

## **LO QUE UNE Y LO QUE SEPARA**

# **A PROPÓSITO DE LAS RELACIONES DE LA IGLESIA Y EL ESTADO EN EUROPA**

Por el Académico de Número

Emmo. y Rvdmo. Sr. D. Antonio María Rouco Varela\*

### **I. INTRODUCCIÓN: ESTADO DE LA CUESTIÓN**

Toda reflexión sobre las relaciones entre Estado e Iglesia en la Europa de comienzos del siglo XXI debe partir de tres hechos distintos e históricamente nuevos. Se los encuentra respectivamente en la forma jurídica, sociológica y teológica en que se presenta la realidad europea actual de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Bien entendido que una correcta concepción formal de la teología incluye la reflexión filosófica.

En primer lugar, ha de tenerse en cuenta un hecho altamente significativo desde el punto de vista de la configuración jurídica del Estado: junto a cada uno de los Estados europeos que determinaron el panorama geopolítico tradicional de Europa hasta el final de la segunda guerra mundial, ha aparecido ahora la Unión Europea, con una personalidad jurídica y política propia que no puede reducirse a una simple variante del derecho internacional. En las relaciones Estado-Iglesia en la Europa actual, un aspecto cada vez más importante por su significación práctica es el que tiene que ver con la producción de normas y con la actividad política de las decisivas instancias de la Unión Europea, sobre todo de la Comisión Europea y del Parlamento Europeo, cuyas directivas y recomendaciones intervienen cada vez con más profundidad en aquellos ámbitos de la vida de las personas y de la sociedad en los que la Iglesia tiene que desempeñar y cumplir su misión pastoral. Esto se refiere por ejemplo al ejercicio del derecho fundamental

---

\* Versión española de la conferencia del autor en Düsseldorf el 30 de enero de 2009, *Verbindendes und Trennendes – zum Verhältnis von Staat und Kirche in Europa*, reelaborada por él.

de libertad religiosa, así como a todas las cuestiones éticas que afectan a la dignidad de la persona y al bien común de la sociedad.

Segundo. Debe señalarse también un cambio no menos significativo en la realidad social de Europa, que tuvo lugar sobre todo en el último tercio del siglo pasado. A las confesiones cristianas, a las que hasta hace pocos decenios pertenecía la casi totalidad de los europeos —con la conocida excepción de los círculos laicistas surgidos a raíz de la Ilustración en todos los Estados europeos— han venido a sumarse religiones no cristianas con un número cada vez mayor de miembros, que para el atento observador del acontecer postmoderno en la sociedad, en la política y hasta en la cultura europeas de comienzos del nuevo siglo tienen que parecerle como una expresión social de un proceso socio-religioso innegable que puede conducir a un cierto pluralismo religioso, si no, incluso, a un pronunciado dualismo. Sólo la dimensión numérica de la población musulmana en casi todas las naciones europeas del este y del oeste, del norte y del sur, hace suponer con una seguridad histórica muy firme que la segunda de las hipótesis, la del dualismo religioso, terminará por imponerse cultural y jurídico-políticamente.

Tercero. Un cambio en la historia de las ideas, visible y perceptible sobre todo en el último decenio, se produjo en la teoría y forma de la concepción del Estado, penetrando en círculos influyentes del mundo de la cultura y de los medios de comunicación, y también en la política y en la sociedad, debido a un sorprendente retorno intelectual y cultural del laicismo político. ¿Quién hubiera pensado en la Europa de la postguerra, después de las malas experiencias con el puro positivismo jurídico y después de la caída más tarde del muro de Berlín y del total hundimiento del régimen soviético, que tal valoración negativa de la religión, desde la concepción teórica y práctica del Estado, iba a poder lograr tantos éxitos culturales, políticos y hasta jurídicos? De nuevo la discusión científica y sociopolítica en torno a una sólida fundamentación de los derechos humanos se hace actualidad de un modo que nos recuerda muy vivamente la Europa del primer tercio del siglo XX. Con llamativa tenacidad, repite Benedicto XVI que, a la hora de afrontar espiritual e intelectualmente los graves y candentes problemas de la actualidad en la Iglesia y en el mundo, urge volver de nuevo al derecho natural. Lo que incluye evidentemente buscar la configuración apropiada de las relaciones entre la política y la religión, es decir, entre el Estado y la Iglesia en la Europa de hoy.

En su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz del 1 de enero de 2008 sobre «La familia humana, comunidad de paz», subraya el Papa una tesis acreditada de la filosofía jusnaturalista: «...las normas existen; pero para conseguir que sean verdaderamente eficaces *es preciso remontarse a la norma moral natural como base de la norma jurídica*, de lo contrario ésta queda a merced de consensos frágiles y provisionales». Y añade: «El conocimiento de la norma moral natural no es imposible para el hombre que entra en sí mismo y, situándose frente a su

propio destino, se interroga sobre la lógica interna de las inclinaciones más profundas que hay en su ser» (nº 12 y 13). El mensaje para este año, en el que se advierte con palabras apremiantes que la paz del mundo depende de la lucha contra la pobreza, arranca de la constatación ético-social de que «cualquier forma de pobreza no asumida libremente tiene su raíz en la falta de respeto por la dignidad trascendente de la persona humana. Cuando no se considera al hombre en su vocación integral y no se respetan las exigencias de una verdadera “ecología humana”, se desencadenan también dinámicas perversas de pobreza, como se pone claramente de manifiesto en algunos aspectos», que el Papa concreta a continuación (nº 2). En esta «ecología humana» mencionada por el Santo Padre, encontramos hermosamente formulada una inequívoca alusión a la necesidad histórica y existencial de edificar de nuevo el ordenamiento jurídico a escala mundial sobre los fundamentos morales de la ley natural.

