

IGLESIA Y ESTADO: ACTUALIDAD DEL PROBLEMA

Una respuesta renovada ética y teológicamente

Por el Académico de Número

Emmo. y Rvdmo. Sr. D. Antonio M.^a Rouco Varela *

I. LA ACTUALIDAD DEL PROBLEMA

Al hablar de la «actualidad» del problema de las relaciones Iglesia y Estado no nos referimos a ese elemento que las caracteriza, poco menos que por naturaleza, de ser realidades institucionales y sociales independientes entre sí y que sin embargo inciden, una y otra, de forma extraordinariamente decisiva en lo más íntimo y esencial de la existencia y del destino de la persona humana. Por lo que es legítimo hablar paradójicamente de una actualidad perenne y siempre problemática de las relaciones Iglesia y Estado, acentuada por el cruce de las historias personales y de la historia general que se produce en su contexto. Desde este punto de vista no es posible encontrar épocas no actuales o no problemáticas en el desarrollo de las relaciones entre Iglesia y Estado. Nuestra referencia a su «actualidad» va más allá: contiene un significado singular, concreto y próximo. Se trata de las rela-

* Sesión del día 18 de marzo de 2003.

ciones entre Iglesia y Estado en la España de hoy, tal como las hemos vivido recientemente a través de una serie de acontecimientos sucedidos en los dos últimos años que encontraron un amplísimo eco en los medios de comunicación social.

Un sucinto repaso, acompañado de un primer discernimiento ético y jurídico, reposado y sereno, nos permitirá descubrir con nueva vigencia el valor teórico y práctico de la respuesta ético-jurídica y teológica que ha encontrado el clásico problema de las relaciones entre Iglesia y Estado en el pensamiento de la Iglesia Católica a partir del Concilio Vaticano II. Con un corolario jurídico y político para la España actual en su ordenamiento constitucional: el de renovar el aprecio de la forma como se han regulado formal y materialmente los aspectos básicos de esa relación en la Constitución de 1978 y en los cinco *Acuerdos entre España y la Santa Sede*, ratificados uno antes de la aprobación del texto constitucional y los otros cuatro inmediatamente después; o, lo que es lo mismo, reafirmarse en su valoración, en conjunto, positiva. El estado de la opinión pública, algo más tranquila en estos meses del 2003 que en los dos años anteriores, aconseja y posibilita esta reflexión.

I.1. Los hechos

Nadie medianamente informado desconoce lo ocurrido en el campo de las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado en España en los dos últimos años. Se podría incluso precisar más: entre Iglesia Católica y su Jerarquía por un lado y la sociedad española por otro. Con todo no será fácil ni siquiera al observador más avezado y mejor intencionado distinguir bien entre lo realmente sucedido y lo «virtualmente» proyectado por los medios de comunicación social sobre la verdad objetiva de los hechos, independientemente de que el resultado, en un caso y otro, llegase a ser el mismo a la hora de extraer las consecuencias sociológicas, culturales, espirituales y políticas de lo acontecido. El tratamiento informativo de los distintos episodios conflictivos se integra de hecho, como elemento intrínsecamente determinante, en la realidad misma del problema, proporcionándole un efecto propagandístico de especial y relevante gravedad, y configurándolo, por tanto, de manera decisiva. Fenómeno, por otro lado, nada nuevo en una sociedad tan mediatizada por los sistemas de información y comunicación social que lo vuelven, cada vez más complejo y absorbente.

La serie de hechos conflictivos se inicia con ocasión de la firma del «Pacto para la defensa de las libertades y la lucha contra el terrorismo», firmado por los dos grandes Partidos políticos nacionales a finales del año 2000, conocido vulgarmente como el Pacto antiterrorista. El deseo y/o la opinión, manifestada en el mis-

mo sentido por conocidos comentaristas de los medios de comunicación social y por personalidades de distinto significado en la vida pública —aunque nunca manifestado por miembros integrantes del Ejecutivo a los órganos competentes de la Conferencia Episcopal Española—, para que se adhiriese formalmente a él, al no verse cumplido, abrió el paso a una durísima polémica en la que sí iba a intervenir directamente el Gobierno. Su Portavoz haría unas declaraciones en las que se acusaba a los Obispos españoles en general, de debilidad y de silencio ante el terrorismo de ETA. Las condenas habituales de los Obispos publicadas después de los atentados terroristas fueron calificadas de rutinarias e insuficientes, a la vez que se deploraba la escasa o nula influencia sobre la actuación del clero y de los católicos vascos.

Los esfuerzos del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal por aclarar la negativa a suscribir dicho Pacto no tuvieron mayor éxito o eco de la prensa y opinión. Las razones aducidas de que no se podía confundir la negativa a participar en una acción formalmente política contra el terrorismo, con una falta de condena doctrinal y pastoral del mismo, por lo demás mantenida y reiterada siempre por la Iglesia desde los primeros atentados de ETA, no quisieron ser entendidas por los críticos, cuyos reproches a la Jerarquía rayaron en la descalificación e hicieron mella dentro de la propia Iglesia, hasta el punto de provocar un serio distanciamiento entre Obispos y no pocos fieles. La tensión de aquellos días del primer trimestre del 2001 nunca cedió del todo. Continuó latente como trasfondo de la información que se hacía llegar a la opinión pública hasta bien entrado el verano de ese mismo año por los medios de comunicación social, en las declaraciones de políticos y de distintas personalidades de la vida pública.

