



EL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO EN LOS ESCRITOS DE JOSEPH LISTL*

RAFAEL SARACHAGA-GARCIA

SUMARIO. I PRESENTACION. II INTRODUCCION. HIATO ENTRE LA DOCTRINA TRADICIONAL Y LA NUEVA DOCTRINA CONCILIAR. III. DESARROLLO HISTORICO DE LA «SOCIETAS PERFECTA». A. *Comienzos del «Ius Publicum Ecclesiasticum» en Alemania. El sistema colegial (El concepto protestante-luterano de Iglesia en el tiempo de la ilustración en Alemania)*. B. *Reacción católica ante el sistema colegial*. C. *El comienzo de la época italiana del Ius Publicum Ecclesiasticum: la aparición de las «instituciones» del cardenal Soglia*. IV. LA RELACION ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN LAS AFIRMACIONES DEL VATICANO II. A. *Introducción*. B. *La importancia central del derecho de libertad religiosa en el nuevo orden de relación entre Iglesia y Estado determinado por Concilio Vaticano II*. C. *El reconocimiento conciliar del carácter religiosamente neutral del Estado*. D. *Diferencias y concordancias entre la doctrina tradicional y la expuesta por el Concilio Vaticano II. Continuidad de la doctrina eclesiástica en esta materia*. E. *El cometido de la Iglesia en la democracia libre*. 1. *Diferencia esencial entre la Iglesia y la «communitas politica»*. 2. *El poder jurídico propio de la Iglesia*. 3. *La necesidad de estrecha colaboración entre Iglesia y Estado*. 4. *La misión de la Iglesia en el mundo de hoy*. 5. *La importancia histórico-espiritual de las afirmaciones del Vaticano II sobre esta relación*. V. LA DOCTRINA CLASICA DE LA «SOCIEDAD PERFECTA» EN EL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO ACTUAL. A. *Introducción*. B. *Significado del derecho fundamental de libertad religiosa*. VI. LAS AFIRMACIONES DEL CIC DE 1983 SOBRE LA RELACION IGLESIA-ESTADO. A. *Introducción*. B. *El código de 1983 comparado con el de 1917*. C. *El concepto de Iglesia en el CIC de 1983*. VII. OBSERVACIONES FINALES. CONCLUSIONES. BIBLIOGRAFIA. INDICE DE LA TESIS DOCTORAL.

* Director de la Tesis: Prof. Dr. Carlos SOLER. Título: *Cuestiones fundamentales del Derecho público externo después del Vaticano II en los canonistas alemanes Joseph Listl y Ernst-Wolfgang Böckenförde*. Fecha de defensa: 5.IV.90.

I. PRESENTACION

El Doctor Joseph Listl es actualmente consejero jurídico de la Conferencia Episcopal Alemana y director del «Institut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands» (Instituto de Derecho Eclesiástico del Estado de las Diócesis de Alemania), con sede en Bonn.

Es autor de muy numerosas publicaciones, tanto propias como en colaboración con otros autores, sobre Derecho Eclesiástico del Estado y sobre Derecho Público Eclesiástico. Es también profesor de universidad en estas materias. Su obra principal en relación con el tema de esta tesis se titula: *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft* (Iglesia y Estado en la moderna ciencia católica del Derecho Canónico)¹, publicada en la Colección sobre Derecho Eclesiástico del Estado, Volumen 7, 1978, Duncker & Humblot, Berlin (Reihe Staatskirchenrechtliche Abhandlungen. Band 7, 1978).

En estas páginas estudio también sus dos trabajos: «Die Lehre der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Staat» (La doctrina de la Iglesia sobre la relación de Iglesia y Estado), del manual AA.VV., Listl-Müller-Schmitz, *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts* (Manual de Derecho Canónico postconciliar), Frederich Pustet, Regensburg, 1980, y su artículo «Die Aussagen des Kodex Iuris Canonici von 25. Januar 1983 zum Verhältnis von Kirche und Staat» (Las afirmaciones del CIC del 25 de enero de 1983 sobre la relación de Iglesia y Estado), aparecido en la colección «Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche», volumen 19, 1985.

II. INTRODUCCION. HIATO ENTRE LA DOCTRINA TRADICIONAL Y LA NUEVA DOCTRINA CONCILIAR

Según el canonista alemán Ernst-Wolfgang Böckenförde, la «Declaración sobre la libertad religiosa» es una de las más importantes del Concilio vaticano II².

1. Especialmente el capítulo VI: *Das Verhältnis von Kirche und Staat in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils* (La Relación de Iglesia y Estado en las afirmaciones del Concilio Vaticano Segundo).

2. E. W. BÖCKENFÖRDE, *Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit*, en «Stimmen der Zeit», (1986), p. 303.

Para Listl es evidente que el Concilio Vaticano II supone -sobre todo por la doctrina acerca de la libertad religiosa contenida en la mencionada Declaración- una auténtica cesura respecto de la doctrina mantenida por la Iglesia antes del Vaticano II; en consecuencia, el Concilio supone el comienzo de una nueva época del Derecho Público Eclesiástico³.

