

*Disertación del Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal-Arzbispo de Madrid
Ingreso en la Real Academia de Doctores*

I. Introducción. La relación Iglesia y Estado: una cuestión siempre viva.

Las relaciones de la Iglesia con el Estado –o del Estado con la Iglesia– pertenecen por su propia naturaleza a un orden de realidades permanentes que trascienden los límites de espacio y de tiempo, porque tienen que ver con aspectos esenciales de la persona humana, vista en la integridad existencial y ontológica de elementos que la constituyen. En primer lugar: con su dimensión religiosa, que emerge siempre, sea en forma de vivencia positiva sea en forma de expresión negativa; al menos, como cuestión que la mueve y con-mueve a lo largo de la historia de la humanidad y que es reflejo de las propias e íntimas preguntas que se hace todo hombre sobre el origen, el destino y el sentido de la vida, más allá de la muerte; preguntas a las que no se puede abstraer. Y, en segundo lugar: con su dimensión social. Es verdad que la individualidad de la persona humana caracteriza y fundamenta su condición de ser un sujeto trascendente e irreducible no sólo a cualquier otro ser físico y espiritual, sino, incluso, a los demás hombres; pero es igualmente indiscutible que precisamente por el carácter justamente personal del ser humano se constituye en un ser “relacional” que precisa para su subsistencia del otro, de los otros, desde el ámbito primero de la familia hasta el ámbito último de la sociedad. En virtud de esa doble perspectiva de la persona humana, la relación entre “religión” y “sociedad” y/o “comunidad política” constituye una constante inevitable de la historia universal y de las historias específicas – nacionales, culturales, etc.– del hombre.

Naturalmente la forma concreta en la que esas relaciones entre lo religioso y lo político se han desarrollado, se desarrolla y desarrollará en la realidad viva de la historia, cambia y varía al ritmo de cómo el factor de la libertad individual y social las configura existencial y comunitariamente, las vertebrada social e institucionalmente, las modela jurídicamente y las justifica doctrinal o ideológicamente.

Aparece, sin embargo, un momento en la historia universal, en el que en las relaciones entre “lo religioso” y “lo político” se produce un giro radical respecto a la concepción del principio básico que debe iluminarlas intelectual y vivencialmente y en la forma de regularlas social y jurídicamente. Es aquél en que Jesús de Nazareth, ante la pregunta de sus adversarios de por qué sus discípulos no pagan al César el tributo legalmente exigido a todos sus súbditos, y después de pedir que le mostrasen la moneda del tributo, contestase: “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Desde ese momento se iniciaba, con la Iglesia por Él fundada, la historia de una fórmula de vida religiosa y social en la que se rechaza y supera simultáneamente el

modelo del monismo antropológico, cultural y jurídico en el que lo "religioso" es absorbido por lo "político" y/o viceversa, monismo vigente en todas las culturas y constelaciones jurídico-políticas conocidas hasta entonces, sin excluir la del pueblo de Israel, pueblo portador de una experiencia religiosa singular, expresada en el reconocimiento de un solo Dios verdadero, Creador y Señor del universo y el único Santo. Este mismo monismo religioso-político se mantendría esencialmente igual hasta el presente como el presupuesto no discutido y normal de la concepción vigente social y culturalmente en la vida política normal de los Estados de raíces y tradición no cristianas.

Es evidente, sin embargo, que el planteamiento cristiano del problema no sólo nos afecta a nosotros, al mundo de las sociedades y Estado europeos y americanos, sino que se ha convertido, por lo que respecta a la teoría y a la práctica moderna y contemporánea de la comunidad internacional, en un referente ineludible y decisivo para la recta comprensión del mismo y su fructífera solución. Todavía impresiona con fuerza cómo los primeros cristianos de la primitiva Iglesia, guiados por Pedro y los demás Apóstoles, van pagando con su sangre martirial el precio de la libertad del acto de fe en Jesucristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre, frente al mandato del culto imperial en los tres primeros siglos de su historia y cómo luego en el Imperio Constantino prosigue la pugna de la Iglesia, conducida por Pastores insignes, por su libertad en forma, en ocasiones, no menos martirial y heroica. Mantener y consolidar esta libertad a lo largo de todo el primer Milenio de su historia fue uno de los grandes, permanentes y sacrificados empeños pastorales, sobre todo de los Papas, frente a las tentaciones de retornar a fórmulas paganas por parte de los emperadores, primero de Roma, después y siempre de Bizancio.

Esa historia del nacimiento y de la progresiva consolidación de la libertad de la Iglesia en los primeros mil años de cristianismo ha quedado genialmente documentada en la obra clásica de Hugo Rahner sobre "Iglesia y Estado en el temprano cristianismo"¹. El gran maestro de la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck había publicado por primera vez esta obra en 1943 con otro y muy significativo título, "Libertad de la Iglesia en Occidente" –"Abendländische Kirchen freiheit"–, cuando la Alemania nacionalista en pleno apogeo se percibía todavía triunfante en el escenario de la II Guerra Mundial desencadenada por sus dirigentes en 1939. Tiempo éste que caracteriza el autor en 1960 como de lucha entre la Iglesia y el Estado al escribir el prólogo de la nueva versión de su obra. "Los tiempos se han vuelto desde entonces – desde 1943– más tranquilos, quizá sólo aparentemente o de momento", confiesa el autor². Y, añade, en todo caso, "el problema de la relación Iglesia y Estado permanece tan excitante como siempre. Está mortalmente vivo en América y en Rusia y puede ocurrir lo mismo en cualquier momento entre nosotros –los alemanes– que nos encontramos comprimidos entre las dos potencias mundiales"³. Este diagnóstico histórico de la situación del problema de las relaciones Iglesia y Estado a comienzos de los años sesenta del pasado siglo, formulado en términos un tanto cargados de

dramatismo por el Prof. Hugo Rahner, puede ser no aplicable sin más al estado actual de la cuestión. Muchos son, sin embargo, los grandes y trascendentales acontecimientos que tuvieron lugar en la Iglesia y en el mundo de la política en este casi ya medio siglo transcurrido desde 1961, fecha de la publicación de su libro, que han dejado profunda huella en el planteamiento de ese problema bimilenario, condicionante tan duradera y vitalmente de la historia de los países europeos y americanos y, con peculiaridades muy propias, de la historia de España. La Iglesia Católica ha vivido un Concilio Ecuménico, el Concilio Vaticano II, concluido el 1965, y cuyo significado ha trascendido los límites internos de su propia realidad espiritual y pastoral; y en 1978 recibía a un Papa, venido de Polonia, el primer Papa no italiano de los últimos cinco siglos de su historia, Juan Pablo II, que en su extraordinariamente largo y prolongado pontificado la introduciría con un dinamismo apostólico y una proyección misionera sin precedentes en el segundo milenio de la historia cristiana y en el siglo XXI. La humanidad, entre tanto, continuó su proceso de "globalización" con un ritmo a veces trepidante y siempre en la misma dirección de la intercomunicación generalizada sin fronteras físicas y políticas, sorprendida ante la caída insospechada del Muro de Berlín en 1989 y el derrumbamiento inesperado del sistema soviético en Europa, el lugar cultural y político originario de su nacimiento, forzado militarmente.

