3 La Planificación Familiar

Uno de los grandes problemas de América Latina, en asuntos de familia, está constituido por la llamada "explosión demográfica," la cual interesa a la Iglesia no menos que al Estado. Tal explosión ha acrecentado el fenómeno de la no-familia, dado que un gran número de niños son efecto de uniones extra-conyugales: "El problema no radica prevalentemente en el número de nacimientos en el seno de familias constituidas, y que cuentan con alguna protección; sino sobre todo en los que llegan a la existencia en las circunstancias más precarias, de suma indigencia, fuera de un hogar estable y responsable. **Allí se da el drama sensible.**" (Conferencia Episcopal Colombiana sobre esterilización. 1984, 7 julio). Los niños de uniones extra-conyugales vienen a engrosar la turba de subalimentados, desprotegidos, subempleados, descontentos sociales y enfermos mentales.

Es cierto que la explosión demográfica ha disminuido. Y ello en parte por la acción, a veces pública, a veces encubierta, de organismos internacionales, cuya subvención se ha justificado con rótulos de ayuda social. Desde 1974 se ha reconocido universalmente —en la Conferencia de Población de Bucarest— que el control de la natalidad no es la panacea para los problemas sociales: No basta reducir la población a "crecimiento cero" para que desaparezca la pobreza y comience el desarrollo.

La Iglesia, "signo y tutela de la trascendencia de la persona humana," no puede —sin negarse a sí misma— cohonestar los

procedimientos que de hecho se están usando en campañas antinatalistas, como son:

- el chantaje a los gobiernos para los préstamos internacionales;
- el engaño a las gentes, sobre todo a los humildes, cuyo instinto de paternidad o maternidad se frustra;
- la falsedad también en la informática, a veces de persuasión clandestina.

Si en una mentalidad secularizada (ver Evangelii Nuntiandi N^o 55), el Estado hubiera de asumir como suya la política demográfica, podrá entonces la Iglesia colaborar, insistiendo (con Paulo VI en Bogotá, 24 de agosto de 1968) en la idea de que ella no es partidaria de una "ciega carrera hacia la superpoblación. Ya no está vigente la idea agustiniana de que sería pecado negar la vida a todo posible ser futuro.

Sin embargo, sabe bien la Iglesia que la inmensidad territorial de nuestros países, la inmadurez de nuestras instituciones y la endeblez de nuestras políticas sociales, conllevan una obligación especial —para los legisladores católicos particularmente— de actuar con redoblado empeño en favor de la justicia social, cuando se trata de políticas poblacionales (Humanae Vitae Nr. 23).

Así mismo la Iglesia reconoce que la asistencia social —sumadas la propia y la ajena— está lejos de compensar el desequilibrio escandaloso de las fortunas en nuestros países (Puebla Nr. 28), y su incidencia en el problema de muchísimos nacimientos totalmente incontrolados.

No puede ceder la Iglesia en lo relativo al aborto y medios anticonceptivos, abortivos; y ello más por razones de humanidad que por razones de religión: el embrión es persona ya —como lo reconoce la Declaración de Derechos del Niño, de San José de Costa Rica en 1966— aunque los Códigos civiles no lo reconocieran.

Jamás entrará el aborto entre los métodos lícitos de control natal, llamado lícito lo que se armoniza con la dignidad humana. Y al hablar de aborto no es lícito un criterio materialista cuantitativo, que no se asustaría ante el aborto de un óvulo apenas fecundado, todavía

invisible e inasible. Al oponerse, absoluta y serenamente, al aborto, la Iglesia está defendiendo al más pobre entre los pobres; y como no gana nada al defenderlo, la Iglesia se presenta entonces en su más prístina nobleza.

Respecto de la esterilización hay que recordar que, por un concepto altísimo del cuerpo humano, la Iglesia sigue afirmando que el hombre no es dueño del mismo, en el sentido en que es dueño de un instrumento de trabajo. Porque el hombre no "tiene" cuerpo, sino ES también cuerpo, y entonces es responsable de su persona toda, que debe conservar y hacer avanzar hacia la perfección personal (ver Dignatatis Humanae N° 6 y Populorum Progressio N° 6 y 42).