El problema que surge ante este hecho es serio desde el punto de vista de la continuidad del magisterio en la Iglesia Católica.

Muchos autores acusan descaradamente al magisterio eclesiástico de un cambio radical de posicionamiento en esta cuestión y no ven la forma de justificar una tal actitud por su parte. Esto ocurre sobre todo entre los partidarios decididos de la doctrina clásica. Mientras que otros, también en actitud extrema, desprecian la doctrina clásica, sin tener en cuenta que puede contener elementos muy válidos también para nuestro tiempo, y que además forma parte de la doctrina histórica de la Iglesia.

Ambos grupos muestran poseer poco sentido histórico; sentido histórico que es absolutamente necesario cuando se trata de enjuiciar los reajustes en la disciplina eclesiástica, o la renovación y profundización de la doctrina por parte del magisterio de la Iglesia.

El canonista Joseph Listl es un hombre conciliador entre la doctrina clásica y la conciliar y está convencido de la continuidad que existe entre ambas. Como veremos, le interesa la validez de la doctrina de la sociedad perfecta en la actualidad; siempre, como él dice, bien entendida. Por eso quizás es Joseph Listl un autor interesante, siendo una autoridad alemana en esta materia.

Justamente por ese afán conciliador, y por ese interés por la *societas perfecta* concede importancia en su obra a la introducción histórica de esta cuestión

Para comprenderla mejor es necesario que consideremos al principio el concepto de Iglesia, viendo en él el factor fundamental en el desarrollo histórico del Derecho Público Eclesiástico y más en concreto en el desarrollo de las teorías sobre la relación de la Iglesia con el Estado.

Es a partir de la «reforma» protestante cuando la cuestión cobra actualidad vital en Europa y especialmente en Alemania, cuna de la «reforma» y de muchos de los movimientos centrífugos de separación de la unidad de la Iglesia.

3. J. LISTL, *Kirche und Staat... cit.*, p. 209.

III. DESARROLLO HISTORICO DEL ORIGEN DE LA TEORIA DE LA «SOCIETAS PERFECTA»

A. *Comienzos del «Ius Publicum Ecclesiasticum» en Alemania. El sistema colegial (El concepto protestante-luterano de Iglesia en el tiempo de la ilustración en Alemania).*

Según el «esquema fundamental del colegialismo», que se repite en variaciones numerosas en la ciencia del Derecho Eclesiástico Evangélico del tiempo de la ilustración y que encontró una de sus clásicas expresiones en el Derecho Eclesiástico del Estado de entonces en el párrafo 11 del Derecho General del Estado para los Estados prusianos, del 5.2.1794⁴, la Iglesia de Jesucristo es una sociedad «libre e igual» (*Societas libera et æqualis*). En ella se unen hombres por voluntad libre para, según el precepto de Cristo, así como según ciertos conceptos doctrinales y reglas acordados, rendir culto a Dios⁵.

Vemos pues que el concepto de Iglesia del colegialismo protestante-luterano constituye, en gran medida, la correspondencia exacta del concepto de Estado del tiempo de la ilustración, que comprendió el origen del Estado no como una necesidad de la naturaleza humana impuesta por el Creador, sino muy al contrario, según la doctrina del derecho natural racionalista y basado en la soberanía del pueblo, como el resultado arbitrario de una decisión libre de contrato social⁶.

El tiempo de la ilustración entiende el orden social exclusivamente como formación social contratada por individuos soberanos. «De este modo se ignora absolutamente la transcendencia de la Iglesia, su divina institución y su singularidad y así se le constriñe a formar parte del esquema del edificio social de la inmanencia terrena; el derecho de la

4. Esta prescripción rezaba: «Religionsgesellschaften, welche sich zur öffentlichen Feier des Gottesdienstes verbunden haben, werden Kirchengesellschaften genannt»: «Las sociedades religiosas, que se han unido para la celebración pública del culto divino, se denominan sociedades eclesiásticas», citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 67.

5. Cfr. en detalle K. SCHLAICH, *Kollegialtheorie r. Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung*, München 1969, pp. 14 y ss.; IDEM, art. *Kollegialismus*, en AA.VV., «Evangéliches Staatslexikon», 2ª ed., Stuttgart 1975, c. 1327 ss., citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 68.

6. Sobre la comprensión esencial del contrato social, en nada coincidente, sino más bien fuertemente cambiante y ambivalente en SAMUEL PUFENDORF, JOHN LOCKE, JEAN-JACQUES ROUSSEAU e IMMANUEL KANT, cfr. F. ERMACORA, *Allgemeine Staatslehre*, vol.1, Berlín 1970, pp 112 ss., citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 68.

Iglesia se convierte en derecho secular de la sociedad, la Iglesia en un trozo del mundo»⁷.

Samuel von Pufendorf (1632-1694) es el máximo exponente de este espíritu de su tiempo. En él ha visto Soglia⁸ el mayor adversario de la comprensión católica del concepto de Iglesia; él fue el primero en aplicar la idea del contrato social a la Iglesia en la forma especial del «sistema colegial», del mismo modo que él junto con Thomas Hobbes, John Locke y Hugo Grotius la habían aplicado a la sociedad como fundamento teórico y legitimación ética del poder del Estado.