La irrupción del terrorismo fundamentalista, especialmente en la conocida versión islamista, sumaba en el nuevo contexto del mundo globalizado un inédito elemento cultural y político sumamente influyente en el planteamiento contemporáneo del problema, al obligar a situarse con el trasfondo general –más allá de lo específicamente confesional– de la relación entre "lo religioso", "lo temporal" y "lo político". Por lo que respecta a España y a su vivencia actual del problema, resultó decisiva su configuración como un Estado libre, social y democrático de derecho sobre la base de la Constitución del año 1978. Sí, parece que "el actual sitio en la vida" de la permanente cuestión de las relaciones Iglesia y Estado muestra una viveza y una complejidad en sus términos históricos reales no menos dramática que la mostrada por Hugo Rahner al iniciarse la década de los años sesenta. Años que culminarán con la revolución estudiantil de "mayo del sesenta y ocho", calificada y valorada por ensayistas e intérpretes de la historia contemporánea como una verdadera revolución cultural, cuyos efectos alcanzaron también la valoración social de la Iglesia y del cristianismo e incluso la dimensión religiosa de la existencia humana, radicalmente cuestionada⁴. ¿Cuáles serían pues las perspectivas intelectuales y existenciales con las que se debería abordar de la forma más adecuada a la realidad el planteamiento actual del problema y más fructuosa desde el punto de vista de la posibilidad de hallar soluciones teóricas y prácticas justas y beneficiosas para el momento presente de las relaciones Iglesia y Estado?

II. La perspectiva jurídica

Ya en el primer milenio de la Historia cristiana, la forma de discernir intelectualmente el problema y, sobre todo, de ofrecer soluciones prácticas eficaces, fue la ofrecida por el derecho y la comprensión doctrinal de sus posibilidades positivas y filosófico-teológicas según el conocimiento científico de la época. La doctrina clave para entender la respuesta que ha dominado la historia del problema tanto en el Occidente como en el Oriente de Europa, en ese período histórico, con repercusiones teóricas que llegan hasta nuestros días, la formula el Papa Gelasio en una carta que dirige al Emperador Anastasio de Bizancio el año 494: "Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata 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 autoridad sagrada de los pontífices y la potestad real. En lo cual tanto más grave es el peso de los sacerdotes, cuanto también por los mismos reyes de los hombres habrán de dar cuenta ante el tribunal de Dios"⁵. El Papa tenía a la vista en un primer plano a los Obispos y, en un último y decisivo plano, al Romano Pontífice. Lo que se debatía apasionadamente en esos siglos de la consolidación política del Imperio de Oriente y de su Capital Constantinopla frente a Roma era ciertamente la libertad de la Iglesia en general y la del Obispo de Roma en particular: Sucesor de Pedro y Pastor de la Iglesia Universal con jurisdicción propia y suprema también sobre la Iglesia de Oriente y sobre el Patriarcado de Constantinopla, la Capital oriental del Imperio. Se trataba, en último término, de salvaguardar la libertad de la Iglesia universal frente al intento de convertirla en una Iglesia estatal, sometida al Imperio y al Emperador que pretendía dominarla a través de unos métodos de ejercicio del poder político que han pasado a la historia caracterizados como "Cesaropapismo".

La fórmula gelasiana de distinguir "materias" propias de la autoridad eclesial y de la autoridad política y de definir los límites del ejercicio jurídico de una y otra potestad, marcaría decisivamente el desarrollo futuro del problema en los siglos clásicos de la Edad Media, con los que se abre el camino histórico del segundo Milenio del Cristianismo. Consumado el cisma de la Iglesia de Bizancio, que rompe con el Papa, el Obispo de Roma, en 1054, siendo Patriarca Miguel Cerulario, y consolidada jurídicamente la nueva forma política del "Sacro Imperio Romano Germánico" en el Occidente latino de Europa, la cuestión de las dos potestades, "la potestad espiritual" y "la potestad temporal", se concentra en sus máximos titulares, el Papa y el Emperador, y sobre el grado de superioridad o subordinación en sus mutuas relaciones según los asuntos o materias sometidas a sus respectivos ordenamientos jurídicos -el "ius canonicum" o el "ius civile"- . En el caso de persistentes discrepancias ¿a quién correspondía la última palabra en la determinación jurídica de la materia como canónica o civil? ¿De quién era la competencia para la decisión última y definitiva? La disputa de juristas y teólogos en torno a la superioridad de la autoridad espiritual del Romano Pontífice o de la potestad temporal del Emperador llenará toda la Edad Media hasta bien

entrada la nueva época del Renacimiento en el siglo XV cuando comienza a dibujarse en el horizonte político-jurídico la figura del Estado nacional y soberano.

El recurso a un posible derecho superior o pactado entre ambas potestades se abre con el llamado Concordato de Worms de 1122 entre el Papa Calixto II y el Emperador Enrique V: camino histórico que ya no se abandonará nunca hasta la época presente bajo formulaciones que evolucionan al compás de la problemática viva que van planteando los acontecimientos tanto políticos como eclesiales y pastorales de cada época! Por la vía técnico-jurídica de conexión armonizadora de los respectivos derechos, canónico y civil, madura, a través de la reflexión filosófica y teológica sobre la categoría y las posibilidades del "ius gentium", la idea y el marco de un ordenamiento jurídico positivo de raíces ético-jurídicas trascendentes, en el que la teoría y la práctica de la relación Iglesia y Estado se situarían lo más objetiva y lo más justamente posible. Maduración que pertenece ya a otras épocas: las de la historia moderna y contemporánea de la Iglesia y del Estado. Una historia que se extiende más allá de Europa; primero, al Continente americano y a sus Naciones independientes y libres y, luego, a finales del siglo XX, a todos los demás Continentes.