¿Contribuye la esterilización voluntaria a la perfección del hombre, cuando esto constituye una colaboración al equilibrio demográfico? Sería demasiado peligroso el afirmarlo, debido a la ingenuidad de nuestras gentes. Insistimos en su injusticia radical cuando es efecto del engaño o del chantaje.

En todo caso, las autoridades civiles colaboran para el bien común cuando informan a la gente sobre los medios de llevar a cabo una educación seria sobre el control de la fertilidad, en el marco de una paternidad responsable (Populorum Progressio N° 37). Esa información debe ser honesta, no parcializada, completa y sana, y deberá dar toda la cabida conveniente a los métodos naturales admitidos por la Iglesia; mostrará un respeto total a la conciencia de las personas, respeto a los derechos humanos que constituye el elemento primordial del bien común (Dignitatis Humanae Nr. 6).

Existe además un campo en el cual la Iglesia podría colaborar en forma positiva, y es el campo de la adopción de niños. Es cierto que en tal terreno se han cometido espantosos abusos, pero estos disminuirán y quedarán ampliamente compensados cuando las instituciones eclesíásticas intervengan allí con su autoridad moral.

Sólo queda que ante el Estado y la sociedad entera la Iglesia prosiga defendiendo, no su libertad, sino la libertad; y ésta incluye —por supuesto— la libertad de los esposos en una paternidad responsable (Paulo VI, Bogotá, agosto 1968). Y todo esto, para que, en cooperación positiva con el Estado, sirva a la persona (Gaudium et Spes, Nr.76), formándola responsable, libre y abierta a lo espiritual, como lo exige un humanismo auténtico (Octogesima Adveniens N° 31).

III ANEXOS

1. LA LIBERTAD RELIGIOSA: EL ACTA FINAL DE HELSINKI
2. LISTA DE PARTICIPANTES EN EL ENCUENTRO INTERNACIONAL DE QUITO

LA LIBERTAD RELIGIOSA EL ACTA FINAL DE HELSINKI

El 1 de septiembre de 1980, en vísperas de la reunión de Madrid sobre la seguridad y la cooperación en Europa, Su Santidad el Papa Juan Pablo II escribió una carta personal a los jefes de estado de los países signatarios del Acta final de Helsinki (1975) para enviarles el siguiente documento, por medio del cual pone a la consideración de sus altos destinatarios y de sus gobiernos respectivos, una reflexión profunda sobre el valor y el contenido de la libertad de conciencia de religión, refiriéndose particularmente a la puesta en marcha del Acta final:

1. La Iglesia católica, dado el carácter universal de su misión religiosa, se siente profundamente obligada a ayudar a los hombres y mujeres de nuestro tiempo en la tarea de hacer progresar las grandes causas de la paz y de la justicia social, en orden a la construcción de un mundo cada vez más acogedor y más humano. Estos son los nobles ideales a los que ardientemente aspiran los pueblos y que, de modo especial, constituyen el objeto de la responsabilidad de los gobiernos de los diferentes países, pero al mismo tiempo, a causa de los cambios de las situaciones históricas y sociales, su realización, para ser cada vez más efectiva, necesita de la continua aportación de nuevas reflexiones y nuevas iniciativas, que tanto más valor tendrán cuanto más aparezcan como consecuencia de un diálogo multilateral y constructivo.

Si se reflexiona sobre los múltiples factores que contribuyen a la paz y la justicia en el mundo, llama la atención la progresiva importancia que va tomando, en este aspecto, la aspiración general a ver garantizada una dignidad igual de todo hombre y de toda mujer por lo que respecta a la participación en los bienes materiales y en el disfrute efectivo de los bienes espirituales y, por esto mismo, de los inalienables derechos correspondientes.

Al tema de los derechos del hombre, y en particular al de la libertad de conciencia y de religión, ha dedicado la Iglesia católica en estos últimos decenios una seria reflexión, estimulada por la experiencia diaria de la vida de la misma Iglesia y de los creyentes de toda región y de todo medio social. Sobre este tema, la Iglesia desea presentar a la altas autoridades de los países que firmaron el Acta Final

de Helsinki algunas consideraciones particulares, que favorezcan un serio examen de la situación actual de esta libertad, a fin de que pueda ser eficazmente garantizada en todas partes. Lo hace consciente de responder al compromiso común, contenido en el Acta Final; de *"promover y alentar el real ejercicio de las libertades y derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y otros, que se desprenden todos ellos de la dignidad inherente a la persona humana y que son esenciales para el desarrollo libre e integral de todas sus posibilidades"*; es consciente también la Iglesia de que, al hacerlos, se inspira en el criterio que reconoce *"la importancia universal de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales, cuyo respeto es un factor esencial de la justicia, de la paz y del bienestar necesarios para asegurar el desarrollo de las relaciones amistosas y de la cooperación entre ellos, así como entre todos los Estados"*.