## **II. EL TRASFONDO HISTÓRICO-ESPIRITUAL**

Para comprender correctamente la problemática actual de las relaciones entre Iglesia y Estado en Europa, ayudará extraordinariamente un conocimiento, aunque sea esquemático, de su trasfondo histórico-espiritual. El limitado tiempo de una conferencia obliga a ceñirse a aquellos momentos de su desarrollo jurídico, socio-político y religioso que sean especialmente significativos para una comprensión adecuada del problema, visto desde la actual situación europea.

1. Europa nunca fue, y tampoco lo es hoy, un concepto geográfico claramente delimitado. A lo largo de la historia aparece más bien como un concepto cultural, como acentuó siempre Juan Pablo II y lo hizo también Benedicto XVI, tanto en sus años de actividad académica de profesor y de Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, como ahora de Pastor supremo de la Iglesia. La denominación y la realidad cultural “Europa” emergen y maduran sociológica, política y eclesialmente cada vez con mayor claridad en Occidente y Oriente a partir del nacimiento histórico del imperio carolingio, determinando decisivamente el destino del continente europeo después en el segundo milenio de nuestra era cristiana, hasta hoy mismo. Esta creación cultural, que es la Europa del segundo milenio cristiano, inicia su recorrido histórico bajo los augurios políticos y jurídicos de la idea del imperio transformada cristianamente. Ello ocurre tanto en su mitad occidental, bajo la figura institucional del Sacro Romano Imperio de la Nación Alemana, como en su parte oriental, en la cual el antiguo imperio pagano de los romanos, sin interrupción histórica alguna desde la conversión de sus emperadores al cristianismo en el siglo cuarto, se concibe también políticamente como una unidad político-jurídica animada por la fe en el Señor Jesucristo, el “Pantokrator”. La sociedad, la cultura, la política y el derecho de toda la Edad Media euro-

pea —en ambos imperios— se encuentran entrelazadas tan profunda e íntimamente en su interior con la fe cristiana y, en sus expresiones visibles, con la Iglesia que, lo mismo en el lenguaje popular que en el oficial, la palabra “Europa”, a la hora de designar el espacio europeo, pudo ser ampliamente reemplazada hasta bien avanzado el siglo XIV por los términos “Cristiandad” y “Universidad o República cristiana”.

2. En el Occidente de los primeros ocho siglos de historia cristiana, la idea del imperio, concretada en la praxis y la doctrina política usual, ejerció un influjo determinante. En su obra clásica *Kirche und Staat im frühen Christentum (Iglesia y Estado en el temprano Cristianismo)*<sup>1</sup>, Hugo Rahner caracteriza este tiempo como el de la lucha político-eclesial por la “libertad en la Iglesia de Occidente”. Su protagonista principal: el Papa desde Roma, frente al Emperador en Constantinopla, la nueva capital del Imperio. Más tarde, cuando se fue articulando la versión cristiana del Imperio Romano de Occidente, estuvo siempre fuera de duda que el Papa era “la Cabeza espiritual” de la cristiandad y, consecuentemente, el único portador del poder supremo *in spiritualibus* —en la esfera espiritual—, que no tenía ni reconocía a nadie superior a él. Igualmente era claro para todos el derecho del emperador a considerarse titular político último del poder supremo *in temporalibus* —en la esfera temporal—. Si bien en el mundo de la Alta Edad Media se reconocía generalmente la dimensión moral inherente al ejercicio del poder político, nadie sostenía en serio, incluso en los momentos más encendidos de las disputas entre el Papa y el Emperador, la tesis de una *potestas directa in temporalibus* del que era la indiscutible cabeza espiritual de la cristiandad —de la *Universitas publica cristiana*— el Papa, aunque sí de un “poder indirecto” *ratione peccati*. Por lo demás, cuando en la interpretación de las respectivas competencias, ante situaciones especialmente graves, se debatió sobre cuál debería ser el derecho a aplicar en los casos discutidos, si el *jus canonicum* o el *jus civile*, se buscó un instrumento jurídico apropiado para lograr el mutuo entendimiento: el acuerdo. El Concordato de Worms de 1122 ofrece para aquella época de las relaciones entre Iglesia y Estado un ejemplo paradigmático de este procedimiento político-religioso, que iba a valer también para su futuro. La doctrina que entonces subyacía a la relación compleja, y en parte cargada de conflictos, entre ambas cabezas de la cristiandad occidental, se encontraba ya concentrada en la famosa formulación de la carta del Papa Gelasio al Emperador Anastasio de Bizancio del año 494, válida en su fondo para todos los tiempos: “*Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem*” (“Dos son, Emperador Augusto, por los que principalmente es regido este mundo: la autori-

---

<sup>1</sup> Hugo Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, Munich 1961, p. 21 y ss.

dad sagrada de los obispos y la potestad real. En lo cual tanto más oneroso es el peso de los sacerdotes, cuanto también habrán de dar cuenta ante el tribunal de Dios por los mismos reyes de los hombres”)<sup>2</sup>.

3. De modo distinto transcurrió el desarrollo político-ecclesial del Imperio Bizantino antes y después de la constitución jurídica del Imperio de Carlomagno. La simultaneidad en la misma capital, Constantinopla —“la segunda Roma”—, de la sede del emperador, con su corte, y de la sede del patriarca coadyuvó a que se estableciese, al menos fácticamente, una supremacía del emperador también en los asuntos eclesiásticos. Supremacía que se pone en práctica cada vez más intensa y ampliamente ya antes del cisma del patriarca Miguel Cerulario en el año 1054, pero sobre todo después, hasta la caída de Constantinopla del año 1454 en manos turcas. Sin embargo, esta relación fáctica de dependencia, favorecida sutilmente por el derecho eclesiástico del Estado, no fue obstáculo insalvable para que la Iglesia de Oriente, aun después de la separación de Roma, pudiera conservar fielmente su naturaleza espiritual, la estructura sacramental y el oficio episcopal transmitido por la consagración sacerdotal del Sacramento del Orden.