El Estado Moderno, que alumbran el Renacimiento y la filosofía política que lo acompaña –recuérdese "El Príncipe" de Maquiavelo–, se articula sobre la base de una categoría política de soberanía que modifica profundamente la concepción del poder temporal, tanto considerado en sí mismo como configurador de su orden jurídico-político interno como por lo que se refiere a la vertebración orgánica con la institución del Imperio, heredada de la cristiandad medieval. Categoría que incide, por supuesto, en el tratamiento doctrinal y efectivo de sus relaciones con el poder espiritual de la Iglesia, especialmente con el Papa. El Rey –o el Príncipe– se considera soberano absoluto en su territorio en virtud de una pretendida legitimación teológica, la cual le constituye en superior último para sus súbditos respecto al Emperador en todos los asuntos propios de la potestad real e, incluso, respecto a los Obispos y al Papa, en las materias propias del gobierno de la Iglesia. La argumentación de teólogos y juristas "regalistas" maneja hábilmente el origen trascendente de la autoridad legítima en la comunidad política, como la entendía la clásica enseñanza de la Escolástica, para atribuir al Príncipe o Monarca una legitimación directa por "la Gracia de Dios". En este contexto jurídico-político resultaba obvia la pretensión por parte de los Reyes y Príncipes europeos de los siglos XVI y XVII de controlar y constreñir no sólo el ámbito de influencia de la Iglesia y de sus Pastores en la vida civil de sus súbditos, cada vez más polivalente, sino también los terrenos propios e internos de la comunidad eclesial. Se limitan drásticamente los clásicos privilegios de los clérigos –de fuero, de exención y de competencia– y se intenta con éxito, por la vía del "Patronato real", hacerse con el derecho de presentación de los candidatos para todos los oficios eclesiásticos, desde la provisión de las sedes episcopales –los llamados "beneficios consistoriales"– hasta las de las parroquias más insignificantes –los beneficios no consistoriales–. El grado de intromisión del poder real en los asuntos internos de la Iglesia llega en esta época hasta

la forma administrativa de la aplicación de los decretos de reforma del Concilio de Trento. Los conflictos con la Santa Sede se suceden en todos los Estados Católicos, aunque el cauce político-eclesiástico para resolverlos continuará siendo el de la negociación bilateral y el instrumento concordatario, es decir, el del pacto entre ambas "potestades". En este marco histórico-espiritual de la nueva figura jurídica del Estado moderno de los siglos del Renacimiento y del Barroco europeos, lo más urgente para los canonistas y teólogos, fieles a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia, se cifraba en mantener actualizada la tesis de la superioridad indiscutible de la potestad eclesiástica en el campo propio de la vida y de la misión de la Iglesia. No podía ser discutible la supremacía de la potestad de la Iglesia en "spiritualibus" y tampoco podía ser negada su competencia en aquellos asuntos temporales en los que estaban implicadas la ley de Dios y la salvación de las almas. El concepto de "potestas indirecta in spiritualibus" – muy lejos de cualquier tentación teocrática de reclamo de una "potestas directa in temporalibus"– es desarrollado y afinado por los mejores pensadores, juristas y teólogos de la Escuela de Salamanca y de la jovencísima Compañía de Jesús. Sin embargo, el proceso de concepción absolutista del poder político y de sus titulares, los Reyes y Príncipes europeos, siguió su curso inexorable tanto desde el punto de vista de lo formal-jurídico como de la definición del campo de las competencias concretas de gobierno. En el siglo XVIII, el Regalismo francés y el Josefinismo austriaco representan los dos ejemplos más exitosos de esta teoría y praxis política que aspira a convertir a la Iglesia en "Iglesia nacional" y/o "Departamento del Reino". Ciertamente no llegan tan lejos como lo habían hecho los Estados protestantes formados durante y después de la reforma luterana en los que "el Soberano" asume el "Summum Episcopatum" y se erige en cabeza de la Iglesia en su territorio, convirtiéndola en "Landeskirche" –en Iglesia territorial–. Al Duque de Clever se le atribuye la famosa sentencia "Dux Cliviae est Papa in territorio suo".

Hay que anotar, sin embargo, que el proceso jurídico-político que determina la génesis histórica del Estado moderno en España, el primero en formarse en Europa, no cae nunca, ni siquiera en el siglo XVIII con la Casa de Borbón, en los mencionados excesos regalistas de la Monarquía francesa y del Emperador de Austria. Sus intervenciones en los campos específicos y propios de la competencia de la Iglesia fueron siempre respetuosas formalmente con las exigencias del derecho canónico. El Concordato de 1753 entre Benedicto XIV y Fernando VI consagra ciertamente el Patronato universal del Rey de España sobre todos los beneficios de sus Reinos; pero en virtud del reconocimiento de que se trata de un privilegio otorgado por la Santa Sede⁶. Además, todo este proceso "regalista" ocurría cuando, simultáneamente, en la Escuela de Salamanca, ya citada, pensadores insignes abrían un nuevo capítulo de la filosofía y teología clásica del derecho, abierto al reto histórico del descubrimiento de América y de la crisis en la que se había sumergido la homogeneidad espiritual de la Europa latina, perdida irremisiblemente la unidad católica de la cristiandad medieval. Su concepción del "ius gentium", fundada en la dignidad de toda persona humana, ponía los

fundamentos doctrinales para el desarrollo de la teoría contemporánea de los derechos fundamentales del hombre y, simultáneamente, para el nacimiento y formación del derecho internacional moderno.

Con los acontecimientos revolucionarios de la Francia de finales del siglo XVIII, el Estado monárquico tradicional, el del "Ancien Régime", entra en un período histórico de crisis definitiva y, con él, perece la categoría de "soberanía" personal e institucional que sustentaba su lógica jurídica y su realidad y aceptación sociales. Para los teóricos de la Revolución Francesa, inspirados en los modelos racionalistas, radicalmente laicistas e inmanentistas de la filosofía moral y política más de moda en Inglaterra y en la propia Francia, "la soberanía" es un atributo del pueblo en su conjunto; más aún, en la versión radical "jacobina", que es la que se impone finalmente, el pueblo es su sujeto primero y último. No conoce superior ni en el orden de las realidades mundanas ni en el de las trascendentes. El Estado revolucionario se organiza, por consiguiente, a través de una renovada forma de la "res publica" sobre cuya constitución, gobierno y funcionamiento deciden libremente todos los ciudadanos, sujetos iguales de unos derechos individuales, políticos y sociales inalienables. Este esquema jurídico-político triunfa imparablemente en toda Europa. Lo imponen la fuerza del pensamiento político liberal y el reconocimiento generalizado del principio constitucional como esencial e imprescindible para la configuración jurídica de un Estado –ya concebido como plenamente nacional– a la altura del progreso científico y cultural, propio de la sociedad contemporánea de los siglos XIX y XX.