Otros dos escándalos informativos, la quiebra de la entidad financiera Gescaartera y la no renovación de la «*missio canonica*» a dos profesoras de Religión de escuelas estatales por parte de los Obispos de Almería y Málaga, reabren la campaña de críticas contra la Iglesia en los meses siguientes con nueva virulencia. La noticia de que algunas Órdenes y Congregaciones Religiosas y una Diócesis, bien pocas por cierto en números absolutos y relativos, tenían depositados fondos en una sociedad inversora en Bolsa, legalmente constituida y cuya quiebra se anunciaba, desató una nueva oleada de descalificaciones contra la Iglesia que evocaban estilos y tiempos del más rancio anticlericalismo de los siglos XIX y XX. Algunos políticos y conocidos comentaristas de la prensa diaria se apresuraron a sacar la conclusión de la necesidad de revisión del Acuerdo entre España y la Santa Sede en materia económica, especialmente en lo que toca a la regulación de la llamada asignación tributaria a favor de la Iglesia Católica. Casi simultáneamente se aireaba el caso de las profesoras de Religión de Almería y Málaga, a los que se suma-

ron al comenzar el curso escolar otros nuevos en las diócesis canarias. La crítica a la vigencia de unos Acuerdos, calificados pronto como insostenibles, se ve poderosamente reforzada. ¿Cómo es posible —se decía— que puestos de trabajo en la enseñanza pública, retribuidos con dinero público, puedan depender de una instancia extraña al Estado; aún más, incompatible con su índole aconfesional y laica? El hecho de que los motivos aducidos por la Jerarquía eclesiástica para la no renovación del contrato —situación matrimonial y comportamiento moral de las afectadas, etc.— perteneciesen, según los críticos, a lo que se considera ámbito de vida privada, indigna y enardece sus protestas. Una razón más y poderosa decían, para reclamar la denuncia de otro Acuerdo, el de Enseñanza y Asuntos Culturales, que esos sectores sociales y políticos aceptaron siempre con dificultad y cuya aplicación administrativa estuvo permanentemente en su punto de mira, dificultándola y obstaculizándola seriamente. El éxito popular de esta campaña informativa fue indudable.

Lo peor estaba, sin embargo, por llegar. Vendría con la Carta Pastoral sobre la paz de los Obispos de las Diócesis vascas hecha pública a finales de mayo del año 2002, en un momento en que se encontraba en avanzado estado de trámite parlamentario un proyecto de nueva ley de Partidos Políticos que posibilitaría la ilegalización de Herri-Batasuna en un inmediato futuro. Las reservas expresadas por los Obispos vascos sobre la conveniencia de esa medida legislativa son leídas e interpretadas por el Gobierno —y por la gran mayoría de los medios de comunicación social— como una manifiesta insensibilidad ante las exigencias de la lucha legal contra el terrorismo de ETA. Los términos que se usan para descalificar la Carta son de máxima dureza. La situación se torna muy delicada. El Ministro de Asuntos Exteriores llama al Nuncio de Su Santidad en España y, de nuevo, miembros del Gobierno critican abiertamente a la Conferencia Episcopal Española y a su Comité Ejecutivo, a pesar del hecho de que la Asamblea Plenaria había aprobado hacia pocos meses un programa de acción pastoral para los próximos cuatro años que preveía entre sus acciones prioritarias el estudio y la publicación de un amplio documento de orientación doctrinal y pastoral, donde se abordarían todos los aspectos del siniestro fenómeno del terrorismo etarra. El horizonte comienza a despejarse cuando la Comisión Permanente, reunida tres semanas después de la aparición de la citada Carta Pastoral, comunica su decisión de emprender de inmediato, como la primera de sus acciones prioritarias, la elaboración de dicho documento. La Instrucción Pastoral sobre la «Valoración moral del Terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias», aprobada con amplísima mayoría por la LXXIX Asamblea Plenaria en su reunión de 18-23 de noviembre de ese mismo año, cierra el proceso de clarificación. A partir de entonces ya no era intelectual y moralmente sostenible el reproche de que los Obispos españoles en su con-

junto, y en particular la Conferencia Episcopal Española, no hubiesen ejercido toda su responsabilidad magisterial respecto a una valoración moral del terrorismo, que contemplase todo su contexto, pasado y presente, inclusive el calificado por los Obispos como «nacionalismo totalitario». Sólo quedaron, luego, como voces críticas y aisladas las de algunos sectores del nacionalismo vasco y catalán.