Renunciando totalmente a las enseñanzas de Lutero y Melanchthon, que en el protestantismo primitivo hablaban de la división del cristianismo en tres órdenes eclesiásticos (Triplex ordo hierarchicus): status politicus, ecclesiasticus et oeconomicus⁹, y despreocupándose también de la teoría del territorialismo «cujus regio, eius religio», que estaba vigente entonces en Alemania, Pufendorf comprende la Iglesia como la suma de las parroquias locales, es decir de asociaciones o similares agrupaciones, a las cuales se han unido una cierta cantidad de hombres para un determinado fin. Como consecuencia de esto, la Iglesia está integrada en el Estado, que tiene autoridad sobre todo tipo de asociación privada. Las inconsecuencias de esta argumentación aparecen con clara evidencia: el soberano del Estado es, según Pufendorf, un cristiano más y en principio no posee mayor autoridad que los demás en la Iglesia; pero por otra parte

7. K. SCHLAICH, *Kollegialismus...*, cit., nota 67: «So wird auch die Kirche in das Schema weltimmanenter Sozialgebilde gepresst und damit ihre göttliche Stiftung und Transzendenz, Absolutheit und Einzigartigkeit ignoriert; das Recht der Kirche wird säkulares Gesellschaftsrecht, die Kirche ein Stück Welt», citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, ob. cit., p. 68. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 69, recuerda que PUFENDORF, no tiene ante sí la Iglesia «invisible» en su universalidad, sino la visible como parroquia local.

8. GIOVANNI SOGLIA CERONI, Cardenal italiano, 1779-1856, Obispo de dos pequeñas diócesis, Osimo y Cingoli. Uno de los creadores del IUS PUBLICUM ECCLESIASTICUM moderno. Del 1814 a 1838 enseñó Derecho Canónico en la Universidad de Roma. Sus dos obras más importantes son: *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Roma 1842, publicada en varias ediciones en Italia, Francia y España, e *Institutiones Iuris Privati et Publici Ecclesiastici*, que es la última edición de la obra anterior, París 1879, citadas por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 4.

9. Sobre las teorías estatales de PUFENDORF cfr. F. ERMACORA, *Allgemeine Staatslehre*, vol. I. Berlín 1970, pp. 115 s. Sobre el carácter ecléctico y contradictorio de la forma de argumentar de PUFENDORF cfr. también el comentario de U. SCHEUNER sobre el libro de H. DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, München 1972, en «Archiv für öffentliches Recht», 101 (1976), pp. 144 s. Citados por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 71.

describe a este soberano como libre de debilidades humanas, «escogido por Dios» para distinguir entre la fe «verdadera» y la «falsa» como suprema instancia y tiene por tanto el *ius reformandi*. Lo tiene, si es protestante, sobre todos los cristianos; pero no lo tiene sobre los protestantes si es católico, como era el caso del monarca francés con respecto a los hugonotes en su propio reino¹⁰, porque él no pertenecía a la comunidad de los creyentes.

Esto nos ayuda a comprender la acogida de estas teorías entre los príncipes (señores feudales) de Alemania, para hacer fracasar todo intento de influjo del emperador sobre su «derecho de reformar».

Lo verdaderamente importante en estas teorías es que la Iglesia resulta tener la misma naturaleza de contrato social que todas las demás sociedades, ya sean sociedades de comerciantes unidos para sus fines, sectas, o clubes literarios. Todas ellas descansan exclusivamente sobre la «soberanía del individuo», que sólo reconoce como legítima una formación y constitución social contraída libremente. «En esto la Iglesia no es excepción»¹¹.

De todos modos, la diferencia esencial y definitiva entre el Estado y la Iglesia, para Pufendorf, Pfaff y demás defensores de la teoría colegial, se expresa jurídico-conceptualmente por medio del par contradictorio: *societas æqualis* y *societas inæqualis*; donde la primera es la Iglesia y la segunda el Estado¹².

La ciencia del Derecho Canónico católico del tiempo de la ilustración y más tarde los creadores del *Ius Publicum Ecclesiasticum* del siglo XIX y del XX, como Soglia, ha asumido estos conceptos jurídicos -*societas æqualis* y *societas inæqualis*- de los teólogos y juristas eclesiásticos evangélicos y con ello han conseguido una base conjunta de discusión y exposición de ideas.

El Estado se constituye en *societas inæqualis* por medio del contrato social de sumisión al soberano, que hace que el pueblo sea *inæqualis* con

10. PUFENDORF, *De habitu religionis christianæ ad vitam civilem*, múltiples ediciones, 54: «Nun civibus absque Principe competat jus reformandi?». Citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 73.

11. K. SCHLAICH, *Kollegialtheorie...*, cit., p. 85, citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 74.

12. Sobre la importancia de este par de conceptos en el derecho estatal del tiempo de la ilustración cfr. O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* (Derecho de asociación), vol. 4, Berlín 1913, p. 424, citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 74.

respecto a él. Y desde el momento en que los miembros de la sociedad le han transferido a ella sus derechos no están ya en *status naturalis*¹³. A partir de entonces están sometidos a la asociación estatal que tiene poder de dominación y coercitivo.