2. Se observa con satisfacción que, en el curso de los últimos decenios, la Comunidad internacional, que manifiesta un creciente interés por la salvaguardia de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales, ha tomado en atenta consideración el respeto de la libertad de conciencia y de religión en algunos documentos bien conocidos, como por ejemplo:

- a) la Declaración universal de la ONU sobre los derechos del Hombre, del 10 de diciembre de 1948 (artículo 18);
- b) el Pacto internacional sobre los derechos civiles y políticos, aprobados por las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966 (artículo 18);
- c) el Acta Final de la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa, firmado el 1º de agosto de 1975 ("Cuestiones relativas a la Seguridad en Europa, 1, a/ Declaración sobre los principios que rigen las relaciones mutuas entre los Estados participantes: VII. Respeto de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales, incluida la libertad de conciencia, de pensamiento, de religión o de convicción").

Además, en esta Acta Final, en el sector de la cooperación que se refiere a los "contactos entre personas", hay un párrafo, en virtud del cual los Estados participantes" confirman que los cultos religiosos y

las instituciones y organizaciones religiosas, —actuando en el marco constitucional de los estados participantes—, y sus representantes pueden, en el campo de su actividad, tener entre sí contactos y reuniones e intercambiar informaciones".

Estos documentos internacionales reflejan, por lo demás, la convicción que se ha ido manifestando cada vez más en el mundo con la progresiva evolución de la problemática que se refiere a los derechos del hombre en la doctrina jurídica y en la opinión pública de los diversos países, así como reflejan también que el principio del respeto de la libertad de conciencia y de religión es reconocido hoy, en su formulación fundamental, lo mismo que el principio de igualdad entre los ciudadanos, en la mayor parte de las Constituciones de los Estados.

Según el conjunto de formulaciones que se encuentran en los instrumentos jurídicos, nacionales e internacionales mencionados más arriba, es posible poner de relieve los elementos que dan a la libertad religiosa un marco y una dimensión adaptados a su pleno ejercicio.

Aparece claramente, en primer lugar, que el punto de partida para el reconocimiento y el respeto de esa libertad es la dignidad de la persona humana, que experimenta la exigencia interior, indestructible, de actuar libremente "según los imperativos de su propia conciencia" (cf. el texto del Acta Final anteriormente citada en la letra c). El hombre, fundándose sobre sus propias convicciones, ha de reconocer y seguir una concepción religiosa y metafísica en la que queda implicada toda su vida por lo que se refiere a las opciones y comportamientos fundamentales. Esta reflexión íntima, aunque no desemboque en una afirmación de fe en Dios explícita y positiva, no puede dejar de ser en todo caso objeto de respeto en nombre de la dignidad de la conciencia de cada uno, cuyo misterioso trabajo de búsqueda no podría ser juzgado por otros hombres. Así, por una parte, todo hombre tiene el derecho y el deber de comprometerse en la búsqueda de la verdad, y, por otra parte, los demás hombres y la sociedad civil tienen obligación de respetar el libre crecimiento espiritual de las personas.

Esta libertad concreta encuentra su fundamento en la naturaleza misma del hombre de quien es propio el ser libre, y, —según los términos de la declaración del Concilio Vaticano II— esta libertad permanece "también en aquellos que no cumplen la obligación de

buscar la verdad y adherirse a ella; y no puede impedirse su ejercicio con tal de que se respete el justo orden público" (*Dignitatis humanae*, 2).

Un segundo elemento, no menos fundamental, viene constituido por el hecho de que la libertad religiosa se expresa a través de actos que no son solamente interiores ni exclusivamente individuales, ya que el ser humano piensa, actúa y se comunica en relación con los otros hombres; la "profesión" y la "práctica" de la fe religiosa se expresan a través de una serie de actos visibles, sean personales o colectivos, privados o públicos, que hacen brotar una comunión con las personas de la misma fe, estableciendo un vínculo de pertenencia del creyente con una comunidad religiosa orgánica; esta vinculación puede tener diferentes grados, diferentes intensidades, según la naturaleza y los preceptos de la fe o convicción a la que se adhiere.