Hasta aquí hemos repasado los momentos más relevantes de ese tenso «diario» en el que se convirtieron las relaciones entre Iglesia y Estado e Iglesia y sociedad en España en los dos últimos años. Otros aspectos, sin embargo, de un mayor y más claro significado ideológico han influido también en su desarrollo. Mencionamos escuetamente los principales: la discusión en torno al matrimonio y a la familia, los problemas del derecho a la vida y las cuestiones candentes de la bioética en proceso de constante movilidad por razón de los sucesivos planteamientos científicos. La irritación que en ciertos sectores produce la defensa incondicional que la Iglesia Católica hace de la vida humana, tanto en el orden de los fines como de los medios en estas cuestiones se está desvelando como un factor existencial y emocional de primer orden, que condiciona inevitablemente sus relaciones con los órganos de opinión, con grupos muy poderosos de la sociedad y con el Estado.

Se impone, pues, el somero análisis de lo acontecido, esclareciendo los términos éticos, jurídicos y teológicos que subyacen en el estado actual de la cuestión, lo cual nos permitirá enfocar metodológicamente con acierto la tarea de diseñar las líneas de una respuesta ética y teológicamente renovada al problema actual de las relaciones Iglesia y Estado en España. De su urgencia no es posible dudar a la vista de la gravedad de los hechos relatados y de sus efectos tan perturbadores y preocupantes en la conciencia colectiva de los españoles.

I.2. Rasgos más sobresalientes de la situación y sus interrogantes

Un examen ético y jurídico de la actualidad de las relaciones Iglesia y Estado hoy en España nos da como resultado los siguientes rasgos que trataremos de destacar y, a la vez, de reformular en forma de interrogantes para el presente y futuro no sólo de la propia Iglesia, sino también de toda la comunidad nacional, del pueblo y de la sociedad españolas. Señalo brevemente los que me parecen más sobresalientes:

a) La vigencia permanente de la multisecular vinculación de la conciencia popular con la Iglesia Católica o, si se prefiere usar una expresión más

sociológica, con el Catolicismo como forma global de comprensión de la propia historia y de, lo que es más importante, de su visión del mundo y de la vida. El tenor de la polémica nacional en torno a las responsabilidades de la Iglesia de cara al fenómeno del terrorismo etarra lo demuestra bien fehacientemente. A la Iglesia Católica y a sus Obispos se les han pedido cuentas públicamente, apelando no solamente a las exigencias genéricas derivadas de su misión moral y religiosa en consonancia con su propio mensaje evangélico, válidas para cualquier contexto cultural y político, sino que, además, se les ha recordado su responsabilidad histórica en la tarea de la formación de las raíces éticas y espirituales de la cultura común y su multiseccular contribución al nacimiento y consolidación de los lazos de toda índole que unen y conforman la realidad social y política de España y de sus pueblos desde hace casi dos milenios.

En esa reclamación pública se han dado cita y coincidido Gobierno, Partidos políticos, medios de comunicación social y voces procedentes de los más diversos ámbitos de la vida social española, incluidas altas instituciones del Estado y de la vida cultural y académica, sin que importase mucho el punto de vista personal desde donde se formulaba y expresaba la crítica se fuese creyente o no creyente. La radicalidad frecuente de la misma, de sus contenidos y de sus tonos, y el apasionamiento con que se expresaba, confirman —al menos *a sensu contrario*— la permanencia, íntimamente sentida, de ese vínculo singular que existe desde los orígenes de la sociedad y la nación española con la Iglesia Católica; vínculo que comporta consecuencias de carácter ciertamente «metajurídico», pero que resultaría cuando menos irrealista soslayar a la hora de perfilar cualquier proyecto nuevo de configuración justa de las relaciones entre la Iglesia y el Estado para la España de hoy y del futuro, adecuada a las circunstancias.

Al observador atento de la situación político-religiosa actual de España no se le escapa, sin embargo, la presencia de un segundo factor socio-cultural de creciente peso en los procesos psicológicos y sociológicos de formación de la opinión pública y de sus convicciones morales: la propuesta y difusión de un pensamiento laicista que se ofrece como *a)* alternativa teórica, *b)* contrapropuesta correctora de la actual regulación jurídica de las relaciones Iglesia y Estado; y *c)* como ideológicamente inspirador de una interpretación constitucional nueva.

b) Un segundo rasgo ético-jurídico configura la situación: una concepción del Estado, amplia y sistemáticamente propagada y sostenida por poderosos medios de comunicación social a la luz de la cual la religión no existe para el Estado, por considerarla resto de una historia agotada que remite a una fase pre-nacional o premoderna de la conciencia humana. Esta concepción ha conseguido

impregnar difusamente el ambiente general de la sociedad española desde la Universidad hasta la opinión vacilante de muchos católicos. Ha sido sobre todo la discusión sobre el sentido y la legitimidad de la vulgarmente conocida como clase de Religión, lo que ha sido aprovechado y utilizado principalmente, con habilidad dialéctica, para este fin por los círculos intelectuales y políticos que la defienden, con frutos populares innegables.