La Iglesia se distingue de la sociedad, según Pufendorf y los defensores del colegialismo, justamente porque ella no dispone de poder de dominación, ni tiene súbditos, ni poder coercitivo. Está libre de sumisión y está basada en una alianza de mayor sencillez y laxitud. Pero ya antes de Pufendorf, Hugo Grotius (1583-1645), en su escrito *De imperio summorum potestatum circa sacra*, había reconocido a la Iglesia todos los derechos naturales de una *universitas legitima* y con ello también un *regimen constitutivum ex consensu*, con el fundamento de que ella por ley divina no sólo es un *coetus* permitido, sino establecido. Sin embargo, según esta idea, la Iglesia no disponía en absoluto de *regimen imperativum*. Al oficio espiritual no corresponde ningún *imperium* constitutivamente, sino sólo una *directio*, como puede ser la del médico ante el enfermo. Todo el poder de dominación sobre la Iglesia está, según Grotius, en el soberano estatal, cuya *summa potestas* comprende según las exigencias del derecho natural, como poder unitario y universal, también necesariamente el ámbito de las cosas espirituales.

B. *Reacción católica ante la teoría del sistema colegial*

Ya antes del tiempo de la ilustración y antes de que el protestantismo desarrollase sus teorías en el terreno del Derecho eclesiástico se ocuparon los teólogos y canonistas de la relación de la Iglesia con el Estado. Ya el canonista agustino Jacobo de Viterbo († 1308) hace en su obra *De regimini christiano* una síntesis del pensamiento aristotélico-agustiniano, imaginándose a la Iglesia como *regnum* en sentido verdadero y afirmando que la definición de la res publica de Cicerón, como se encuentra en S. Agustín, sólo se realiza en la Iglesia. Basado en esta idea

13. O. VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 6ª ed., Aalen 1968, pp. 103 s.; IDEM, *Genossenschaftrecht...*, cit., vol. 4, p. 424; cfr. también K. SCHLEICH, *Kollegialtheorie...*, cit., p. 85; IDEM, *Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem Staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jhd.*, en «Zeitschrift für Rechtgeschichte» Kan. Abt. 54 (1968), pp. 280 ss. citados por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 74.

desarrolla un mandato de cooperación entre Iglesia y Estado, sobre el fundamento de «libre concesión y acuerdo»¹⁴.

Al fin de la edad media distinguen los canonistas y teólogos, dentro de la *respublica christiana* universal y sin ánimo de destruirla, entre una *res publica civilis* y una *respublica spiritualis* -Aquí comienza el dualismo de Iglesia y Estado-. Así tenemos a Francisco de Vitoria (1492-1546) que llama al Estado, la potestad civil, la *respublica perfecta* y a la Iglesia la *respublica spiritualis perfecta* colocándolas una ante otra. La Iglesia es por lo menos igual al Estado y desde luego en ningún caso está bajo él. No las concibe como dos Estados soberanos independientes, sino como dos poderes dentro de la única Iglesia, es decir *respublica christiana*¹⁵. Lo mismo se puede decir del también dominico español Domingo Soto (1494-1560) y de Luis de Molina (1535-1600), Roberto Bellarmino (1542-1621) y Francisco Suarez (1548-1617). De todos estos fueron Suarez y Bellarmino los que marcaron la pauta en el pensamiento futuro con el influjo de su idea de la independencia de la Iglesia. Aquí nos da Listl unas pinceladas para recordarnos el carácter del pensamiento bellarminiano, aunque conocido, siguiendo el hilo del desarrollo histórico de esta cuestión. Bellarmino, en conexión con el pensamiento de Santo Tomás, ve la determinación de la relación entre Iglesia y Estado partiendo de un concepto filosófico de Estado y de la esencia de las dos potestades. El Estado tiene un fin propio independientemente de la Iglesia y posee los medios necesarios para alcanzarlo. Este fin es independiente de la Iglesia, porque viene dado por la naturaleza del Estado y es el mismo para un Estado cristiano o para uno pagano. Para asegurar la consecución de su fin el Estado está dotado de su propio poder estatal, que comprende el poder legislativo, el jurisdiccional y el ejecutivo, más todas las atribuciones necesarias para asegurar su propia existencia.

Para el pensamiento jurídico-canónico y el concepto católico de Iglesia de Soglia es definitivo, por todo lo dicho anteriormente, que la Iglesia no es una *societas æqualis*, o sea libre de dominio, sino una institución de derecho público -en su ámbito igual o similar al Estado- con una *summa*

14. R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Neudruck Amsterdam 1962, p. 23, citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 110.

15. R. SCHWARZ, *Die eigenberechtigte Gewalt der Kirche*, Roma 1974, p. 46, citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 111.

potestas propia y un *imperium constitutum* propio, es decir, con poder jurídico originario propio.