3. La Iglesia católica ha sintetizado el fruto de su reflexión sobre este tema en la Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Ecuménico Vaticano II, promulgada el 7 de diciembre de 1965, documento que para la Sede Apostólica tiene un particular valor de obligación. Esta Declaración fue precedida por la Encíclica *Pacem in Terris* del Papa Juan XXIII, fechada el 1º de abril de 1963, que insistía solemnemente en el hecho de que "cada uno tiene el derecho de honrar a Dios siguiendo la norma justa de su conciencia".

La misma Declaración del Concilio Vaticano II ha sido recordada después en diversos documentos del Sínodo de los Obispos de 1974 y, más recientemente, en el mensaje dirigido a la Asamblea de la Organización de las Naciones Unidas con ocasión de la visita del Papa, realizada el 2 de octubre de 1979, y que recogía su contenido esencial:

"Por razón de su dignidad, todos los hombres, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, son impulsados por su propia naturaleza a buscar la verdad, y además tienen la obligación moral de buscarla, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad" (*Dignitatis humanae*, 2).

"El ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste ante todo en los actos internos voluntarios y libres, con los que el hombre se ordena directamente a Dios, actos de este género no pueden ser mandados ni prohibidos por un poder meramente humano. Y la misma naturaleza social del hombre exige que éste manifieste externamente los actos internos de la religión, que se comunique con otros en materia religiosa, que profese su religión de forma comunitaria" (*ibid.* 3).

"Estas palabras —se añadía aún en el discurso a la ONU— tocan la sustancia del problema. Demuestran también de qué modo la misma confrontación entre la concepción religiosa del mundo y la agnóstica o incluso atea, que es uno de los signos de los tiempos de nuestra época, podría conservar leales y respetuosas, las dimensiones humanas, sin violar los esenciales derechos de la conciencia de ningún hombre o mujer que viven en la tierra" (Discurso a la XXXIV Asamblea General de la ONU, núm. 20. *L' Osservatore Romano*, Edición en Lengua Española, 14 de octubre de 1979, pág. 15).

En esta misma ocasión se expresaba la convicción de que "el respeto de la dignidad de la persona humana parece pedir que cuando sea discutido o establecido, a la vista de las leyes nacionales o de convenciones internacionales, el justo sentido de la libertad religiosa, sean consultadas también las instituciones, que por su naturaleza sirven a la vida religiosa". Y esto porque, cuando se trata de dar cuerpo al contenido de la libertad religiosa, si se omite la participación de quienes son los más interesados en ella y tienen una experiencia y una responsabilidad particulares, se corre el peligro de determinar aplicaciones arbitrarias y de "imponer unas normas o restricciones en un campo tan íntimo de la vida del hombre, que son contrarias a sus verdaderas necesidades religiosas" (*ibid.*).

4. A la luz de las premisas y de los principios indicados hasta ahora, la Sede Apostólica estima que es su derecho y su deber intentar un análisis de los elementos específicos que corresponden al concepto de "libertad religiosa" y que constituyen su campo de aplicación, en la medida en que son conclusión lógica de exigencias de las personas y de las comunidades, o en la medida en que son requeridos por sus actividades concretas. En la expresión y en la práctica de la libertad religiosa, se observa, en efecto, la presencia de aspectos individuales y comunitarios, privados y públicos,

estrechamente ligados entre sí, de suerte que el derecho a la libertad religiosa lleva consigo otras dimensiones complementarias:

a) En el plano personal, hay que tener en cuenta:

—la libertad de adherirse o no a una fe determinada y a la comunidad confesional correspondiente;

—la libertad de realizar, individual y colectivamente, en privado y en público, actos de oración y de culto, y de tener iglesias o lugares de culto según lo requieran las necesidades de los creyentes;

—la libertad de los padres para educar a sus hijos en las convicciones religiosas que inspiran su propia vida, así como la posibilidad de acudir a la enseñanza catequética y religiosa dada por la comunidad;

—la libertad de las familias de elegir las escuelas u otros medios que garanticen esta educación para sus hijos, sin tener que sufrir ni directa ni indirectamente, cargas suplementarias tales que impidan de hecho el ejercicio de esta libertad;