Su tesis central es bien sencilla, tanto en lo que se refiere a sus aspectos de teoría general del derecho, como a sus elementos históricos y constitucionales. En el Estado no hay lugar ni estructural ni funcional para lo religioso. El papel del Estado en este campo de la vida social ha de restringirse al reconocimiento del derecho a la libertad religiosa de sus ciudadanos en sentido estrictamente negativo como un asunto privado; en el mejor de los casos, con una efectividad reducida al ámbito de la familia y a otros posibles espacios sociales no regulados por él. Por otro lado se encontraría pendiente aún la plena superación de la tradicional confesionalidad del Estado español, impedida todavía según estos críticos por la aplicación de una deficiente hermenéutica a la interpretación de la Constitución Española de 1978, que por razones de coyuntura política habría estado más atenta a salvaguardar los nexos con el pasado concordatario que a abrir decididamente las puertas del futuro a un Estado consecuentemente laico.

Desde esta concepción rigurosamente devaluadora y marginadora de lo que la dimensión y ejercitación religiosa significan para la persona y la comunidad es obvio que no sólo no haya sitio para la religión en las instituciones típicas y específicas del Estado, sino tampoco en aquellas en que como la escuela, los centros sanitarios y de servicios sociales, el matrimonio y la familia, las entidades culturales, histórico-artísticas, etc. el Estado moderno interviene como protagonista activo y principal, aunque su lugar natural de nacimiento y el espacio propio de su desarrollo sea la sociedad civil. Estamos aquí ante un presupuesto teórico no demostrado ni admisible de la identificación socio-jurídica de «lo público» con «lo estatal», el resultado es la creciente absorción de «lo social» por «lo público» que alimenta la versión laicista del Estado. Y consiguientemente desde tal concepción el factor religioso debería quedar totalmente al margen de cualquier tipo de reconocimiento y promoción específicas que pudiera serle otorgado en paralelismo con esas otras actividades de la vida social a las que acabamos de aludir. Esta clarificación de conceptos es urgente:

1) Diferenciando la legítima y necesaria autonomía de campos y con ella la secularidad del Estado con respecto a la Iglesia, lo cual significa ni ignorar, despreciar o marginar la ejercitación religiosa de la existencia humana, o dejarla reducida a su estricta expresión individual (laicismo).

2) Diferenciación entre lo estatal y lo público. El Estado es el último responsable y garante pero no necesariamente origen, realizador, es decir iniciador o protagonista de todas las funciones necesarias, dinamizadoras y enriquecedoras de la vida social.

Sólo desde esa profesión teórica y política del Estado laicista se comprende el cuestionamiento del sistema vigente de Acuerdos entre España y la Santa Sede. De ahí a pedir su revisión o anulación no hay más que un paso. Paso que se ha dado ya, al menos en algunos de sus puntos actualmente más controvertidos. Sus efectos han alcanzado al propio Tribunal Constitucional a través de una consulta del Tribunal Superior de Justicia de la Comunidad Autónoma Canaria que pregunta por la constitucionalidad del régimen jurídico de los Profesores de Religión en las escuelas públicas y, consecuentemente, por la de los artículos del Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos culturales que le sirven de base. Y no faltan algunas voces extremistas que propugnan abiertamente la revisión de los Artículos XVI y XXVII de la Constitución que reconocen y explicitan positivamente el derecho a la libertad religiosa y el derecho de los padres a la formación religiosa y moral de sus hijos en la escuela.

El haber puesto en cuestión la validez del marco jurídico de las relaciones Iglesia y Estado, tal como fue diseñado acertadamente a través del proceso de reforma constitucional de la transición política española hace veinticinco años, se nos presenta pues como el tercer rasgo de la situación.

c) La discusión actual en torno a la interpretación constitucional del vigente régimen jurídico de las relaciones Iglesia y Estado en España.

De la información sensacionalista sobre los casos relatados y de su «lectura» política y cultural a la luz de una vulgarizada versión laicista de la teoría del Estado se tenía que llegar forzosamente al cuestionamiento del marco jurídico vigente de las relaciones Iglesia y Estado, al que se considera superado por los acontecimientos. Lo que habría representado una aceptable —o tolerable— solución de un problema histórico en momentos delicados del paso de un régimen político autoritario a la democracia, ya no sería sostenible ni explicable después de más de dos décadas de plena implantación social de la cultura democrática.

No obstante, las alternativas políticas y jurídicas que se presentan más frecuentemente en los medios de comunicación social y en los debates parlamentarios, no llegan hasta la exigencia de una revisión general de los Acuerdos firmados con la Santa Sede, y menos aún, a exigir una modificación formal del instrumento jurídico internacional en el que se enmarca el estatuto jurídico de la Iglesia Católi-

ca. Sí piden, en cambio, una revisión profunda de los de más incidencia en la presencia y actividad de la Iglesia en la sociedad: el Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales y el de Asuntos Económicos. Aunque no debe de olvidarse por notorio el hecho de que entre algunos de nuestros cultivadores del derecho eclesiástico y de las ciencias sociales y políticas se ha desplegado una campaña organizada de opinión pública a favor de esa interpretación radicalmente laicista de la Constitución y los Acuerdos que hemos señalado más arriba. En cualquier caso sí se constata una coincidencia de fondo —de teoría general del Estado y del derecho— y de forma —política y jurídica— entre todas estas tendencias: el de compartir una misma inspiración marginadora de lo religioso en la concepción del Estado y de apelar a una coherente —según ellos— interpretación de la Constitución que excluiría, por lo menos, la viabilidad constitucional del régimen jurídico de la clase de Religión y Moral Católica, así como el de la financiación de la Iglesia, tal como fueron diseñados por los Acuerdos vigentes.