4. La Cristiandad, base espiritual y cultural y, en buena medida, también base jurídico-constitucional indiscutible de la unidad política de la Europa de la Edad Media, se desintegró primero en su parte oriental hasta la completa desfiguración histórica a causa de la victoria definitiva del Imperio Otomano. El nacimiento histórico de Rusia, incluso en la época del mayor esplendor zarista, con la implantación del patriarcado de Moscú sobre la firme base política del derecho estatal eclesiástico, no pudo jamás compensar adecuadamente esta pérdida. La Cristiandad occidental, a pesar de que alcanzó su culminación al final del siglo XV —por tanto, en el mismo tiempo de la caída de Constantinopla—, tanto desde el punto de vista territorial como desde la perspectiva de la política de seguridad, merced a la conquista del Reino de Granada por Fernando e Isabel, los Reyes Católicos de la España unificada, se precipitó también pronto, a comienzos del siglo XVI, a causa de la llamada Reforma Protestante, en una crisis religiosa y espiritual de incalculables dimensiones que amenazó a la Iglesia y al Imperio muy gravemente. Ya no pudieron recuperarse más.

El mundo político de los estados nacionales comienza entonces a extenderse de un modo imparable sobre toda la Europa occidental y, cuando Napoleón intentó adueñarse militar y políticamente del viejo Imperio y repristinarlo a su gusto aunque sin éxito al fin, el *Sacrum Imperium Romanum Germanicum* era sólo una sombra de sí mismo. Desapareció la Cristiandad y, con ella, a la vez, el último resto jurídico y simbólico-político de la unidad institucional de la Europa ver-

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 256-257.

tebrada por el cristianismo. Detrás quedaban una política eclesíastica y un derecho público eclesíastico que dieron lugar a un sistema de relaciones entre la Iglesia y los nuevos estados nacionales conocido en los países católicos europeos como “regalismo”, con las variantes del Galicanismo en Francia y del Josefinismo en Austria. Una especie de “Iglesia de Estado” dominó la praxis y la doctrina regalística de las relaciones entre Estado e Iglesia en la Europa del “Viejo Régimen”, aunque no sin la tenaz resistencia de la Santa Sede. Con todo, el Regalismo católico no fue nunca tan lejos que llegara a atribuir al Rey un *summum episcopatum*, convirtiendo la Iglesia en una “Iglesia estatal” —en el sentido constitucional del término—, y mucho menos a tomarse la libertad del conocido adagio del duque de Clever: *Dux Cliviae est Papa in territorio suo* —“el duque de Clever es Papa en su territorio”—, como había sido el caso prácticamente de todos los países de la Reforma Protestante.

5. Al iniciarse el siglo XIX, el trasfondo histórico-espiritual del problema “Estado e Iglesia” en Europa cambió radicalmente. Un cambio que hizo época. De las convulsiones políticas y jurídicas que trajo consigo “la Revolución” salieron triunfantes dos ideas que desarrollarán un extraordinario dinamismo histórico: la idea del Estado nacional y la idea de un Estado (o sistema político) independiente de toda referencia religiosa, es decir, la idea del Estado laicista. El curso victorioso del “Estado nacional” se mantiene inatacado hasta la catástrofe europea de la Segunda Guerra Mundial. Sólo cuando de las ruinas materiales y espirituales dejadas por esos terribles años resurgió con nueva energía política la idea de Europa, nunca olvidada del todo, pudieron darse los primeros verdaderos pasos en dirección a una unidad política y constitucional de Europa en los países libres de Occidente; por cierto, bajo auspicios cristianos. Sí, los frutos han madurado visiblemente, aunque no del todo.

En cambio, el Estado laicista había tomado su rumbo no sin oscilaciones, tanto desde el punto de vista jurídico como político. En la versión del liberalismo moderado no se fue más allá de la afirmación del principio político-jurídico de la soberanía del Estado sobre la Iglesia, aunque sí se procedió a una cada vez más amplia estatalización del matrimonio, de la escuela y de los servicios sociales. En su versión radical, tal como se presentó en la Francia del paso del XIX al XX —el tiempo de la Tercera República—, el liberalismo intentó excluir por completo de la vida pública la presencia y la actividad de la Iglesia, hasta desposeer de toda significación jurídica civil a su interna constitución canónica. La consecuencia de ello: la libertad de la Iglesia quedó reducida a ese *mínimum* del puro poder existir. La forma más radical del laicismo político contemporáneo se encuentra realizada, sin embargo, en los Estados totalitarios de cuño comunista-soviético y nacional-socialista. Inspirados por el ateísmo, no vacilaron en desencadenar la persecución religiosa, programada y dirigida principalmente —si no exclusivamente— contra la Iglesia Católica. Esta situación se prolongó con distintos grados de intensidad en

los países comunistas del centro y del Este de Europa hasta la caída del muro de Berlín, en el año 1989.

6. La Iglesia tomó pronto posición respecto al nuevo panorama político, marcado por el moderno liberalismo europeo. Desde finales del siglo XVIII lo hará, primero, a través de una eclesiología y de una nueva rama de la ciencia del Derecho Canónico, el *Jus Publicum Ecclesiasticum*, que incorpora a su reflexión científica la teoría jusnaturalista del racionalismo ilustrado sobre la sociedad, si bien reelaborándola teológicamente desde una acentuada perspectiva apologética al servicio de “la política” eclesiástica. Luego lo hará en la praxis concreta de las relaciones entre Iglesia y Estado, teniendo en cuenta el tratamiento jurídico de esta materia por el derecho eclesiástico del Estado y la discusión sobre la comprensión de lo que significan los derechos de la persona frente al llamado derecho de la verdad. Sobre todo, se acepta el principio de tolerancia en el momento de la regulación efectiva de las relaciones con los nuevos Estados, bien por la vía unilateral de su legislación en materia eclesiástica —cuando no dejaban otra opción—, bien por el camino bilateral de una nueva política concordataria.