C. *El comienzo de la época italiana del «Ius Publicum Ecclesiasticum»:
La Aparición de las «Institutiones Juris Publici Ecclesiastici» del
Cardenal Giovanni Soglia*

En 1842 publicó el cardenal Soglia¹⁶ sus *Institutiones Juris Publici Ecclesiastici*. Lo hizo de forma anónima en sus tres primeras ediciones, probablemente para evitar disgustos con la Curia Romana, que todavía no habría aceptado nuevas teorías en este campo. Ya el título indicaba, y él así lo explicaba en el prefacio, que consideraba necesario tratar separadamente del resto del Derecho Canónico la parte del Derecho Público, *Jus Publicum Ecclesiasticum*.

«La necesidad por él mencionada se discutía en la canonística de los años cuarenta del siglo XIX tanto como hoy. Para explicar la legitimidad de separar el Derecho Público del Privado en el ámbito del Derecho Canónico, adujo Soglia varias razones y entre las más importantes se refirió a la autoridad de los canonistas alemanes de la escuela de Würzburg y de Heidelberg del siglo XVIII; nombran entre otros a los maestros del Derecho Eclesiástico del Estado Johann Adam Ickstatt, que se cuenta entre los defensores de la ilustración de más categoría, Johann Nepomuk Endres y el significativo y fiel a la Iglesia Philipp Anton Schmidt.

Soglia sigue en su argumentación el modelo de estos canonistas alemanes y así sus Institutiones constituyen una recepción del Jus Publicum Ecclesiasticum alemán en la canonística romana de la primera mitad del siglo XIX»¹⁷.

16. Cfr. nota 8 de este trabajo.

17. «Die Legitimität einer Dichotomie des kanonischen Rechts in Jus Publicum Ecclesiasticum und in ein dem Privatrecht im profanen Rechtsbereich vergleichbares Jus Ecclesiasticum Privatum war während der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts in der Kanonistik ebenso umstritten wie in der Gegenwart. Bei der Beantwortung der die Kanonisten in zwei Lager spaltenden Grundsatzfrage, ob auf dem Gebiete des kanonischen Rechts eine Bereichstrennung in Öffentliches Recht und Privatrecht überhaupt zulässig sei, beruft sich SOGLIA zur Rechtfertigung seiner Auffassung bereits auf der ersten Seite der *Præfatio* seiner *Institutiones* auf das Vorbild und die in seinen Augen unbestrittene Autorität mehrerer deutscher katholischer Kirchenrechtslehrer der Würzburger und Heidelberger Schule des 18. Jahrhunderts. An erster Stelle nennt er dabei den deutschen Staats- und Staatskirchenrechtslehrer JOHANN ADAM ICKSTATT, der zu den führenden Vertretern der süddeutschen

Soglia hace hincapié en que las expresiones *Ius Canonicum* y *Ius Ecclesiasticum* significan lo mismo, cuando en el prefacio de sus *Institutiones* escribe: «Jus Ecclesiasticum, sive Canonicum, sive Sacrum (nam hæc verba idem sonant) est complexio earum legum, quibus Ecclesia regitur»¹⁸. Y lo hace para marcar la diferencia con el canonista protestante Benedikt Carpzov (1591-1664), que había introducido una nueva comprensión del concepto *Jus Ecclesiasticum* en la ciencia protestante del derecho eclesiástico en su obra principal, *Jurisprudentia Ecclesiastica*, la primera obra sistemática del derecho eclesiástico protestante, y que la denominaba así como concepto de lucha contrario al *Jus Canonicum*; comprendiendo con el nuevo concepto la legislación de la Iglesia Evangélica como contrapuesta al *Corpus*. De hecho y por influjo de Carpzov y del canonista católico Ickstatt, que había estudiado en la universidad de Marburg y conocía bien el Derecho protestante, se puso de moda entre los canonistas católicos del sur de Alemania el empleo del término Derecho Eclesiástico; también en parte por el deseo de marcar las tendencias josefinistas de la época y del eclesialismo estatal de los príncipes católicos del sur de Alemania.

Soglia quiere aclarar esta cuestión y así lo explica expresamente¹⁹.

Tenemos pues, de hecho, que el *Ius Publicum Ecclesiasticum* a partir de ahora va a formar parte de la ciencia jurídico-canónica de la Iglesia Católica y aunque más de un canonista no acepte esta dicotomía, como por ejemplo Peter Huizing²⁰, sin embargo la mayoría de los canonistas la aceptan, al menos basados en fundamentos de uso práctico. Listl opina sobre esto:

Aufklärung zählt, sowie ferner den Würzburger Kanonisten JOHANN NEPOMUK ENDERS und den bedeutenden und kirchentreuen Heidelberger Kanonisten PHILIPP ANTON SCHMIDT. In seinem methodischen Grundansatz, in der Wahl der Fragestellungen und in seiner Argumentation folgt SOGLIA weithin dem Vorbild dieser deutschen Kirchenrechtslehrer. Die *Institutiones Juris Publici Ecclesiastici* von Kardinal JOHANNES SOGLIA bilden somit eine Rezeption des deutschen *Jus Publicum Ecclesiasticum* des 18. Jahrhunderts durch die römische Kanonistik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts», J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 6.

18. J. SOGLIA, *Institutiones...*, cit., 4ª ed., vol.1, sub voce. Citado por J. LISTL, en *Kirche und Staat...*, cit., p. 12.