EN SÍNTESIS. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en España están en un momento de vivísima actualidad. El debate en torno a este problema clásico de nuestra historia política y religiosa se ha reactivado en todos los foros de la opinión pública, llegando hasta el mismo Parlamento. Momento delicado, en el que no pueden faltar ni la serena ponderación histórica del problema ni la objetiva y renovada reflexión ética y teológica sobre los modos de resolverlo de acuerdo con los signos de los tiempos, mirando limpiamente al bien común de la sociedad española. Esos signos del tiempo humano y social la Iglesia los viene «leyendo» e «interpretando» en el último tercio del siglo xx a partir del Concilio Vaticano II.

II. UNA RESPUESTA RENOVADA ÉTICA Y TEOLÓGICAMENTE

El Concilio Vaticano II con su doctrina sobre el derecho a la libertad religiosa y la vida de la comunidad política ha significado un nuevo y audaz punto de partida para un enfoque extraordinariamente renovado de lo que ha sido la clásica concepción del derecho público eclesiástico sobre las relaciones Iglesia y Estado, tanto desde el punto de vista teórico como práctico; con repercusiones profundas no sólo en el pensamiento teológico y filosófico propio, sino también en el diálogo con las distintas filosofías y teorías generales del derecho y del Estado. La fecundidad intelectual de este encuentro histórico ha sido inusitada y sugerente al máximo, como se ha puesto de manifiesto en los debates de las últimas décadas en los más variados contextos: académicos, religiosos y políticos. De esa fuente doctrinal y espiritual, todavía fresca y fluyente, se pueden —y deben— extraer nuevos y decisivos impulsos intelectuales, políticos y pastorales para lograr la buena solución del problema en la España del siglo xxi.

II.1. El derecho a la libertad religiosa

En la Declaración «Dignitatis Humanae» sobre la libertad religiosa, el Concilio Vaticano II abría un capítulo en la doctrina social de la Iglesia y en la teología de tal novedad conceptual que llevó a algunos comentaristas y pensadores a calificarlo como ruptura con la doctrina tradicional católica, resaltando las posibles discrepancias con la enseñanza de los Papas más señeros del siglo XIX, Gregorio XVI y Pío IX, e, incluso, con el propio León XIII, el de las lúcidas aperturas magisteriales a la más variada problemática pastoral y social, surgida a finales del siglo XIX y en el umbral del siglo XX por efectos de la nueva sociedad industrial. Ni siquiera la propia aula conciliar llegó a substraerse a este debate de los expertos, tan de fondo histórico-teológico. Y, sin embargo, la Iglesia había nacido y se había configurado como comunidad de fe y de vida cristiana a lo largo de toda su historia, sin ruptura doctrinal alguna, en torno a dos principios: el de la libertad del acto de fe y el de la distinción funcional, competencial e institucional entre lo religioso y lo político aun cuando en la historia vivida hubieran prevalecido unos y otros acentos. Si a este supuesto fundamental en la constitución de la Iglesia se añadía además su tesis sobre la dignidad de la persona, inherente por naturaleza a todo ser humano, que la gracia de adopción fortalece, eleva y sublima hasta el límite del valor infinito, propio de cada hombre por su vocación de hijo de Dios, no podía formularse la concepción cristiana del orden político y de su aplicación a las relaciones Iglesia y Estado en el siglo del pleno desarrollo del Estado democrático de derecho a no ser en torno al quicio ético, jurídico y teológico de la libertad religiosa. El grado de identificación doctrinal con el principio de la libertad religiosa, a la que llega la Iglesia en la citada Declaración «Dignitatis Humanae», es sorprendente, puesto que no duda en afirmar que cuando se garantiza íntegramente el derecho a la libertad religiosa, la libertad de la Iglesia está a salvo; y que la libertad religiosa debe ser reconocida como derecho para todos los hombres y comunidades y sancionarse en el ordenamiento jurídico de tal modo que «si teniendo en cuenta las circunstancias peculiares de los pueblos, se concede a una comunidad religiosa un reconocimiento civil especial en el ordenamiento jurídico de la sociedad, es necesario que al mismo tiempo se reconozca y se respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas» (cfr. DH 6 y 13).