Después de la Primera Guerra Mundial, con anterioridad a la conclusión de los «Pactos de Letrán» en el año 1929 y a la consiguiente creación del nuevo Estado de la Ciudad del Vaticano, se abrió una época de nuevos concordatos en el contexto del derecho internacional, en cuya interpretación teórico-jurídica operaba todavía, sin embargo, la tesis política de la supremacía del Estado sobre la Iglesia, aunque no se expresase y defendiese abiertamente. La idea de la libertad religiosa entendida positivamente ya no podía ser obviada por aquella cultura jurídica que, fuese en la forma que fuese, se afirmaba como democrática. Los concordatos firmados con varios de los Estados federados (*Länder*) alemanes en el marco jurídico de la constitución republicana de Weimar se convirtieron en el ejemplo paradigmático para la historia moderna del derecho concordatario. En los círculos científicos de la canonística de entonces pudo hablarse de «una nueva era de los concordatos»<sup>3</sup>.

7. Un punto de intersección decisivo en esta historia moderna del retorno del laicismo se produce con la Segunda Guerra Mundial y la subsiguiente e inmediata división de Europa en dos grandes bloques políticos: la Europa libre y la comunista. La Europa de los países libres y democráticos se desarrolló constitucionalmente dentro del contexto político-jurídico de la “Carta de las Naciones Unidas” y su “Declaración universal de los derechos humanos”, sentidos y valorados como vinculantes. La incompatibilidad del laicismo con la nueva doctrina del derecho poli-

---

<sup>3</sup> Laureano Pérez Mier, *Iglesia y Estado Nuevo. Los Concordatos ante el moderno derecho público*, Madrid 1940, pp. 115-136.

tico y del derecho internacional, que subyacía a la fundación de la ONU, era tan manifiesta, lo mismo desde el punto de vista histórico y práctico-existencial que desde las exigencias de la lógica jurídica, que no sólo se hizo insoportable el laicismo radical, sino también una concepción del Estado pensada y llevada a la práctica restrictivamente en materia de libertad religiosa. Entre tanto, en el Este europeo, en el que la Unión Soviética impuso por la fuerza su modelo de Estado totalitario comunista, no se tenían reparos en proceder a la persecución abierta de los cristianos y de la Iglesia. No puede extrañar por ello que en aquellos años cincuenta y sesenta del pasado siglo en la Europa del bienestar económico pudiera hablarse con buenos argumentos académicos, culturales y social-políticos de un retorno del derecho natural, aunque se tratase en versiones filosóficas y teológicas muy variadas y distintas. No obstante, es obligado reconocer que no se logró una recepción del derecho natural admitida por todos como base teórica del Estado social y democrático de derecho. De hecho, la doctrina positivista del derecho y del Estado, tanto en su modelo formal-jurídico como en su concepción sociológica, influyó y prevaleció cada vez más abiertamente en el debate político, social y científico del último tercio del siglo pasado. Se pasó, como consecuencia de ello, de un retorno no logrado del todo del derecho natural en los decenios de la construcción libre, social y jurídico-democrática de Europa después de la Segunda Guerra Mundial, a un vigoroso intento de una vuelta del laicismo —e incluso, de nuevo, bajo formas radicales— a la vida social y política de Europa al comenzar el siglo XXI.

¿Cómo abordó la Iglesia Católica sus relaciones con el Estado en este periodo contemporáneo de la actual Europa, tan profundamente agitado en lo temporal y en lo espiritual? Una respuesta a esta pregunta, bien fundamentada histórico-espiritualmente, necesita de una clara iluminación teológica de lo que fue y significó ese trasfondo metodológicamente histórico. Más todavía: es imprescindible conocer su realidad o “alma” teológica, al menos en algunos de sus principales rasgos. No hay que olvidar que se trata de resaltar “lo que une y lo que separa” entre la Iglesia y el Estado en la Europa de hoy.

### **III. EL TRASFONDO TEOLÓGICO**

1. La forma histórico-espiritual con la que la Iglesia Católica responde a la aparición y a la consolidación política y cultural de la idea del Estado liberal laicista en el curso del siglo XIX —hasta bastante avanzada la primera mitad del siglo XX—, se caracteriza no sólo por la canonística y la eclesiología preocupadas apologeticamente por la confrontación científica con la doctrina de la Ilustración racionalista sobre la sociedad, el Estado y el derecho, sino también por otras corrientes teológicas y espirituales cuyas repercusiones en los ámbitos más externos de su relación con el Estado y hasta con la sociedad pudieron pasar desapercibidas, pero

que incidieron, sin duda alguna, claramente en los aspectos más decisivos de su vida interna: los espirituales, sacramentales, pastorales y apostólicos. Es inexcusable citar en primerísimo lugar a la Escuela Católica de Tubinga y destacar entre sus más ilustres maestros a Johann Adam Möhler, con sus dos obras ya clásicas: *Die Einheit in der Kirche (La unidad en la Iglesia)* y *Symbolik (Simbólica)*<sup>4</sup>. Con ellas se abre un camino teológico y eclesial que a través principalmente, aunque no exclusivamente, del Colegio Romano —más tarde, Universidad Gregoriana— condujo rectilíneamente hasta el Concilio Vaticano II.

2. En *La Unidad en la Iglesia*, su obra de juventud (1825), el genial profesor de Tubinga parte de una visión teológica de la Iglesia en la que lo exterior y lo interior de su ser se compenetran íntimamente en virtud del amor de Cristo y por la gracia del Espíritu Santo, formando una unidad viva: “La Iglesia misma es la reconciliación de los hombres con Dios, hecha realidad por Cristo, la cual precisamente, por lo tanto, se reconcilia consigo misma por Cristo y que por el amor en Él es como una unidad con Él; son así una unidad entre sí mismos y precisamente por ello la representan. Éste es el ser íntimo de la Iglesia Católica... Por lo tanto, la constitución de la Iglesia es también la concentración del amor, para que actúe con toda su fuerza sobre cada uno de los miembros del gran Cuerpo unido por el amor y contra el espíritu del mundo”<sup>5</sup>. La unilateralidad pneumatológica de esta temprana eclesiología, que advirtió Geiselman, el mejor conocedor del pensamiento teológico de Möhler, fue magistralmente superada en su pensamiento ulterior eclesiológico, ya maduro, a través de la cristología, y expuesta brillantemente en la *Symbolik*: “Así pues, la Iglesia visible... es el Hijo de Dios, manifestándose continuamente entre los hombres en forma humana, renovándose constantemente y eternamente rejuveneciéndose; es la permanente encarnación del Hijo de Dios mismo, como también los creyentes son llamados en la Sagrada Escritura el cuerpo de Cristo”<sup>6</sup>. A partir de esta teología —¿“cristiano-romántica”?— de la Iglesia se podría trazar nada difícilmente una línea histórico-espiritual que, pasando por la genial percepción teológica de Romano Guardini, con aquel profundo diagnóstico de 1922 sobre la Iglesia de comienzos del siglo XX —“un acon-