19. J. NEUMANN, *Die Kirche und die kirchliche Gewalt in der deutschen Kirchenrechtswissenschaft vom Ende der Aufklärung bis zum ersten Vatikanischen Konzil*, Tesis doctoral, manuscrito, München 1965, p. 11. Citado por J. LISTL, en *Kirche und Staat...*, cit., p. 13.

20. P. HUIZING, *Kirche und Staat im öffentlichen Recht der Kirche*, en «*Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie*», año 6º, p. 586.

«Como lo muestra la historia de la ciencia del Derecho profano del tiempo moderno, la división metódica de los ámbitos del Derecho en Jus Publicum y Jus Privatum tiene su fundamento más profundo, no en el gusto de la teorización y sistematización académica, sino en la necesidad, reconocida como obligatoria, de presentar y analizar plenamente la siempre creciente y compleja totalidad de las competencias y funciones del Estado moderno. Desde el tiempo barroco la práctica del Estado y de la Administración exige un tratamiento especial del Derecho Estatal y Administrativo en la enseñanza y en las lecciones académicas de la práctica univesitaria»²¹.

El *Ius Publicum Ecclesiasticum* pertenece ya a la ciencia jurídico-canónica y su uso es aceptado en la práctica por la mayoría de los canonistas. Esto es, así me lo parece después de haber estudiado la obra de Listl, una conquista de la ciencia jurídico-canónica católica, que es en sí misma la afirmación de la independencia de la Iglesia ante el Estado y todo tipo de sociedad u organización humana. El eco de las teorías de Pufendorf, así como del josefinismo y del galicanismo resuena constantemente en el desarrollo de esta ciencia durante el siglo pasado y la primera mitad de éste, hasta el Segundo Concilio Vaticano, empezando por Soglia y terminando por Alfredo Ottaviani.

Listl dice: «El concepto de Iglesia del Derecho canónico y la comprensión de la Iglesia, como se contiene en los escritos de Pufendorf y de los demás juristas eclesiásticos evangélicos, no pueden ser usados para una mutua correspondencia. Para la eclesiología católica y el Derecho Canónico la Iglesia es, según la voluntad de su fundador Jesucristo, esencialmente una *Ecclesia universalis*, cuya dirección no está en las manos del príncipe del Estado, sino de los portadores de los ministerios, el papa y los obispos. Esta comprensión de la Iglesia la rechaza Pufendorf. En sus ojos la Iglesia Católica es, (...) contra cuyo concepto de iglesia juzga a fondo en su obra «*De habitu religionis christianæ ad vitam civilem*», no

21. «Wie die Geschichte der profanen Rechtswissenschaft der Neuzeit ausweist, hat die methodische Scheidung der Rechtsgebiete in Jus Publicum und Jus Privatum ihren tieferen Grund nicht in der Beliebigkeit akademischen Theoritisierens und Systematisierens, sondern in der als zwingend erkannten Notwendigkeit, die sich immer mehr verdichtende und steigende Fülle der Kompetenzen und Funktionen des modernen Staates umfassend darzustellen und zu analysieren. Von der Barockzeit an verlangt die Staats- und Verwaltungspraxis eine gesonderte Behandlung des Staats und Verwaltungsrechts in der Lehre und im akademischen Unterricht des Universitätsbetriebs ». J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 40.

simplemente sólo una Iglesia, sino «una especie de Estado» (*status aliquis*), que «bajo el manto de la religión» domina una gran parte de Europa»²².

La doctrina tradicional católica que se fue desarrollando a través del siglo XIX y el actual y que tiene sus orígenes ya en Bellarmino es la de la Iglesia como «*Societas perfecta*», en igualdad de condiciones ante el Estado y aún más, con superioridad ante él, dado que los valores espirituales y transcendentales que la Iglesia representa y defiende son superiores a todos los demás, de orden terrenal, que puede representar y defender el Estado.

Bellarmino es el primero que de forma clara explica esta cuestión de la coordinación de Iglesia y Estado. El continúa convencido de que la *res publica christiana* es una forma de coexistencia entre Iglesia y Estado actual y necesaria para los estados cristianos, como una herencia directa del tiempo de la cristiandad europea -que por parte católica no acaba de verse como terminada, a pesar del hecho fehaciente de las herejías protestantes ya en marcha en toda Europa-. La *potestas indirecta in temporalibus*, entendida como superioridad jurídico-espiritual de la Iglesia sobre el Estado, al menos en parte, y basada en la diferencia de rango de la finalidad de las dos sociedades perfectas -a la Iglesia corresponde la *salus animarum*- es parte fundamental de esta doctrina²³.