¿Qué lugar cabía para la Iglesia –y la religión– en una ordenación jurídica del Estado inspirada por una concepción de la comunidad política, de sus fines y fundamentos pensada y proyectada de forma tan laicista? La Iglesia iniciaba, además, este período histórico privada de una parte esencial de su milenario y valiosísimo patrimonio económico, cultural y artístico que en buena medida fue perdido también e irremediablemente ¡para siempre! por todos los pueblos de Europa, a causa de una "desamortización" llevada a efecto apasionada e irresponsablemente por ejecutores demagógicos. El plan "desamortizador" no termina en el desmantelamiento económico de las estructuras eclesíásticas sino que se propone como objetivo último la destrucción de la propia organización canónica y pastoral de la Iglesia. Se obstaculiza la elección del sucesor de Pío VI, se suspenden y dilatan "sine die" las provisiones de las sedes episcopales, se suprimen los centros eclesíásticos de la formación intelectual y de la vida espiritual del clero secular y se prohíben las instituciones de vida consagrada de todo tipo. El intento de convertir a los sacerdotes en funcionarios del Estado revolucionario francés en base a la conocida Constitución Civil del Clero fracasó ante la fidelidad heroica y martirial de la inmensa mayoría de los obispos y de los sacerdotes de Francia. El nuevo Estado liberal, por otra parte, extiende de forma monopolizadora su campo de acción a la enseñanza, al matrimonio y a la familia y a los servicios sociales. Nacían la escuela estatal única laica, el matrimonio civil obligatorio, la beneficencia estatalizada. "El sitio en la vida", histórico-espiritual, de las relaciones Iglesia-Estado

había cambiado substancialmente. Discutir en este medio-ambiente político e ideológico, en directo, la competencia última del Estado respecto a la regulación de sus relaciones con la Iglesia, aparentemente inerte y socialmente insignificante; negar lo que algunas teorías del derecho público de la época formularon como la "Staatskirchenhoheit", la jurisdicción del Estado sobre la Iglesia, no parecía lo más útil para asegurar la libertad de la Iglesia ni siquiera en su propio campo y, mucho menos, respecto a la posibilidad de su presencia en ese orden ya citado de las realidades sociales y jurídicas nuevas en las que, por la misma naturaleza de las cosas, quedaba implicada la conciencia religiosa y moral de las personas. El constitucionalismo liberal dejaba, no obstante, una puerta intelectual y cultural abierta para la libertad de la Iglesia: los derechos del hombre y, en concreto, el derecho a la libertad religiosa. Las confesiones protestantes en Norteamérica entrarían por ella sin vacilación; también la Iglesia Católica desde el momento inicial de su implantación en los Estados Unidos, sobre todo, cuando se erigen las primeras diócesis. Por ella van a entrar también, en último término, la Santa Sede y los Episcopados europeos en los siglos XIX y XX en medio de vicisitudes varias y cambiantes y con acentos doctrinales diversos según las tradiciones religioso-políticas de cada país.

Las circunstancias no fueron siempre fáciles ni propicias para proyectar y adoptar un modelo nuevo de relaciones Iglesia y Estado que respondiera a las exigencias jurídicas y sociales del principio de libertad religiosa dentro de un orden político laico, immanentista y pluralista en la visión del hombre y del mundo. Con todo, la evolución interna del Estado liberal en la dirección del reconocimiento de la primacía constitucional de la persona y de sus derechos fundamentales y en la de la autocorrección de su concepto de soberanía absoluta en favor de la prevalencia normativa del derecho internacional, favorecieron la lenta y valiosa evolución de un nuevo derecho concordatario en el que se concretan y regulan por igual tanto el campo propio de la presencia y actividad libres de la Iglesia y de su servicio a la sociedad como las formas de su cooperación con la autoridad pública. Ayudó decisivamente a alcanzar este objetivo el prestigio creciente de los Papas y de su Magisterio en los foros de la opinión pública mundial y entre los hombres de Estado. Los Pontífices de ese período histórico, desde Pío IX hasta Pío XI, no sólo no pierden reconocimiento moral y jurídico en su condición de "prisioneros del Vaticano" sino que crecen en "autoridad" interna y externa. La mayor parte de los Estados europeos mantuvieron sus Embajadores acreditados ante la Santa Sede en esas difíciles décadas entre el final del siglo XIX y los comienzos del XX, antes de los Pactos de Letrán de 1929, y no interrumpieron en ningún momento las negociaciones encaminadas al establecimiento de nuevos acuerdos concordatarios. Los autores coetáneos del derecho público eclesiástico hablarán de esos años hasta la II Guerra Mundial como los de "una nueva era de Concordatos". Sin embargo, hay otra cara histórica en este proceso intelectual, tan espiritual y políticamente complejo de la regulación de las relaciones Iglesia y Estado contemporáneo: la de la persistencia y vigor político y cultural de la versión liberal del Estado constitucional en clave

radicalmente laicista, especialmente en Francia, con la que conecta cronológicamente el triunfo de los totalitarismos políticos del siglo XX en Rusia, Italia y Alemania, acompañados de cruentas persecuciones de la Iglesia y de los cristianos en proporciones desconocidas hasta entonces y que, en el caso de la Alemania nazi, se ven superadas por la versión racista tan terrible de "la Shoah" del pueblo judío. El curso final de los acontecimientos terminaría en la catástrofe apocalíptica de la II Guerra Mundial.