---

<sup>4</sup> Johann Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder Das Prinzip des Katholizismus*, Köln-Olter 1957; *Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, I y II, Köln-Olten 1960 y 1961. Las dos obras fueron editadas por Josef R. Geiselman.

<sup>5</sup> J.A. Möhler, *Die Einheit*, pp. 215-216: “Die Kirche selbst ist die real gewordene Versöhnung der Menschen durch Christus mit Gott, die eben deswegen durch Christus mit sich selbst versöhnt und durch die Liebe in ihm wie eine Einheit mit ihm, so eine Einheit unter sich selbst sind und eben deswegen darstellen. Das ist das innere Wesen der Katholischen Kirche [...] Die Kirchenverfassung folglich ist auch die Konzentration der Liebe, um in ihrer ganzen Stärke auf einzelne Glieder des großen, durch Liebe verbundenen Körpers und gegen den Geist der Welt zu wirken”.

<sup>6</sup> J.A. Möhler, *Symbolik* I, p. 389 y II, p. 641 y ss.: “So ist denn die sichtbare Kirche, von dem eben entwickelten Gesichtspunkt aus, der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden”.

tecimiento de alcance imprevisible ha comenzado: la Iglesia despierta en las almas”<sup>7</sup>—, continúa hasta el Concilio Vaticano II, dejando huellas teológicas imborrables en el magisterio de los Papas del siglo XX. Basta citar a este propósito las encíclicas *Quas primas* (1925) de Pío XI y *Mystici Corporis* (1943) de Pío XII. Por otra parte, es innegable el influjo intelectual de la eclesiología de Möhler en la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, del Concilio Vaticano II. La imagen teológica de la Iglesia diseñada por el Concilio como Misterio, brotando de la obra histórico- salvífica de la Santísima Trinidad en la forma de Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios, constituido y vertebrado kerimágica, sacramental y apostólicamente, desborda claramente la concepción teológica de la Iglesia como sociedad perfecta.

3. Esta eclesiología del Vaticano II, concebida y articulada trinitaria y cristológicamente, va a influir no tardando mucho en la fundamentación teológica del Derecho Canónico y, como consecuencia de ello, en la modificación de las perspectivas del tratamiento teológico de las relaciones de la Iglesia con el mundo, con el hombre en la historia y, naturalmente, con la comunidad política. La Iglesia se ve a sí misma estrechamente unida con la gran familia de la humanidad. “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”, enseña la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy<sup>8</sup>. La misma Constitución muestra cómo Cristo es “el hombre nuevo”: “En realidad el misterio del hombre solamente se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”, porque sólo Cristo “en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”<sup>9</sup>. Muy significativamente también prescinde el Concilio del término “Estado”, frecuente en la terminología científica y en el lenguaje común, y en el político y jurídico-administrativo habitual, sustituyéndolo por una nueva expresión: “comunidad política”. El título del capítulo cuarto de la segunda parte de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* se formulará como “La vida de la comunidad política”. De todos modos, en materia de relaciones entre Iglesia y Estado, no sólo se ha experimentado con el Concilio una llamativa renovación del lenguaje, sino además de la cosa misma. La ordenación sistemática de la doctrina sufrió un profundo cambio en su punto de partida teológico. Se abandonó la categoría “sociedad perfecta” como su instrumento principal de comunicación intelectual para la comprensión científica de la problemática teórica y práctica de las relaciones “Estado-Iglesia”, sustituyéndola, por una parte, por el principio del derecho fundamental de

---

<sup>7</sup> Romano Guardini, *Vom Sinn der Kirche. Die Kirche des Herrn*, Mainz-Paderborn 1990, p. 19: “Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen”.

<sup>8</sup> GS 1.

<sup>9</sup> GS 22.

libertad religiosa y, por otra, por el derecho de la Iglesia a poder desempeñar su misión pastoral con plena libertad en medio de la sociedad.

El texto “doctrinal” que ha hecho época en la historia de la Iglesia —y también en la historia espiritual de la humanidad— se encuentra en la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*: “Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil”. El Concilio no precisa en qué parte del ordenamiento jurídico positivo del Estado ha de ser situado el derecho de libertad religiosa ni qué rango formal ha de atribuírsele; sin embargo, lo coloca entre los “derechos invulnerables de la persona humana” tal como fueron entendidos por el magisterio pontificio más reciente. En cualquier caso, lo que sí advierte la enseñanza conciliar es que el contenido de este derecho a la libertad de toda coacción en materia religiosa por parte de la sociedad civil no puede ser interpretado como un dejar libre moralmente a la persona de su deber de conciencia ante Dios en la búsqueda de la verdad religiosa<sup>10</sup>.

Otros dos textos muy significativos y determinantes desde el punto de vista de la teología, y también de la sociología del derecho, pertenecen a la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. Merece la pena citarlos literalmente: “La Iglesia, que por razón de su misión y su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana [...] Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones”<sup>11</sup>. El Concilio no rompe, sin embargo, con el contexto de la doctrina clásica sobre la mutua independencia y autonomía de la Iglesia y del Estado —justamente el eje sistemá-

---

<sup>10</sup> DH 2.