22. «Der kirchenbegriff des kanonischen Rechts und das Kirchenverständnis, wie es in den Schriften PUFENDORS und den übrigen evangelischen Kirchenjuristen enthalten ist, können nicht zu einer gegenseitigen Deckung gebracht werden. Für die katholische Ekklesiologie und das kanonische Recht ist die Kirche nach dem Willen ihres Stifters Jesus Christus wesentlich eine *Ecclesia universalis*, deren Leitung nicht in den Händen der Landesfürsten, sondern bei den von Christus eingesetzten kirchlichen Amsträgern, dem Papst und die Bischöfen, liegt. Dieses Kirchenverständnis lehnt PUFENDORF ab. In den Augen PUFENDORFS ist die katholische Kirche, gegen deren Kirchenbegriff (...) er (...) 'De habitu religionis christianæ ad vitam civilem' im Grunde gerichtet hat, nicht nur eine Kirche, sondern 'eine Art Staat' (*status aliquis*), der 'unter dem Deckmantel der Religion' einen grossen Teil Europas beherrscht». J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., pp. 61 y 62.

23. E. W. BÖCKENFÖRDE cita el texto original de R. BELLARMINO -como dice para evitar diversos malentendidos de esta doctrina-, en, *Staat -Gesellschaft- Kirche*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1982, p. 112, nota 2: R. BELLARMINO, *De Summo Pontifice, Liber Quintus: De Potestate Pontificis Temporale* (Citado de la edición Operum Roberti Bellarmini, De Controversiis, Tomus Primus, Colonia Agrippina, B.Gualtheri, 1620), cap. V, C: «Potestatem summi pontificis propriæ, per se, et indirecte spiritualem esse, sed per eam disponere posse de rebus temporalibus omnium christianorum, cum id requiritur ad finem spiritualis potestatis, cui subordinatur fines temporalium omnium potestatum» (Columna 897). «Quoniam potestati spirituali summi pontificis amplissimæ coniuntæ est saltem indirecte et consequenter amplissima potestas disponendi de rebus temporalibus omnium christianorum»

Como Aristóteles y Santo Tomas de Aquino, y siguiendo a Bellarmino, desarrolla también el papa León XIII el concepto de la *societas perfecta* según el modelo del Estado. En este concepto se trata de «un concepto jurídico». Esto se olvida con no poca frecuencia en el ámbito del Derecho Canónico en la polémica contra la doctrina de la *societas perfecta* en la actualidad. Jurídica y filosófico socialmente significa la constatación de que a una «sociedad» o «comunidad» le corresponde el carácter de *societas perfecta*, no el reconocimiento de autarquía económica o cultural, o de una perfección esencial, sino exclusivamente la afirmación de que esa asociación no es dependiente de otra asociación más alta «en sentido jurídico» y con ello «dispone de un poder jurídico propio»; basados en éste le corresponden todos los derechos y poderes exigibles para la consecución de su fin específico, a saber, la satisfacción de la naturaleza humana y sus posibilidades de desarrollo. A esto corresponde finalmente la soberanía interna y externa de la comunidad en cuestión²⁴.

Ese carácter de *societas perfecta* desarrollado según el modelo del Estado, lo encontró realizado en la Iglesia Católica ya en el tiempo de la ilustración la ciencia del Derecho Canónico, «con respecto a su independencia jurídica del Estado», y por ello lo aplicó a ella.

IV. LA RELACION ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN LAS AFIRMACIONES DEL CONCILIO VATICANO II

A. Introducción

La Iglesia Católica proclama sus enseñanzas religiosas en el mundo. En principio esto no debería ser objeto de discusión más que por

(columna 898). También Cap. VI, B: «Quantum ad personas non potest papa ut papa ordinarie temporales principes deponere, tamen potest mutare regna et uni auferre, atque alteri conferre, tanquam summus princeps spiritualis, si id necessarium sit ad animarum salutem... tamen potest omnia illa facere, si aliqua lex civilis sit necessaria ad salutem animarum et tamen reges eam non velint condere» (Col. 901). «Quantum ad iudicia non potest papa ut papa ordinarie iudicare de rebus temporalibus... at nihilominus in casu, quod id animarum saluti necessarium est, potest pontifex assumere etiam temporalium iudicium, quando nimirum non est solus, qui possit iudicare, ut cum duo reges supremi contendunt» (col.902).

24. LEON XIII, Encíclica *Libertas præstantissimum*, del 20.6.1888, sobre la libertad humana, en AAS 20 (1887/1888), p. 612 s., citado por J. LISTL, *Grundriss...*, cit., p. 837

parte de otras religiones, también interesadas en su tarea de predicación de la propia fe. Sin embargo, desde los tiempos de nuestro Señor Jesucristo, la Iglesia se ha visto confrontada con otro factor a tener en cuenta en su trabajo apostólico: el Estado.

Ya San Pablo, en su Carta a los romanos, advertía a los cristianos que se sometiesen a la autoridad constituida, porque ésta viene sólo de Dios²⁵, y lo recomendaba como una obligación en conciencia.

En los casi dos mil años de existencia de la Iglesia, ésta se ha mantenido fiel a sus enseñanzas primeras, pero también ha evolucionado en su autocomprensión: tanto teológicamente, profundizando en ella; como desde el punto de vista de su existencia en el mundo, tomando conciencia de su relación con su entorno social. El cúmulo de experiencias por las que la Iglesia ha pasado durante este tiempo le ha obligado, por decirlo así, a elaborar una doctrina concreta sobre su relación con los demás entes sociales que coexisten con ella en el tiempo. Y principalmente con el Estado.