Esta terrible experiencia conmovió dramáticamente la conciencia moral de toda la humanidad y la impulsó a la convicción político-jurídica del carácter inviolable de los derechos humanos y sobre su superioridad no sólo ética sino también jurídica frente al derecho positivo estatal, con la implícita afirmación de la necesidad de la limitación de la soberanía de los Estados en función de su paz interna y de la paz internacional. El nuevo rumbo de las relaciones Iglesia y Estado parecía en aquellos momentos graves de la historia mundial claramente fijado. La Iglesia apelará al principio de la libertad religiosa y al de cooperación en función del bien común cuando concrete los criterios doctrinales y los principios jurídicos en la negociación de nuevos acuerdos o convenios con el Estado en la segunda mitad del siglo XX, antes y después del Concilio Vaticano II. Se situará para ello en el plano del derecho internacional, acogedor y propiciador del reconocimiento de la personalidad jurídica internacional de entidades e instituciones no estatales o supraestatales de implantación mundial o, al menos, ampliamente supranacional. Condición que cumplía y cumple con creces la Iglesia Católica como la organización de una presencia mundial, la más antigua y arraigada históricamente en el pasado de la humanidad, y la más eficazmente implantada en todo el mundo. Personalidad jurídica internacional de la Iglesia Católica, subrayada y potenciada diplomáticamente –que no causada– por la personalidad jurídica internacional del Estado de la Ciudad del Vaticano. Este nivel jurídico-internacional de los instrumentos legales para la regulación de las relaciones Iglesia Católica y Estado se veía, y se ve, además, confirmado por la creciente "internacionalización" de las garantías legales, procesales y ejecutivas a cargo de las Naciones Unidas en la observancia de los derechos humanos por parte de los Estados. Se podría concluir este "exkursus" por la historia y el presente del problema con la tesis de que la perspectiva jurídica, para tratarlo y resolverlo positivamente en la teoría y en la praxis del derecho actual, se encuentra suficiente y positivamente aclarada.

El caso particular de España no varía cualitativamente respecto al común denominador europeo en lo esencial de las fórmulas jurídicas con las que se trata de asumir y aclarar en este período histórico –siglos XIX y XX– nuestra propia problemática, a pesar de que presente perfiles muy singulares, acordes con la singularidad de la historia milenaria de la relación del pueblo y de la sociedad española con el catolicismo. El Concordato de 1853 entre Pío IX e Isabel II alivió y normalizó una situación lastrada por las medidas desamortizadoras, las Guerras Carlistas y el difícil itinerario ideológico y político del liberalismo español interrumpido intermitentemente

por irrupciones radicales, a veces violentas, del progresismo anticlerical. El Concordato de 1953, a pesar de la justificada impresión de un constatable anacronismo histórico, contribuyó a profundizar en la libertad interna de la Iglesia y en su presencia en el mundo de las realidades educativas, culturales y sociales de su tiempo, con efectos apreciables de formación cristiana de las conciencias y de la apertura de nuevos horizontes apostólicos en el mundo del trabajo y de la comunidad política, cuyos frutos madurarían y aparecerían más tarde. Finalmente, los Acuerdos de 1976 y 1979 adoptan para la España del Estado democrático, libre y social de derecho, de la Monarquía parlamentaria, los principios éticos y jurídicos fundados en la doctrina de los derechos fundamentales de la persona humana y en la práctica de la inserción limitadora de la soberanía del Estado en el marco normativo del derecho internacional. Una adopción cuidadosa y matizada en sus términos jurídicos concretos a la vista de la realidad histórica y del presente de la sociedad española. No se ve hoy razón ni teórica ni de buena práctica política que justifique el cuestionamiento del actual sistema español de regulación jurídica de las relaciones Iglesia y Estado; antes al contrario, merece ser respetado y mejorado al servicio del bien común. No hay duda, la perspectiva jurídica del problema en España se enmarca en las fórmulas de tratamiento de las relaciones Iglesia y Estado vigentes en la Europa libre y democrática de la segunda mitad del siglo XX y que han encontrado, por lo demás, aplicación inmediata en los países del centro y del este europeos, al hilo de la coyuntura histórica de la recuperación de su libertad política, jurídica y cultural. La actual perspectiva jurídica española aporta una buena solución para la problemática actual de las relaciones Iglesia y Estado tanto si se la valora a la luz de historia jurídica del problema como si se la ve y considera dentro del horizonte científico del derecho eclesiástico comparado de las naciones con mayor tradición democrática de Europa y de América.

Es obvio que toda fórmula jurídica positiva para la regulación de situaciones y realidades sociales, sean cuales sean, pero, sobre todo, si se han generado en historias tan complejas como la de las relaciones Iglesia y Estado, ha de someterse a la prueba de la vida, es decir, al contraste con la realidad viva de los problemas humanos y sociales con los que se enfrentan. Por eso la perspectiva jurídica de la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado ha de completarse con la perspectiva sociológica.

III. La perspectiva sociológica

Las relaciones Iglesia y Estado en la actualidad presentan en las sociedades europeas, y muy particularmente en la española, unos rasgos nuevos que no pueden ignorarse en el momento de un examen intelectual del tema que lo contemple y estudie en la integridad de todos aquellos aspectos –al menos, de los más principales– que conforman hoy la realidad europea.

En primer lugar, hay que destacar el paso de un tipo de sociedad homogéneamente cristiana –en España, católica– a otro, religiosamente, más plural. La presencia de otros

credos religiosos no cristianos, singularmente del Islam, aunque con un peso cuantitativo y un significado social cualitativo diverso, es un hecho sociológico innegable. El cambio afecta no sólo a las expresiones y vivencias específicas de la religiosidad personal y de sus manifestaciones organizadas y públicas, sino también a todos los ámbitos de la existencia humana donde el factor de la fe y de su traducción teórica y práctica en modelos éticos de conducta juega un papel decisivo. Citemos algunos: el matrimonio y la familia, la salud y la enfermedad, la enseñanza y la formación intelectual, cultural y artística de las personas, la práctica de la solidaridad y del amor al prójimo en las situaciones de carencias y de pobreza materiales y espirituales, los criterios y principios morales, inspiradores de la concepción del orden jurídico y político de la sociedad... Este pluralismo religioso de la actual sociedad europea, más o menos extendido y variado y de mayor o menor incidencia ética y cultural en las costumbres y convicciones personales y sociales, coexiste y convive con la tradición de una visión del hombre y del mundo no religiosa, laica, aclimatada desde la Ilustración en la conciencia europea con distinto grado de impregnación social según los países y los períodos y vicisitudes de la dramática historia por los que han atravesado la Europa y la España contemporáneas. Sus manifestaciones van desde el agnosticismo social y políticamente indiferente hasta el ateísmo militante.