<sup>11</sup> GS 76.

tico del derecho público tradicional de la Iglesia—, ni menos con la categoría del servicio que ambas instituciones, Iglesia y Estado, deben prestar al mismo hombre en la realización de su vocación personal y social: criterio orientador inexcusable para la regulación de sus mutuas relaciones.

Bajo estas nuevas perspectivas histórico-espirituales y teológicas abiertas por el Concilio Vaticano II, se puede ya aclarar e identificar más certeramente, con objetividad y actualidad, qué es lo que une y qué lo que separa en las relaciones Estado-Iglesia en Europa hoy, tanto desde las exigencias del derecho del Estado como del de la Iglesia.

#### **IV. LO QUE UNE Y LO QUE SEPARA EN LA RELACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA CON LA UNIÓN EUROPEA**

Hasta el momento presente no han tenido éxito los intentos políticos e institucionales por encontrar un marco jurídico válido para una constitución europea; sin embargo, teniendo a la vista el proyecto de “Carta de los derechos fundamentales de la Unión”, incluido en el texto del no logrado tratado sobre “Una Constitución para Europa” del año 2004, se puede establecer una comparación entre los principios teológicos y canónicos que rigen la Iglesia Católica y los contenidos normativos de la Carta mencionada, cuanto más que la lista de los derechos fundamentales contenidos en ella “es extraída principalmente de las comunes tradiciones constitucionales y de las comunes obligaciones internacionales de los Estados miembros, de la Convención Europea para la protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales... así como de la jurisprudencia del Tribunal de la Unión Europea y del Tribunal europeo para los derechos humanos”.

1. En el nivel de los aspectos institucionales de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, es obligado constatar una unanimidad fundamental entre las posiciones mantenidas por el magisterio de la Iglesia y las normas prescritas en la prevista Carta europea de los derechos fundamentales. La forma en que está regulado el derecho fundamental de la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión en el artículo II-70.1 es satisfactoria. La Carta reconoce que este derecho corresponde a toda persona y comprende la libertad, además de para cambiar de religión y de concepción del mundo, para “confesar su religión o concepción del mundo, solo o en comunidad con otros, en público o en privado, mediante celebraciones religiosas, enseñanza, costumbres y ritos”. La libertad religiosa viene además reforzada y promovida por la garantía que asegura la Carta a aquellos ámbitos de la libertad de pensamiento y de expresión, de reunión y de asociación y del derecho a la educación, tan decisivos para su pleno ejercicio e inseparables del mismo (cf. Art. II-71 hasta 74). Más aún, resulta alentador poder comprobar desde la perspectiva de la

política eclesiástica y de la acción pastoral que se quiera garantizar sin condición alguna “la libertad para fundar instituciones de enseñanza siguiendo los principios democráticos, así como el derecho de los padres a asegurar la educación e instrucción de sus hijos de acuerdo con las propias convicciones religiosas, ideológicas y educativas”.

2. No obstante lo dicho, sería deseable, primero, que en el preámbulo se hiciera mención de la tradición cristiana o de las raíces cristianas de la historia y de la cultura europeas; raíces propias y originales de casi todos los países de Europa. La razón es muy sencilla: la aplicación práctica del imperativo jurídico de la libertad religiosa exige y presupone el reconocimiento real de la forma histórica de cómo este derecho fundamental ha sido observado en el pasado y se observa en la actualidad por los ciudadanos y la sociedad, conscientes de que el cristianismo ha inspirado todos los ámbitos de la vida del espíritu en la historia de Europa y de que sigue influyendo en su presente: desde las obras de arte y de la literatura hasta el mundo del lenguaje y del pensamiento. La visión cristiana de la vida ha conformado, sin duda alguna, los rasgos morales y espirituales más característicos de la conciencia común europea.

Sería también deseable, en segundo lugar, que la protección europea del derecho fundamental a la libertad religiosa respecto a lo que suceda o pueda suceder en los Estados-miembros fuera desarrollada política y jurídicamente con un mayor vigor. La sola remisión a la legislación vigente de cada uno de los Estados, aun reconociendo sin reservas el principio de subsidiariedad (cf. Art. II, 111-114), deja abierta una peligrosa laguna jurídica a la vista del creciente y poderoso influjo que ejerce de nuevo el laicismo en la Europa de hoy. La inseguridad jurídica, derivada de la legislación de los distintos Estados europeos, se manifiesta con toda claridad en el modo como regulan el derecho a contraer matrimonio y a fundar una familia. Derecho garantizado sólo condicionadamente, a reserva de lo que dispongan las correspondientes leyes de cada Estado. Ni siquiera se tiene en cuenta que la decisión y la experiencia humana de contraer matrimonio y de fundar una familia son inseparables, por su naturaleza, de la vivencia de lo religioso en libertad, que ha de ser, por ello, jurídicamente protegida. Lo que no es posible cuando se parte sistemáticamente de una concepción puramente profana del matrimonio y la familia, modelable legalmente a su gusto por el Estado. Con lo cual se da una situación de limitación del derecho a la libertad religiosa que la técnica jurídica de la remisión no resuelve.

3. Pero lo que más pronunciadamente “separa” es lo que se refiere a la forma de regular alguno de los derechos fundamentales más importantes, sobre todo los que atañen al derecho a la vida, a la integridad y a la forma jurídica de contraer matrimonio (cf. Art. II-62, 63 y 69). La elección que se hace de las palabras y expresiones en el lenguaje normativo —que habrían de ser inequívocas—

adolece de una ambigüedad ética y antropológica poco disimulada y acaso buscada de intento. Se habla, es verdad, del hombre —de todo hombre— como sujeto portador de estos derechos fundamentales, pero sin determinar y concretar el comienzo y el final del “ser-hombre”. ¿Cuándo se empieza a serlo y cuándo se deja de serlo? A la vista de la hoy habitual doctrina y praxis jurídicas, esta ambigüedad equivale a pura y simple inseguridad jurídico-constitucional, y precisamente respecto a un derecho, el derecho a la vida, el primero de todos los otros derechos fundamentales del hombre. Nos quedamos sin saber si el hombre tiene o no un derecho inviolable a la vida desde su concepción en el seno materno hasta su muerte natural. Tampoco se sabe si la prohibición de todas o solamente de algunas prácticas eugenésicas —por ejemplo, las que tienen como fin la selección de hombres— está contemplada y constitucionalmente protegida o no. La misma constatación lógico-jurídica se impone a propósito de la prohibición de la clonación de hombres. ¿Ha quedado prohibida sólo la clonación reproductiva o la clonación sin más? (cf. Art. II-63.2 b y d). Lo único claro y previsto —parece— es lo que se refiere a la prohibición de la clonación reproductiva.