La garantía íntegra del derecho a la libertad religiosa depende naturalmente del concepto que se tenga de su fundamento y de sus contenidos. Para el Concilio se trata de un derecho anterior a toda positivización jurídica. Su razón de ser y sus elementos integrantes se explican por la dignidad misma de la persona humana en la que se funda, tal como se puede conocer no solamente por la Palabra de Dios revelada, sino también por la razón. El derecho a la libertad religiosa,

que le es naturalmente propia a la persona humana, implica constitutivamente «que todos los hombres deben estar libres de coacción, tanto por parte de personas particulares como de los grupos sociales y de cualquier poder humano, de modo que, en materia religiosa, ni se obligue a actuar a nadie contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella, pública o privadamente, sólo o asociado con otros, dentro de los debidos límites» (DH 2).

Es un derecho, pues, que ha de ser reconocido y tutelado eficazmente por el ordenamiento jurídico de la sociedad, «de forma que llegue a convertirse en un derecho civil» (DH 2). El Concilio, para calificar este derecho, emplea el adjetivo «civil» como sinónimo de «positivo», evitando expresamente entrar en la cuestión de las formas técnico-jurídicas posibles en orden a conseguir la garantía eficaz del derecho a la libertad religiosa dentro del ordenamiento jurídico. Ahora bien, al desarrollar los distintos aspectos de la responsabilidad político-jurídica del Estado en relación con sus contenidos concretos y con la forma procedimental, capaz de su tutela y promoción efectiva, se deja claramente entrever que se trata de un derecho fundamental. El derecho a la libertad religiosa ha de ser comprendido y tutelado, según la Declaración «Dignitatis Humanae», positivamente, en toda la plenitud de posibilidades individuales y sociales que encierra el ejercicio y práctica de la religión y, por consiguiente, *ha de ser promovido y favorecido al menos de forma legislativa y administrativamente igual o semejante a aquella con la que se trata a los demás derechos fundamentales, especialmente los sociales y culturales*. En su regulación sólo cabe un límite: el respeto al «justo orden público» (cfr. DH 2.3.4); categoría jurídico-política de no fácil definición doctrinal, ni de sencilla concreción práctica si se la extiende más allá de lo que exige una mínima conjugación de los derechos personales de todos, especialmente, los de carácter fundamental, de modo que se evite, al menos, un ejercicio privado y/o público que resulte lesivo para el otro (cfr. DH 6).

La concepción positiva del derecho a la libertad religiosa en su práctica individual, comunitaria e institucional, que abraza los campos tan vitales del matrimonio y de la familia, la educación, la formación de la opinión pública, el cultivo del patrimonio cultural y artístico de los pueblos y, no en último lugar, el servicio a los más necesitados, se manifiesta especialmente fecunda desde el punto de vista ético cuando por su coherente ejercicio despeja el camino de la búsqueda de la verdad a las personas y a las comunidades, al facilitar espacio social para formular las preguntas primeras sobre el sentido y destino último del hombre, de los pueblos y de toda la humanidad, y para vivir de acuerdo con las respuestas halladas. El Concilio subraya, frente a todo relativismo moral y religioso, la responsabilidad de la conciencia personal y colectiva de procurar el conocimiento verdadero de

todo aquello que se refiere a Dios, a su Iglesia, y al bien ético del hombre, llamando la atención de que *es en ese campo «prejurídico» del cultivo de la conciencia moral y religiosa donde tiene lugar la mejor siembra de los bienes de la justicia y de la paz*, que siempre «dimanan de la fidelidad de los hombres a Dios y a su santa voluntad» (DH 6). La democracia sólo se mantiene viva y fecunda cuando defiende y cultiva aquellos valores y fundamentos en los que se apoya la justicia, anterior a la ley, donde arraiga el derecho como forma de respetar al prójimo, que luego se articula en el orden jurídico. ¿Cómo podría perdurar un orden constitucional y una paz pública si se separa el derecho de la justicia, la moral pública de su actuación personal, la enseñanza de la estética de la belleza que la sostiene y la enseñanza de la verdad religiosa de la fe que la funda? Sin el cultivo de los fundamentos antropológicos y morales del Estado y de la sociedad, aquel terminará convirtiéndose en Estado-policía, y ésta dejará de ser real comunidad en convivencia y solidaridad, para convertirse en un mero espacio de choque de interés y mera defensa de derechos enfrentados.

En virtud de la misma exigencia ética que se deriva de la dignidad de la persona, incompatible con cualquier coacción de la conciencia, es manifiesto que «el derecho a esta inmunidad permanece aún en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella; y no se puede impedir su ejercicio, siempre que se respete el justo orden público» (DH 2). Lo que no debilita, antes al contrario, la afirmación de la importancia decisiva de una regulación positiva del derecho a la libertad religiosa para posibilitar ese clima moral y espiritual «prejurídico», imprescindible para una constitución y desarrollo de la comunidad política digna del hombre, respetuosa de sus derechos fundamentales, justa y solidaria, en la que se promueven su cumplimiento integral y todas las demás condiciones que reclama el bien común (cfr. DH 6).