En segundo lugar nos encontramos con la realidad jurídico-política de un Estado que interviene con su derecho y con su acción de administración y gobierno de la sociedad prácticamente en todos los órdenes de la vida. El Estado contemporáneo, el nuestro, concibe el campo de las materias de su competencia jurídica poco menos que ilimitadamente. La interpretación de las categorías ético-jurídicas de libertad, igualdad, justicia, paz y solidaridad se realiza, sobre todo en la práctica, con una amplísima discrecionalidad tanto en la fijación de sus contenidos como en la forma y técnicas jurídicas de su tratamiento. A penas se encuentra hoy un aspecto o dimensión de la existencia de las personas que no esté regulado por alguna normativa legal; más aún, son muchas las áreas de las necesidades y relaciones sociales donde el Estado y su Administración intervienen directamente a través de su propio personal como los agentes y productores de los servicios y obras realizadas. Desde la caída del "Antiguo Régimen", el del Estado tradicional anterior a la Revolución Francesa, no ha dejado de crecer hasta el día de hoy la intervención legal y administrativa estatal en la vida de los ciudadanos. La institución del matrimonio y de la familia, los sistemas educativos, el mundo de la investigación y de la ciencia, la cultura y el deporte, los servicios sociales de todo orden, etc., han sido y son en la actualidad los campos preferentes del pensamiento y de la acción política.

Si a este fenómeno del intervencionismo estatal, por la vía del ordenancismo de la vida diaria de los ciudadanos y de la disciplina administrativa, añadimos el hecho de un sistema fiscal extraordinariamente absorbente que apenas deja resquicios económicos para una disposición más libre de sus ingresos por parte de los ciudadanos, nos

encontramos con la medida sociológica completa que caracteriza hoy en día la realidad social del Estado en Europa.

Este fenómeno político-jurídico de un Estado crecientemente celoso de su soberanía, concebida con apenas limitaciones materiales y formales, contrasta con la interdependencia -igualmente en un alza histórica imparable-, estructural y funcional con las más variadas instituciones y organizaciones sociales que lo condicionan en cualquiera de los sectores cubiertos por su actividad legislativa y administrativa.

En tercer lugar, presenciamos cómo en los distintos foros donde se crean, cultivan y difunden las ideas más influyentes en la opinión pública ha vuelto a surgir la cuestión o pregunta teórica por los fundamentos antropológicos y los principios éticos de un Estado concebido al servicio de la persona humana y de su realización integral en el marco del bien común y del destino universal del hombre y de la humanidad. El estudio del problema conlleva lógicamente y existencialmente al tema del significado ético-jurídico de la dimensión religiosa, innata al hombre, para la constitución y funcionamiento de la comunidad política y del Estado que la vertebraría jurídicamente; y, consiguientemente, a un reavivado tratamiento del problema concreto de las relaciones Iglesia y Estado en los términos no sólo técnico-jurídicos, sino también en los doctrinales de la expresión. Este dato, a primera vista de naturaleza puramente intelectual, se está convirtiendo, sin embargo, por sí mismo, en un elemento inseparable del resto de la problemática sociológica de las relaciones Iglesia y Estado en la actualidad europea y española. Una novedad del momento de la teoría política y de la concepción del Estado en España, que sorprende por su difusión en los medios de comunicación social y por un cierto anacronismo histórico -tuvieron su expresión doctrinal y política más influyente en el siglo XIX y en el primer tercio del siglo XX-, es la de la reaparición de una concepción radicalmente laicista de la naturaleza y la finalidad del orden político y del Estado que lo encarna, y que se formula, indisimuladamente, como su indiscutible horizonte ideológico sobre la base de un absoluto relativismo moral -valga la paradoja- y, por consiguiente, ético-político y ético-jurídico.

Si siempre que se analiza la bondad real de las fórmulas jurídicas a la hora de juzgar su valor ético y su utilidad práctica para la solución de los problemas de la sociedad, se hace preciso recurrir al contraste con las exigencias de la verdad de los principios que las explican y las rigen, cuánto más urgirá en este momento de la historia de las relaciones Iglesia y Estado abrirse a la perspectiva teológica -que incluye en una buena teoría católica de la ciencia teológica, la filosófica- para poder situarnos en una perspectiva intelectual integradora que nos oriente en el presente y nos prepare para el futuro de esas relaciones, teniendo como objetivo último la verdad y el bien del hombre y de la sociedad.

IV. La perspectiva teológica

La perspectiva intelectual con la que la Teología católica y la teoría general del derecho público, que en ella se inspira, trata actualmente el problema de las relaciones Iglesia y Estado, ha sido hondamente renovada por las enseñanzas del Concilio Vaticano II, más concretamente, por la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo y por la Declaración "Dignitatis humanae" sobre la libertad religiosa.

Vista a la luz de la perspectiva teológica trazada por el Concilio, hay que centrar la cuestión dentro del esquema antropológico y ético-jurídico del derecho de la persona humana a la libertad religiosa. Derecho que ha de ser entendido, por tratarse de un derecho inherente a la dignidad inviolable del hombre, como fundamental y, por lo tanto, como previo y anterior en su vigencia al ordenamiento jurídico-positivo del Estado, sin exceptuar el de rango constitucional. Un derecho no sólo de ámbito de aplicación individual, sino también de significado y de contenido sociales. Un derecho no sólo a no ejercer y a no practicar la religión, sino, sobre todo, a que pueda ser activado y actuado positivamente en la vida personal y social de los ciudadanos; en el campo de su aplicación social, no limitado exclusivamente a las conocidas expresiones fenomenológicas de lo religioso, sino incidiendo, además, cualitativamente, en otros espacios de la existencia humana intrínsecamente inseparables y dependientes de las conciencias personales, como son, de forma destacada, el matrimonio y la familia, la enseñanza, los servicios sociales de la caridad y de la solidaridad, y la creación y difusión de los bienes culturales.