—la libertad para que todos puedan beneficiarse de la asistencia religiosa en cualquier lugar en que se encuentren, sobre todo, en las residencias sanitarias públicas, clínicas, hospitales, en los cuarteles militares y en los servicios obligatorios del Estado, así como en los lugares de detención;

—la libertad de no ser obligado, en el plano personal, cívico o social, a realizar actos contrarios a la propia fe, ni a recibir un tipo de educación, o a adherirse a grupos o asociaciones, cuyos principios estén en oposición con las propias convicciones religiosas;

—la libertad para no sufrir, por razones de fe religiosa, limitaciones y discriminaciones respecto de los demás ciudadanos, en las diversas manifestaciones de la vida (en todo lo que se refiere a la carrera, sean estudios, trabajo, profesión; participación en las responsabilidades cívicas y sociales, etc.).

b. En el plano comunitario, hay que considerar que las confesiones religiosas, al reunir a los creyentes de una fe determinada, existen y actúan como cuerpos sociales que se organizan según principios doctrinales y fines institucionales que les son propios.

La Iglesia, como tal, y las comunidades confesionales en general, necesitan para su vida y para la consecución de sus propios fines, gozar de determinadas libertades, entre las cuales hay que citar particularmente:

—la libertad de tener su propia jerarquía interna o sus ministros correspondientes, libremente elegidos por ellas, según sus normas constitucionales;

—la libertad, para los responsables de comunidades religiosas —sobre todo, en la Iglesia católica, para los obispos y los demás superiores eclesiásticos—, de ejercer libremente su propio ministerio, de conferir las sagradas órdenes a los sacerdotes o ministros, de proveer los cargos eclesiásticos, de tener reuniones y contactos con quienes se adhieren a su confesión religiosa;

—la libertad de tener sus propios centros de formación religiosa y de estudios teológicos, donde puedan ser libremente acogidos los candidatos al sacerdocio y a la consagración religiosa;

—la libertad de recibir y de publicar libros religiosos sobre la fe y el culto, y de usarlos libremente;

—la libertad de anunciar y de comunicar la enseñanza de la fe, de palabra, y por escrito, incluso fuera de los lugares de culto, y de dar a conocer la doctrina moral sobre las actividades humanas y la organización social: esto, en conformidad con el compromiso contenido en el Acta Final de Helsinki, de facilitar la difusión de la información, de la cultura, intercambios de conocimientos y de experiencias en el campo de la educación, y que se corresponde además, en el campo religioso, con la misión evangelizadora de la Iglesia;

—la libertad de utilizar con el mismo fin los medios de comunicación social (prensa, radio, televisión);

—la libertad de realizar actividades educativas, de beneficencia, de asistencia, que permiten poner en práctica el precepto religioso del amor hacia los hermanos, especialmente hacia aquellos que están más necesitados.

Además:

—en lo que se refiere a comunidades religiosas que, como la Iglesia católica, tienen una Autoridad suprema, como le prescribe su fe, que detenta en el plano universal la responsabilidad de garantizar, por el magisterio y la jurisdicción, la unidad de la comunión que vincula a todos los Pastores y a los creyentes en la misma confesión; la libertad de tener relaciones recíprocas de comunicación entre esta Autoridad y los Pastores y las comunidades religiosas locales, la libertad de difundir los documentos y los textos del Magisterio (Encíclicas, Instrucciones...);

—en el plano internacional, la libertad de intercambios de comunicación, de cooperación y de solidaridad de carácter religioso, sobre todo con la posibilidad de encuentros y de reuniones de carácter multinacional o universal;

—en el plano internacional igualmente, la libertad de intercambiar entre las comunidades religiosas informaciones y contribuciones de carácter teológico o religioso.

5. La libertad de conciencia y de religión, con los elementos concretos ya indicados, es, como se ha dicho, un derecho primario e inalienable de la persona; más aún, en la medida en la que esta libertad atañe a la esfera más íntima del espíritu, se puede decir incluso que, por estar íntimamente anclada en cada persona, constituye la razón de ser de las otras libertades. Naturalmente, tal libertad no puede ser ejercida sino de una manera responsable, es decir, de acuerdo con los principios éticos, y respetando la igualdad y la justicia, pudiendo éstas ser reforzadas por el diálogo ya mencionado con las instituciones que, por su naturaleza, están al servicio de la vida religiosa.