II. 2. La Vida de la comunidad Política

En este marco del cultivo de las raíces y contenidos éticos de la comunidad política es donde se plantea también la forma renovada con la que el Concilio Vaticano II completa su doctrina sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, preferentemente desde el punto de vista eclesiológico. A la clásica preocupación por la recta relación entre las dos potestades, espiritual y temporal, y las dos sociedades perfectas, la eclesiástica y la política, que había centrado la atención de canonistas y teólogos desde el Decreto Gelasiano hasta bien entrado el siglo xx, sucede la toma de conciencia conciliar de que las responsabilidades y deberes de la Iglesia hacia el Estado no se agotan en la mera afirmación y realización formal-jurí-

dica frente a éste y viceversa, al lado de la necesaria cooperación institucional, sino que determinan también ese mundo de relaciones sociales y culturales en el que vive y del que se alimenta la compleja y dinámica realidad sociológica subyacente al Estado moderno, que el Concilio capta bajo la categoría de «comunidad política». Ya la sola elección de esta expresión para titular el Capítulo IV de la segunda parte de la Constitución Pastoral «Gaudium et Spes» indica el cambio de perspectiva histórica y de hermenéutica jurídica con que opera el Concilio Vaticano II al afrontar la nueva problemática de las relaciones Iglesia y Estado. Algún insigne comentarista, el P. O. von Nell-Breuning, echará de menos que en esta superación temática y metodológica de las clásicas posiciones de la doctrina social de la Iglesia en esta materia no se incluyese también la figura histórica del Estado nacional y el supuesto dogmático de su soberanía jurídica, al no atreverse el Concilio a situar el tratamiento de la vida de la comunidad política en el horizonte de su realización mundial y universal como familia humana. Júzguese y valórese lo acertado de esta observación como se estime más científicamente oportuno, lo cierto es que no invalida la perspectiva ética y teológica con la que la doctrina conciliar se acerca al problema; sobre todo, si no se olvida que el hecho sociológico, indiscutible, del nuevo fenómeno de la comunidad política surge de la realización del Estado democrático de derecho como modelo válido en cualquier parte del mundo: imbricado en una red de intensiva intercomunicación y participación social de sus ciudadanos sean cuales sean sus fronteras y magnitudes demográficas y geográficas. Este es «der Sitz im Leben» en el que se sitúan la doctrina del Concilio y el pensamiento eclesiológico postconciliar cuando se disponen a fijar de nuevo los criterios de la configuración de las relaciones de la Iglesia con el Estado.

Al determinar el sujeto de esas nuevas y complejas relaciones, el Concilio distinguirá entre la Iglesia como tal, representada por sus Pastores, y entre los fieles miembros de la misma. Y a la hora de concretar su contenido y significado, acentuará la misión de impregnar todos los aspectos de la vida social y política con la verdad y la vida del Evangelio como una obligación de todos. Con una diferencia esencial, sin embargo: para los laicos se trata de una responsabilidad directa y propia de su vocación específica dentro de la Iglesia que no puede ser ni suplantada ni cercenada por sus Pastores; para éstos significa el deber de predicar, anunciar y enseñar el Evangelio con todas sus implicaciones temporales. A los Obispos y Presbíteros les incumbe como grave obligación pastoral alentar a toda la comunidad cristiana y procurar la formación de su conciencia social, aunque sirviéndose exclusivamente de «los caminos y medios propios del Evangelio, que en muchas ocasiones difieren de los medios de la ciudad terrena». Sólo se prevé una hipótesis que les legitime y obligue a emitir directamente «un juicio moral también sobre cosas que afecten al orden político»: «cuando lo exijan los derechos fundamentales

de la persona o la salvación de las almas, aplicando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones» (GS 76).

La vía abierta por la concepción positiva del derecho a la libertad religiosa para una renovada configuración de las relaciones de la Iglesia con el Estado, éticamente sólida y socialmente fecunda, se amplía y enriquece, pues, extraordinariamente, con contenidos concretos de compromisos con el bien del hombre y de la sociedad a través de la doctrina sobre su presencia activa y responsable en el interior de la comunidad política. ¿Cómo negar que de la conjugación sistemática de ambas perspectivas doctrinales se puede extraer una respuesta ética y teológica renovada para el planteamiento actual de las relaciones Iglesia y Estado en España que responda con verdad a los signos de los tiempos?

II. 3. Su aplicación al problema actual de las relaciones Iglesia y Estado en España, en especial a su régimen jurídico

El planteamiento global de las relaciones Iglesia y Estado viene determinado actualmente entro nosotros, como ha ocurrido con otros aspectos importantes de la vida nacional, por la forma en que discurrieron y se regularon sociológica y jurídicamente esas relaciones en los primeros años de «la transición política». Los datos más relevantes de ese proceso podrían resumirse del siguiente modo: la Iglesia y sus fieles intervienen y cooperan activamente por la vía de la participación ciudadana en el debate cultural y político que prepara y encauza el cambio constitucional, sobre el trasfondo de la reconciliación nacional que los católicos impulsados por las directrices del Concilio Vaticano II sostienen y animan noble y generosamente. Por su parte la nueva ordenación jurídica del lugar de la Iglesia en la sociedad y en la comunidad política se define en el texto de la Constitución de 1978 (cfr. especialmente artículos 16 y 27) con respeto cuidadoso. La presiden los principios de libertad religiosa y de una objetiva y justa cooperación del Estado con la Iglesia, atendiendo no sólo a la realidad histórica de la tradición sino también y sobre todo al presente religioso de la sociedad española.