En esta perspectiva teológica del derecho a la libertad religiosa y de la forma positiva de llevarlo a la práctica individual y social, los ciudadanos son titulares no sólo de derechos, sino también sujetos de deberes. Son responsables del valor de su fe para el bien común de todos con su palabra y con su conducta. A la institución religiosa en cuanto tal –en nuestro caso, a la Iglesia Católica y a su Jerarquía– le compete acompañar y guiar a los fieles laicos en la realización de esa tarea propia de su vocación en la Iglesia y en el mundo; tarea de iluminar y de fermentar las realidades temporales con "la luz" y "la sal" del Evangelio sin excluir ninguna, ni siquiera la política. Todavía más, es responsabilidad propia e irrenunciable de la Iglesia, en virtud de las exigencias entrañadas en el principio de libertad religiosa, cumplir con el aspecto esencial de su misión de ser "signo y salvaguardia de la trascendencia de la persona humana", según bella, novedosa y expresiva formulación del Concilio Vaticano II⁷. El mismo Concilio precisa y concreta el modo práctico de observar este deber en términos ético-jurídicos nuevos, adaptados al moderno derecho constitucional del Estado y distantes de la terminología heredada del derecho público eclesiástico "ilustrado". Enseña el Vaticano II que "la Iglesia debe poder, siempre y en todo lugar, predicar la fe con verdadera libertad, enseñar su doctrina social, ejercer sin impedimentos su tarea entre los hombres y emitir un juicio moral también sobre cosas que afectan al orden político cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana 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”⁸. No se habla ya de “potestas indirecta” competente en lo temporal “ratione peccati” como modo y título ético-jurídico para caracterizar y fundamentar la intervención de la Iglesia en los asuntos propios de la sociedad civil y de la comunidad política, sino de derechos innatos, reconocidos expresamente como derechos fundamentales por las leyes constitucionales de los Estados; más en concreto, se apela a los derechos de libertad religiosa y de libertad de expresión.

Las competencias propias y específicas del Estado en el radio de vida social amparado y protegido por el derecho a la libertad religiosa, se deben ceñir al mantenimiento y garantía del justo orden público. Noción jurídica, mal entendida y manipulada en no pocas ocasiones al servicio del poder en la historia de la teoría y, sobre todo, de la práctica del derecho político contemporáneo. El Concilio la entiende como la “tutela eficaz” de este y otros derechos fundamentales procurando “la pacífica armonización de éstos” y como “la ordenada convivencia en la auténtica justicia y la necesaria custodia de la moralidad pública”, conforme “al orden moral objetivo”⁹. En materia de realidades temporales, compete originariamente a los órganos soberanos de la autoridad del Estado, en función del bien común, la ordenación jurídica positiva y la acción de administración y gobierno con independencia de cualquier otra instancia o autoridad humana, con la obvia reserva, cada vez más actual y de mayor vigencia socio-política y jurídica, de la transferencia de soberanía a unidades políticas superiores supraestatales, establecidas por Estados de una misma región geopolítica, y de la que se está efectuando crecientemente en favor de la comunidad internacional y de su órgano de gobierno, la Organización de las Naciones Unidas. Cuestión distinta, pero también de importancia incluso doctrinal, es la de la concepción de la soberanía del Estado y/o de la comunidad política y del pueblo, que “de facto” y “de jure” la sostiene, en relación con el orden moral objetivo. Cuestión que repercute muy sensiblemente en aquellos ámbitos de las sociedades contemporáneas donde los derechos de las personas y de sus instituciones básicas se ven especialmente comprometidos, entre los que señalamos de nuevo el matrimonio y la familia, la enseñanza y el sistema educativo, la cultura y los medios de comunicación social, el servicio y la atención a los necesitados. ¿Cuál sería la responsabilidad de la Iglesia, apoyada originariamente en el principio de libertad religiosa, de cara a estas situaciones y cómo se encauzaría en la práctica? Es evidente, y la enseñanza conciliar lo pone de manifiesto, que no podía ser la de las vías técnicamente políticas, pero tampoco las de la total inhibición respecto a las posibilidades y fórmulas pastorales variadas en las que podría y debería ser ejercida. Veamos cómo se expresa el Vaticano II.

El Concilio parte de la tesis antropológica y eclesiológica de la autonomía de las realidades temporales, más concretamente, del hombre, de la sociedad y de la ciencia, pero no de su independencia o soberanía respecto a la ética y la moral: “Si por autonomía de las realidades terrenas –enseña la “*Gaudium et Spes*”– entendemos que las cosas creadas y las sociedades mismas gozan de leyes y valores propios que el

hombre ha de descubrir, aplicar y ordenar gradualmente, exigir esa autonomía es completamente lícito... Pero si con las palabras «autonomía de las realidades temporales», se entiende que las cosas creadas no dependen de Dios y que el hombre puede utilizarlas sin referirlas al Creador, todo el que conoce a Dios siente hasta qué punto son falsas las opiniones de este tipo". Una primera consecuencia de moral social se sigue de este principio: "el orden social y su progreso deben de subordinarse al bien de las personas... fundarse en la verdad, edificarse en la justicia, vivificarse por el amor; debe encontrar en la libertad un equilibrio cada vez más humano". El respeto, el cuidado y la promoción del bien integral de la persona humana constituyen para la doctrina conciliar el primer y fundamental postulado que ha de regir todo el orden social y político y del cual se sigue el carácter inviolable de sus derechos fundamentales inherentes a su dignidad, fundada en la naturaleza trascendente del hombre; derechos, por tanto, superiores a cualquier ordenamiento jurídico positivo. La búsqueda y la realización del bien pleno de la persona humana como el fin supremo del orden socio-político pertenece a la esencia del bien común, al que se debe toda autoridad en el Estado y en la comunidad internacional¹⁰.

De esta visión trascendente del hombre y de la sociedad, que el Vaticano II actualiza con hondura cristológica y con una renovada comprensión de la filosofía social, se deduce para la actuación de la Iglesia -y, especialmente, de sus Pastores, los Obispos, presididos por su Cabeza, el Sucesor de Pedro- el imperativo primero e insoslayable de proclamar la dignidad de toda persona humana desde que es concebida en el vientre de su madre hasta el momento de su muerte natural, la inviolabilidad de sus derechos fundamentales y la primacía ética del mandato de la justicia y del amor. Responsabilidad que conlleva, consecuentemente, la de la enseñanza teórica y práctica de esta doctrina y la de su promoción por todos los medio legítimos a su alcance. Responsabilidad de la que participan los fieles en la forma concreta del compromiso temporal que les es propio según su vocación específica dentro de la Iglesia. Las implicaciones mutuas, fundadas en la misma naturaleza de las cosas, entre el principio de la dignidad de la persona humana y de sus derechos y el de las instituciones básicas ya mencionadas, más aún, la interdependencia estructural entre unas y otras realidades, explican, justifican y postulan ética y jurídicamente la presencia de la Iglesia en ellas¹¹.