4. En el proyecto de una Constitución para Europa, en la parte I, artículo I-52, se regula aceptablemente para la Iglesia el *status* jurídico de las Iglesias y de “las comunidades ideológicas”. La Unión se propone respetar “el *status*” del que gozan las Iglesias y asociaciones o comunidades religiosas en los Estados miembros de acuerdo con sus propios ordenamientos jurídicos, sin modificarlo. De este modo, queda implícitamente admitido en la Unión Europea el sistema concordatario o, lo que es lo mismo, el sistema bilateral de la ordenación jurídica de las relaciones entre Iglesia y Estado. Lo mismo ocurre con las disposiciones que pueden encontrarse en la parte tercera ( art. III- 323 hasta 328) sobre los tratados de derecho internacional de la Unión con terceros países y con las organizaciones internacionales. Implican una clara confirmación de la vigencia jurídica de los concordatos en los países de la Unión. Se debe celebrar igualmente que los órganos políticos de la Unión Europea quieran cuidar sus relaciones con esas Iglesias y comunidades “mediante un diálogo abierto, transparente y regular”, asegurándoles el reconocimiento “de su identidad y de su aportación específica”. La otra cara de estas disposiciones amigas de la libertad religiosa se encuentra, una vez más, en la falta de normas jurídicamente claras para el caso posible en el que el derecho eclesiástico estatal mostrara vacíos normativos que pudieran poner en cuestión el respeto debido a las exigencias fundamentales del derecho a la libertad religiosa o, lo que sería más grave, si la dañasen en su misma esencia como libertad fundamental. La reciente historia europea y su continuidad en la actualidad, con los conocidos intentos de restringir legal y judicialmente la libertad del magisterio de la Iglesia en su predicación, sobre todo en lo referente al derecho a la vida y a la moral del matrimonio y la familia, constituyen motivo suficiente para dar la voz de alarma.

## V. LO QUE UNE Y LO QUE SEPARA EN LA RELACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA CON LOS DISTINTOS ESTADOS EUROPEOS

En el marco de esta ponencia sólo pueden ser consideradas aquellas líneas principales del derecho eclesiástico más o menos comunes a los actuales y a los futuros Estados de la Unión Europea.

1. El factor de unidad más destacable en la regulación de las relaciones de los distintos Estados europeos con la Iglesia Católica es el reconocimiento constitucional del derecho a la libertad religiosa. Sus modalidades formal-jurídicas pueden variar, pero la sustancia ética del derecho fundamental de momento no se pone en duda ni se cuestiona. Con todo, el peso social y cultural de la tradición laicista en algunos de ellos —el ejemplo clásico lo suministra Francia— es todavía tan fuerte que el principio jurídico de la soberanía del Estado sobre la Iglesia, operante con mayor o menor explicitud en la teoría y en la práctica política, dificulta a la Iglesia no rara vez el pleno y público ejercicio del derecho a la libertad religiosa. Este influjo de la teoría laicista del Estado, persistente social y políticamente, condiciona en varios Estados de la Unión de modo negativo —cuando no las impide— las posibilidades efectivas de la Iglesia para realizar su misión en la escuela y en los medios de comunicación social; con la consecuencia, además, de que en el caso de la escuela queda simultáneamente cuestionado el derecho de los padres a elegir libremente la formación moral y religiosa de sus hijos. Los obstáculos legales y administrativos que encuentran para ello son muy grandes. Lo mismo se dan respecto a la regulación académica de la asignatura “Religión y moral” que a la hora de elegir libremente el tipo ideológico y pedagógico de escuela que desean para sus hijos: algo prácticamente imposible. Las correspondientes normas constitucionales referentes a estos derechos corren peligro de quedarse vacías de todo significado práctico y de degenerar en pura retórica política, dada la forma como las desarrollan la legislación ordinaria y la praxis administrativa de no pocos países europeos. Si a este dato se añade la recomendación que hacen los órganos competentes de la Unión para que se introduzca con carácter obligatorio para todos los alumnos en los sistemas escolares europeos una nueva asignatura llamada *Educación para la ciudadanía*, de perfiles y contenidos difusos, rozando la temática antropológica y ética cuando no asumiéndola, la alarma y preocupación de los padres de familia está más que justificada. Están viendo cómo se socavan sigilosamente sus derechos en un asunto tan vital para ellos como es la educación moral y religiosa de sus hijos.

Por lo que respecta a las posibilidades jurídicas de la Iglesia en relación con los medios financieros necesarios para el libre cumplimiento de su misión pastoral, la situación varía mucho en los distintos Estados de la Unión Europea. En algunos de ellos se han reducido estas posibilidades al minimum. Por lo demás, como recordábamos anteriormente, sorprende que en los ordenamientos jurídicos

de la mayor parte de los Estados europeos se niegue al derecho matrimonial canónico, incluida la forma canónica de contraer matrimonio, cualquier reconocimiento de eficacia jurídica civil. Aspectos evidentes del libre ejercicio de la misión de la Iglesia en la sociedad.

2. Mucho más positivamente se plantea el problema de la forma jurídica según la cual han de ser —y de hecho han sido— reguladas las relaciones de la Iglesia y el Estado en Europa, dentro y fuera de la Unión. Se comparte en general la opinión de que el Derecho Internacional es el que corresponde mejor a la magnitud histórica, sociológica y jurídica de la Iglesia Católica a la hora de establecer el marco jurídico de sus relaciones con el Estado y que, consecuentemente, hay que mantener el aprecio del valor formal-jurídico de la figura del tratado internacional como la más apta para regularlas sociológica, política y éticamente.