La ordenación básica de su estatuto jurídico va a discurrir, consiguientemente, por el cauce bilateral de la negociación y aprobación de Acuerdos con la Santa Sede, en conformidad con la condición de persona jurídica de derecho internacional, propia de la Iglesia Católica. La inspiración vendrá claramente de los mismos principios que conforman los correspondientes preceptos constitucionales. Más aún, la influencia de la doctrina conciliar resultó decisiva al respecto. Es fácil

comprobar que el acierto histórico, por tantas razones notorio y singular, en el modo de tratar y resolver los problemas de la transición política tuvo mucho que ver con la renovación conciliar de la doctrina y de la vida de la Iglesia. La evolución ulterior de estas relaciones, y de los términos en los que se planteó, no pusieron en cuestión los principios históricos y constitucionales que las impregnaron hasta los años noventa. El posterior desarrollo normativo y su tratamiento administrativo experimentarían en esta primera fase los normales episodios en todo proceso de trasladar a la historia cotidiana de la sociedad normas y principios generales de moral y de derecho.

Las primeras dificultades serias se presentarían con la reforma del sistema educativo y el modo unilateral de plantear el desarrollo de las fórmulas previstas para la financiación de la Iglesia en el Acuerdo sobre Asuntos Económicos. Los argumentos oficiales de carácter técnico-jurídico que se barajaron entonces para justificar la imposición unilateral de estas medidas, pronto fueron acompañados por el despliegue de la teoría política y jurídica de la interpretación laicista de la Constitución a la que nos referimos al comienzo de esta exposición. Se apuntaba, como hemos visto, a lo que se define, bajo el pretexto de anacronismo cultural, como una insostenible interpretación de los mismos principios constitucionales. La esencia de la argumentación empleada yacía escondida, sin embargo, en la concepción restrictiva o puramente negativa de la libertad religiosa, combinada con una teoría intervencionista del Estado que no se detenía en los linderos clásicos de la justicia socio-económica, sino que se adentraba sin vacilar en los campos de la cultura, del arte, de la educación, etc., que son tratados con generosas formas de protección y promoción, justificadas como «subsidiarias», pero que no dejan de condicionar poderosamente la libertad de iniciativa y la responsabilidad de los ciudadanos.

En definitiva, se defienden y desarrollan con todas sus consecuencias prácticas las categorías del Estado Social y el Estado Cultural de Derecho —«Sozial-Staat» y «Kultur-Staat»—, *pero sin aplicarlas a la facilitación del ejercicio del derecho a la libertad religiosa en la vida de la comunidad política*. La práctica de ésta es remitida a la esfera privada y permitida como expresión social siempre que no pretenda ningún apoyo y promoción positiva por parte del Estado y de sus organismos. Es decir: no hay lugar para la presencia propia de la Iglesia en la escuela a través de una educación religiosa y moral académicamente digna, sobre todo en la escuela estatal o pública; se ha de eliminar todo apoyo y subvención pública a su financiación; el ejercicio de la caridad y el servicio a los más necesitados ha de acomodarlos a los modelos establecidos por la Administración Pública y a sus exigencias organizativas. Finalmente, el tratamiento informativo de la Iglesia Católica y de la religión en general en los Medios de Comunicación y en la calle carecerá de toda tutela política y jurídica, digna de tal nombre.

Ante esta situación, tan peligrosa para el bien común, agravada por un deterioro progresivo de la moral pública, urge articular en el debate político y jurídico la respuesta ética y teológicamente renovada del Concilio Vaticano II. Vistos los bienintencionados intentos de rectificar el curso seguido en la década de los noventa a través de una favorable legislación y acción de Gobierno, estimamos que lo más actual es traer la respuesta conciliar a una memoria colectiva nueva, presentarla en toda su riqueza conceptual y existencial y descubrir a las nuevas generaciones todas sus potencialidades éticas y teológicas. Estas orientaciones conciliares no responden sólo a la autocomprensión interna y particular de la Iglesia Católica, sino que recogen lo más granado de la conciencia histórica a la hora de pensar los fundamentos, necesidades y derechos tanto de la persona como de la comunidad, situadas y defendidas frente a dos abismos: el individualismo y el estatismo. Una democracia sólo está realmente defendida y consolidada cuando afirmando al individuo le comprende como prójimo y lo construye en comunidad solidaria, articulando las propuestas e ideales de ésta mediante los grupos e instancias intermedias. Éstos por su parte apoyan al Estado a la vez que defienden a los individuos frente a él, para que no queden como dispersos granos de arena frente a un gigante.

Así serán posible y factible una comprensión adecuada del régimen jurídico de las relaciones Iglesia y Estado, alumbrado por la doctrina conciliar, y su estima, de modo que se facilitarían por igual su mantenimiento frente a los riesgos de las interpretaciones ideológicas de moda y su desarrollo fecundo en el futuro.