6. La Iglesia católica —que no está limitada a un territorio determinado ni tiene fronteras, sino que está formada por hombres y mujeres que viven en todas las regiones de la tierra— sabe, por una experiencia multiseccular, que la supresión, la violación o las limitaciones de la libertad religiosa han provocado sufrimientos y angustias, dolorosas pruebas morales y materiales, y que incluso hoy hay millones de personas que sufren a causa de ello; por el contrario, el reconocimiento de dicha libertad, su garantía y su respecto son fuentes de serenidad para las personas y de paz para la comunidad social y constituyen un factor nada despreciable para reforzar la

cohesión moral de un país, para aumentar el bien común del pueblo y para enriquecer en un clima de confianza la cooperación entre las diferentes naciones.

Por lo demás, una sana aplicación del principio de la libertad religiosa servirá también para favorecer la formación de ciudadanos que, reconociendo plenamente el orden moral, "obedezcan a la autoridad legítima y sean amantes de la genuina libertad; hombres que juzguen las cosas con criterio propio a la luz de la verdad, que ordenen sus actividades con sentido de responsabilidad y que se esfuercen por secundar todo lo verdadero y lo justo, asociando de buena gana su acción a la de los demás" (Dignitatis humanae, 8).

La libertad religiosa bien comprendida servirá también para garantizar el orden y el bien común de cada país, de cada sociedad, pues los hombres, cuando se sienten protegidos en sus derechos fundamentales, están mejor dispuestos a trabajar por el bien común.

El respeto de este principio de la libertad religiosa servirá, finalmente, para reforzar la paz internacional, que como se puede leer en el discurso a las Naciones Unidas anteriormente citado, está amenazada en cualquier violación de los derechos del hombre, en particular en la injusta distribución de los bienes materiales y en la violación de los derechos objetivos del espíritu, de la conciencia humana, de la creatividad humana, incluida la relación del hombre con Dios. Únicamente la plenitud de los derechos realmente garantizada a todo hombre sin discriminación puede asegurar la paz desde sus cimientos.

7. En esta perspectiva, la Santa Sede, a través de la exposición que precede, entiende prestar un servicio a la causa de la paz, deseando que esto contribuya a mejorar un sector tan significativo de la vida humana y social, y, como consecuencia, de la vida internacional. ¿Es necesario decir que la Sede Apostólica de ninguna manera piensa ni pretende ignorar las prerrogativas soberanas de los Estados? Al contrario, la Iglesia siente una profunda solicitud por la dignidad y por los derechos de cada una de las naciones, a cuyo bien desea contribuir y se compromete a ello.

La Santa Sede quiere invitar de esta manera a la reflexión, a fin de que las autoridades civiles responsables de los diversos países

vean en qué medida las consideraciones expuestas hasta aquí deben constituir el objeto de un serio examen. Si la reflexión puede llevar a reconocer la posibilidad de mejorar la situación presente, la Santa Sede se declara absolutamente disponible, con espíritu abierto y sincero, para entablar a este objeto un diálogo fecundo.

Vaticano, 1º de septiembre de 1980

Texto original publicado en Francés

Traducción española:

L'Osservatore Romano, edición en lengua española,
21.12.1980, núm. 51, pág. 1,19-20

Traducciones disponibles en:
Alemán, Español, Inglés e Italiano

Publicadas y distribuidas por la:
Comisión Pontificia "Iustitia et Pax"
Palazzo San Calisto
00120 - Città del Vaticano

ANEXO 2

PARTICIPANTES EN EL ENCUENTRO SOBRE IGLESIA Y ESTADO EN AMERICA LATINA

Realizado en Quito, Ecuador, entre el 26 y el 30 de noviembre de 1984

- | | |
|---------------------------|--|
| * BENTUE, Antonio | Profesor de la Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología y Director del SELADOC. |
| * BRAUN, Rafael | Profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina y Director de la Revista "CRITERIO" |
| CASTILLO, Enrique, Pbro. | Secretario Adjunto del CELAM, Exprofesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y Presidente del Encuentro. |
| * CORRAL SALVADOR, Carlos | Profesor de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Complutense y de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid . |
| * GHIRLANDA, Gianfranco | Profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana-Roma, Facultades de Teología y de Derecho Canónico. |
| GONZALEZ LOPEZ, Jesús | Profesor Principal de Filosofía y de Psicología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Director del Centro de Publicaciones. Coordinador General del Encuentro. |
| * LEVAGGI VEGA, Virgilio | Investigador del Centro de Investigaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, Perú. |