La comprensión teológica de la misión de la Iglesia en relación con las realidades de este mundo, más específicamente, con la comunidad política y el Estado, renovada por el Vaticano II, no incluye fórmulas y elementos técnico-jurídicos, extraídos de lo que podría llamarse hoy la sociología del poder... Al proclamar, en el texto ya citado más arriba, el "debe poder" predicar la fe, enseñar su doctrina social y emitir un juicio moral sobre asuntos políticos cuando están en juego los derechos de la persona o la salvación de las almas, explícita, a la vez, que lo hará sirviéndose sólo de aquellos medios conforme el Evangelio y al bien de todos. El Concilio llega a afirmar que la Iglesia no pone "su esperanza y privilegios otorgados por la autoridad civil; más aún, renunciará al

ejercicio de algunos derechos legítimamente adquiridos cuando conste que con su uso se pone en tela de juicio la sinceridad de su testimonio o que las nuevas condiciones de vida exigen otra ordenación". Pero, simultáneamente, recuerda que "con su adhesión al Evangelio y con el ejercicio de su misión en el mundo, la Iglesia a la que corresponde fomentar y elevar todo lo verdadero, bueno y hermoso que se encuentra en la comunidad humana, consolida la paz entre los hombres para Gloria de Dios".

En este cuadro ético-jurídico de las competencias propias del Estado y de las inherentes a la naturaleza y la misión de la Iglesia, finamente iluminadas y discernidas por el Vaticano II a la luz de una renovada filosofía y teología del hombre, de la sociedad y de la propia Iglesia, es como hay que entender la clásica tesis del derecho público eclesiástico, que el Concilio reitera, de que "la Comunidad política y la Iglesia son entre sí independientes y autónomas en su propio campo. Sin embargo, ambas, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo realizarán tanto más eficazmente en bien de todos cuanto procuren mejor una sana cooperación entre ambas, teniendo en cuenta también las circunstancias de lugar y de tiempo", porque "ciertamente, las realidades temporales y las que en la condición humana trascienden este mundo están estrechamente unidas entre sí". La Iglesia contribuye, por su parte, decisivamente a la toma de conciencia social de los grandes valores e ideales de la justicia, de la solidaridad y de la paz, imprescindible para la subsistencia misma de la comunidad política, y los difunde. Y del Estado depende principalmente que la Iglesia pueda vivir y realizar su misión en condiciones de libertad personal, social y jurídica, plena¹².

La libertad en el desarrollo de la propia vida y misión y la cooperación al servicio del bien personal y social del hombre, asumidas como los criterios máximos en la regulación de las relaciones de la Iglesia y el Estado, postulan hoy, probablemente con más sentido histórico que en otras épocas, que se utilice generosamente el diálogo mutuo y prejurídico y que se acuda a los instrumentos jurídicos bilaterales para lograr su recta y justa ordenación de acuerdo con la doctrina y la praxis constitucional de los Estados libres, sociales y democráticos de derecho y con las reglas del derecho internacional vigente. Para cualquier ciudadano europeo resulta hoy absolutamente normal el recurso a los acuerdos de las instituciones y fuerzas sociales con las autoridades públicas con anterioridad a su toma de medidas, ya sean legislativas ya administrativas, en los múltiples campos de la vida social que les afectan. De hecho, en la regulación de las relaciones con las confesiones cristianas y con la Iglesia Católica –la mayor de las instituciones históricas en la vida religiosa de los países europeos– se ha procedido en la gran mayoría de las veces, renovando y actualizando tradiciones jurídico-eclesiásticas multiseculares, por la vía del establecimiento de acuerdos o convenios entre ambas partes muy provechosos para el bien común de los ciudadanos. Los firmados con la Iglesia Católica, al gozar de personalidad jurídica internacional, reconocida hoy universalmente como la forma jurídica más justa con su realidad e implantación universales, han seguido las normas del derecho internacional. Forma y

nivel jurídico, por lo demás, coherente con su historia y su presente marcados por su real e indiscutible universalidad. Ésta ha sido también la dirección de las ideas políticas y de la praxis jurídica tomada por España en su historia moderna y contemporánea, renovadas profundamente en nuestra Transición política de acuerdo con la doctrina del Vaticano II y con los principios básicos de la Constitución vigente. El método teórico y práctico del derecho concordatario y de su inserción en el derecho internacional no ha perdido ni un ápice de su valor ético y jurídico para el presente y el futuro de Europa y de España.

CONCLUSIÓN

Las perspectivas actuales de las relaciones Iglesia y Estado, contempladas desde la problemática europea y, sobre todo, desde la situación española, se muestran favorables para un desarrollo presente y futuro de las mismas puesto inequívocamente al servicio del bien superior de la persona humana y del bien común; con tal de que se cumpla una condición: la de que se valoren y respeten las doctrinas jurídicas y filosófico-teológicas que las han iluminado y conformado a partir de la doble experiencia del tiempo fundacional de las Naciones Unidas y del Concilio Vaticano II y que han quedado reflejadas, con una rica y viva sensibilidad espiritual y social, en la mayor parte de los instrumentos jurídicos bilaterales que regulan esas relaciones en la actualidad. En nuestras manos se encuentra un patrimonio humano y social de gran valor. Su importancia histórica trasciende el día a día de la actualidad socio-política y cultural. ¡No debemos perderlo! Más aún, deberíamos apreciarlo y enriquecerlo entre todos en el presente y en el futuro.

1

Hugo Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München 1961.

2

Hugo Rahner, o.c. 11: "Die Zeiten sind seitdem ruhiger geworden, vielleicht nur scheinbar oder vorerst ruhiger".

3

Hugo Rahner, o.c., 11: "Aber die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat bleibt so erregend wie immer. Sie ist tödlich lebendig in Amerika und in Russland und kann es bei uns, die wir zwischen den Weltmächten eingezwängt liegen, in jeden Augenblick wieder werden".

4

Cfr. Alexander Kissler, *Ruhe sanft und Befreie dich*, en: *Die Tagespost*/Nr. 18 ASZ, 13.

5

H. Rahner, 256.

6

Cfr. Antonio M^a Rouco Varela, *Antecedentes históricos de las relaciones actuales entre la Iglesia Católica y la comunidad política en España*, en: *Teología y Derecho*, Madrid 2002, 558-579.

7

Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 70.

8

Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 76.

9

Vaticano II, *Dignitatis humanae*, 7 con 2-6 y 8.

10

Vaticano II, *Gaudium et spes*, 36 con 26-29; Cfr. *Lumen gentium*, 36.

11

La Constitución pastoral "*Gaudium et spes*" desarrolla esta doctrina, en su segunda parte, con una fina sensibilidad para la problemática del mundo contemporáneo.

12

Cfr. *Gaudium et spes*, 76.