El antiguo sistema concordatario se muestra hoy, con su antigua fuerza política y jurídica, no solamente vigoroso y estable, sino también con capacidad de rejuvenecerse y renovarse. En los Estados concordatarios clásicos —España, Italia y hasta Francia, en el sur de Europa, y Alemania y Austria en el centro de Europa— se ha llevado a cabo en la segunda mitad del siglo pasado —en Alemania, en parte, también en los primeros años de nuestro siglo— un proceso muy interesante desde el punto de vista histórico-espiritual y jurídico: el de una acomodación permanente de su derecho concordatario a los nuevos acontecimientos sociales y políticos, sorprendentes y vertiginosos a veces, hasta tocar la estructura constitucional del Estado. Así ocurrió, por ejemplo, en España. Con la nueva Constitución de 1978 se impulsa la sustitución del Concordato de 1953 por los Acuerdos de 1979. La antigua regulación del Estado confesional, que se remontaba a la temprana Edad Media, queda hondamente modificada en el espíritu de la libertad religiosa. En Italia se inició el desarrollo de un renovado derecho concordatario en 1984 con la firma de un Acuerdo global que trató todos los asuntos importantes en la relación Estado-Iglesia y que continuó luego, a través de un intenso Cambio de Notas, hasta el Convenio de 16 de junio de 2000. El caso más aleccionador de un moderno desarrollo del derecho concordatario europeo, sensible a “los signos de los tiempos”, es el de la Alemania de la segunda mitad del siglo XX. No solamente supo renovar sabia y prudentemente, después de la fundación de la República Federal en 1948, el sistema de concordatos por territorios federales (*Länder*), heredado de la República de Weimar, sino que también, después de la caída del muro de Berlín en 1989, se apresuró a regular —y no sin éxito— las relaciones entre Estado e Iglesia de los nuevos *Länder* de acuerdo con la mejor tradición de su derecho concordatario.

También recurren al Concordato, como instrumento pactado de derecho internacional, Estados europeos de historia secularmente católica y profundamente inserta en el pasado de sus pueblos, pero que, por variados motivos, o no habían

logrado llegar a la firma de un Concordato con la Santa Sede hasta el mismo umbral del siglo XXI o habían dejado morir en “la modernidad” la propia tradición concordataria. Desde el momento en que se deciden a plantear el problema de sus relaciones con la Iglesia en sintonía con la cultura democrática de la segunda post-guerra mundial, y buscando un modelo institucional acorde con las exigencias del estado democrático de derecho, optan por el camino de la negociación de un acuerdo bilateral con la Santa Sede: optan por el derecho concordatario. Así procedieron Portugal con el Concordato de 18 de mayo de 2004 y Polonia con el Concordato firmado entre el Gobierno Polaco y la Santa Sede el 29 de junio de 1993. Los Estados sometidos a la esfera de influencia de la Unión Soviética —“los Estados satélites”—, desmoronado el mundo comunista europeo, se proponen el restablecimiento de sus relaciones con la Iglesia Católica abriendo negociaciones en orden a conseguir un acuerdo concordatario que les sirviese de marco jurídico para la deseada normalización y actualización de las mismas. Así se procedió en Estonia, con el Convenio de 23 de diciembre de 1998; en Hungría, con los Acuerdos de 9 de febrero de 1990, de 10 de enero de 1994 y de 20 de junio de 1997; en Letonia, con el Convenio de 8 de noviembre de 2000, y en Lituania, con los tres Acuerdos de 5 de mayo de 2000.

En una palabra, el recurso a la regulación jurídica bilateral de las relaciones entre Iglesia y Estado por parte de muchos Estados europeos, basada en el derecho internacional y corroborada por su praxis político-jurídica, constituye uno de los puntos de convergencia más importantes entre el Estado y la Iglesia en la Europa actual. Se trata, además, de un procedimiento técnico-jurídico y político que continúa gozando del favor de la ciencia del Estado y del derecho. Por otra parte, el hecho de la total unanimidad de los Estados europeos, incluida la misma Unión Europea, en mantener representaciones diplomáticas ante la Santa Sede, y viceversa, confirma de modo impresionante el aprecio general de que goza el orden jurídico internacional como la sede político-eclesial y político-estatal más apropiada y excelente para un fructífero desarrollo de la convivencia y cooperación mutuas entre la Iglesia y el Estado en Europa. Se debe reconocer igualmente que la legislación unilateral en materia eclesiástica de los Estados tradicionales laicistas y de los confesionales protestantes apunta hasta el momento a asegurar constitucionalmente a la Iglesia Católica un amplio campo para el libre despliegue de su vida interna y de su presencia activa en la sociedad.

## **CONCLUSIÓN**

En la valoración de “lo que une y lo que separa” en las relaciones Iglesia-Estado en la Europa actual nos encontramos con un elemento jurídico-formal “que une” frente a otro material-jurídico “que separa”. Éste se refiere a ese aban-

co de problemas de naturaleza ética y antropológica, es decir, “pre-política”, que no cesan de ir a más. Nos haría bien a todos, pastores y laicos de la Iglesia Católica, hacer caso de las palabras lúcidamente admonitorias del Santo Padre Benedicto XVI sobre la necesidad histórica de un diálogo intercultural e interreligioso sobre Europa en el que estén presentes la filosofía y la teología; tomarlas en serio y llevarlas a la práctica. Desde la perspectiva señalada por el Papa, se entiende bien la urgencia de que los laicos tomen en serio su vocación y misión en la Iglesia y en la sociedad, especialmente por lo que tiene que ver con la evangelización de la vida pública. En la impregnación cristiana de la sociedad y de la comunidad política, los laicos, fieles a la doctrina de la Iglesia y comprometidos apostólicamente con ella, son cada vez más necesarios: ¡imprescindibles!