- * METHOL FERRE, Alberto Director de la Revista Internacional "NEXO" y experto seglar del CELAM.
- * LORENZ, Dieter Catedrático de Derecho Público de la Facultad de Derecho de la Universidad de Konstanz, Alemania Federal y Juez del Tribunal Administrativo de Konstanz.
- * ZULUAGA, Antonio Miembro de la Curia Arzobispal de Cali, Colombia, Sacerdote Eudista, Teólogo y Abogado.
- REINOSO LUNA, Hugo, Pbro. Profesor Principal de Drecho Canónico de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- ROBALINO BOLLE, Isabel Profesora principal de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, y Directora del Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo Social (INEDES)
- * TERAN DUTARI, Julio Teólogo del Equipo de Relexión del CELAM y actual Rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Presidente Adjunto del Encuentro.
- ** LISTL, Joseph Catedrático de Derecho Eclesiástico en la Universidad de Augsburg; Director del Instituto de Derecho Eclesiástico del Estado de las Diócesis de Alemania en Bonn.

NOTA: - Los nombres que están precedidos de un asterísco corresponden a los autores de las Ponencias presentadas en el Encuentro.

- El profesor que aparece con dos asterísco no participó en el Encuentro, pero envió desde Alemania su valiosa colaboración académica.

INDICE ANALITICO

Presentación	
Mons. Darío Castrillón H.....	9

I. PONENCIAS

A. ASPECTOS HISTORICOS Y DOCTRINALES

1. HISTORIA DE LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO EN AMERICA LATINA	
Evaluación filosófico-teológica de las principales fases	
Virgilio Levaggi Vega	15
I. Introducción	16
II. La novedad del Evangelio	17
III. Periodo Colonial	20
IV. Periodo Republicano	26
V. Panorama Contemporáneo	37
VI. Perspectivas	45
VII. Conclusiones	51
2. AXIOMATICA SOBRE LA DOCTRINA DE LA IGLESIA Y EL ESTADO	
Alberto Methol Ferré	67
Introducción	68
Axioma I	69
Axioma II	70
Axioma III	74
Axioma IV	80
Axioma V	86
Axioma VI	87
Axioma VII	91
Axioma VIII	102
Axioma IX	110
Axioma X	111
Axioma XI	112
Axioma XII	112

B. MODELOS JURIDICOS EUROPEOS

3. EL SISTEMA POLITICO-RELIGIOSO ESPAÑOL: PRINCIPIOS, REALIDAD Y VALORACION

Carlos Corral Salvador, S. J.	117
I. LOS PRESUPUESTOS HISTORICOS	118
1. Panorámica general	118
2. El Régimen Concordatorio de 1953	122
II. LAS NORMAS FUNDAMENTALES Y LOS PRINCIPIOS DE LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO	127
1. La Constitución de 1978 y sus principios fundamentales	127
2. La Ley Orgánica de libertad religiosa y sus líneas maestras	140
3. El nuevo "sistema normativo de acuerdos de cooperación"	145
III. MATERIAS PECULIARES DE LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO	152
1. El matrimonio	152
2. La enseñanza	155
3. El Sistema de Dotación de la Iglesia	162
4. La participación de la Iglesia en la Radio-Televisión.	165
5. El Vicariato Castrense	168
IV. VALORACION FINAL	170
1. Valoración final	171
2. Tendencias de desarrollo y perspectivas de futuro	175

4. REGLAMENTACION DE LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN ITALIA

Gianfranco Ghirlanda, S.J.	179
1. De la unificación de Italia a los Pactos Lateranenses	180
2. De los Pactos Lateranenses a la Constitución de la República	186
3. De la Constitución de la República a la Revisión	187
4. El acuerdo de revisión	190
Conclusiones	204

5. LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA

Dieter Lorez

A. Introducción	208
1. Principios Generales	208
2. Panorámica	209
B. LAS ESTRUCTURAS BASICAS DE LAS RELACIONES ENTRE ESTADO E IGLESIA EN LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA	210
I. El Principio de separación	210
1. La prohibición de la Iglesia Estatal	211
2. El Principio de la Neutralidad	212
3. El Principio de Paridad	214
II. El Derecho Fundamental de la Libertad Religiosa	215
1. El significado fundamental de la libertad religiosa	215
2. El contenido corporativo de la libertad religiosa	219
III. La Posición Institucional de las Iglesias y Comunidades Religiosas	220
1. El Derecho de autodeterminación	220
2. Delimitación por convenios, en especial: los asuntos comunes	223
3. El status corporativo	225
1. El Rango de la Libertad Religiosa	228
2. La Posición Institucional de la Iglesia	229
Anexo: Ley Fundamental de la República Federal de Alemania	231

6. LA RELACION ESTADO-IGLESIA AL EJEMPLO DEL DERECHO ECLESIASTICO DEL ESTADO EN LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA

Joseph Listl

I. EL SISTEMA DE LAS RELACIONES ENTRE EL ESTADO Y LA IGLESIA EN LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA	240
1. La relación fundamental entre el Estado y las Iglesias en la República Federal de Alemania	240

2. La distribución de competencias en el ámbito del Derecho Eclesiástico del Estado entre la República Federal y los distintos Länder	242
3. La estructura de la organización de las Iglesias y Comunidades religiosas en la República Federal de Alemania	245
4. El significado de la jurisprudencia para el desarrollo del derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania desde 1949.....	246
5. La situación actual de la ciencia del Derecho Eclesiástico del Estado en la República Federal de Alemania	248
II. ALGUNAS MATERIAS ESPECIFICAS DEL DERECHO ECLESIASTICO DEL ESTADO DE LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA	250
1. La enseñanza Religiosa	250
2. Las facultades religiosas	253
3. El derecho eclesiástico individual y colectivo de servicio y trabajo	256
4. El Derecho Tributario Eclesiástico	259
5. Otros ámbitos particulares del Derecho Eclesiástico del Estado	262
Anexo	263

C. AMBITOS PARTICULARES

7. IGLESIA Y DEMOCRACIA	277
Rafael Braun	278
Introducción	279
1. Democracia Latinoamericana	281
2. El principio democrático	283
3. Los Derechos Humanos	287
4. Los partidos políticos	289
5. La separación de la Iglesia y el Estado	293
5. El pluralismo en sus diversas manifestaciones	293

8. EDUCACION, ORGANIZACION Y ASISTENCIA SOCIAL COMO CAMPOS DE PRESENCIA ESTATAL Y ECLESIAL DE AMERICA LATINA

Antonio Bentué	
Introducción	300
I. Iglesia-Estado en el campo educacional	300
1. Educación y adoctrinamiento	300
2. Educación eclesial al interior de la educación estatal	307
II. Iglesia-Estado en el campo de organización asistencial	309
Conclusión	317

9. IGLESIA Y ESTADO: REFERENCIAS A LA FAMILIA Y AL CONTROL DE NATALIDAD

Antonio Zuluaga	
1. A modo de introducción	322
2. Cultura e inculturación	323
3. Secularización y Ley Natural	326
4. Hacia un concepto moderno de Ley Natural	336

II. CONCLUSIONES

1. VISION JURIDICA DE LA IGLESIA FRENTE AL ESTADO	343
1.1. Necesidad de un lenguaje más preciso	344
1.2. Modelo europeo de ordenamiento jurídico	347
1.3. El contenido de libertad religiosa exigido a los Estados por el ordenamiento internacional	353
1.4. El nivel de las relaciones jurídicas "convencionales" de la Iglesia Católica con el Estado y sus autoridades	359
2. LA IGLESIA Y EL AMBITO POLITICO.....	361
2.1. La Iglesia ante los regímenes políticos	361
2.2. La opción democrática	363
2.3. Animación evangelizadora de lo político	364

3. ALGUNOS AMBITOS DE COOPERACION Y CONFLICTO	367
3.1. La Educación	367
3.2. La Asistencia Social	369
3.3. La Planificación Familiar	370

III ANEXOS

1. LA LIBERTAD RELIGIOSA: EL ACTA FINAL DE HELSINKI	375
2. LISTA DE PARTICIPANTES EN EL ENCUENTRO INTERNACIONAL DE QUITO	385