Al considerar al Estado como basado en el orden natural de la creación, lo ha fundamentado en el derecho natural y lo ha emplazado a dedicarse al bien común temporal de los hombres.

Meditando sobre la obra de Listl comprendo que si queremos aceptar y respetar la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la estructura de la sociedad, y sobre la relación de la Iglesia con ella, no podemos olvidar ni un momento los cambios que han tenido lugar, en la práctica, en la estructura del Estado en los últimos tiempos. Más en concreto, desde la segunda guerra mundial. Y por eso debemos considerar esta cuestión desde un punto de vista doble:

En primer lugar, teniendo en cuenta la doctrina válida hasta el Concilio, que está contenida fundamentalmente en los escritos del papa León XIII. Y por otra parte considerando los cambios reales que han tenido lugar en el Estado, para comprender así la necesidad de una nueva orientación de las relaciones entre la Iglesia y el *Estado actual constitucionalmente libre y democrático*.

25. Rom. 13, 1-5.

B. *La importancia central del derecho fundamental de libertad religiosa en el nuevo orden de relación entre Iglesia y Estado determinado por el Concilio Vaticano II*

Es importante recordar que León XIII consiguió a finales del siglo XIX remontar una historia amarga de relaciones muy tirantes entre la Iglesia y los Estados europeos, reconociendo por primera vez que no se podía rechazar sin matices todo el desarrollo histórico anterior, y por eso intentó acercar de nuevo la Iglesia a su tiempo; lo cual suponía en cierto modo una reconciliación con el Estado autónomo. El autor alemán Georg Jellinek es de otra opinión, al afirmar:

«La doctrina católica sobre el Estado se volvió más prudente después de León XIII, pero no cambió sus *tendencias de enemistad hacia el Estado*, porque *niega hoy como hace cien años el derecho estatal independiente*»²⁶.

Aun cuando persistió en la «tesis» del Estado confesional católico, intentó la reconciliación al alejarse de la exigencia de supremacía de la Iglesia en las cosas temporales. Enseñó que Dios ha dado el cuidado del género humano a dos poderes: el espiritual y el temporal, y que éstos son independientes entre sí²⁷.

León XIII se encuentra, históricamente, al final de la etapa del desarrollo del culto a la libertad. Libertad personal y libertad en todos los órdenes de la vida, y como consecuencia, libertad del Estado, constituido por personas libres, ante toda otra institución. Es claro que la libertad se malentendía en muchos aspectos en aquel tiempo, y también en el terreno socio-político y religioso. Es un momento difícil para él como papa y para la Iglesia, lleno de escollos, al no saber como sería el desarrollo posterior de estas tendencias, que termina en el siglo actual con la instauración de las modernas democracias en los Estados occidentales.

26. «...die katholische Staatslehre nach LEO zwar vorsichtiger geworden sei, ihren 'staatsfeintlichen Bestrebungen' aber nicht entsagt habe, weil 'sie das selbständiges Recht des Staates heute wie vor Jahrhunderten negiert'», G. GELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1921, 3ª reimpresión, p. 191, citado por D. GRIMM, *Die Staatslehre der Katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, en «Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften, Mannheim», 8 (1969), p. 14.

27. «Cada uno es a su modo el más alto; cada uno tiene sus fronteras determinadas que ha sido trazadas por su propia naturaleza y por su objeto más alto e inmediato; de tal manera que cada uno está rodeado como de un círculo en el que se mueve independientemente». LEON XIII, *Immortale Dei*, nº 6.

La problemática del tiempo de León XIII, que existió hasta Juan XIII y el Concilio Vaticano II, fue el culmen del desarrollo histórico de *la gran cuestión de la libertad religiosa*, surgida a partir de la «reforma» (aunque ya tenía raíces anteriores) y desarrollada simultáneamente en el terreno de las conciencias y del Estado.

«Un Estado sin Dios, lo que finalmente lleva a la negación de Dios, o un Estado, como se dice, igualmente benévolo ante todas las religiones, y que reconoce a todos los mismos derechos, peca contra la justicia y contra la sana razón»²⁸.

Pocas palabras, que muestran bien el estado de la cuestión en aquel tiempo. Y también la situación en que la Iglesia se encontraba, ante los acontecimientos históricos de entonces. Y aunque está claro que León XIII pensaba ante todo en los Estados de mayoría católica al exigir la confesionalidad, como afirma Tischleder²⁹, quedaba todo un mundo donde la Iglesia estaba presente, o debía estarlo.

Esta extraña situación de auténtico desfase entre historia y vida eclesial continuó durante la primera mitad del siglo XX sin que se pudiese otear una solución a corto plazo.

Considerando toda esta serie de circunstancias vemos claramente la absoluta necesidad que la Iglesia tenía de encontrar una solución justa a este problema, para no perder el tren de la historia en el contexto de sus relaciones con los Estados modernos. Y comprendemos la importancia central del derecho fundamental de libertad religiosa en el nuevo orden de relación entre la Iglesia y el Estado determinado por el Concilio Vaticano Segundo.

Este nuevo orden se concreta en el reconocimiento, por parte de la Iglesia, del carácter religiosamente neutral del Estado.

C. *El reconocimiento conciliar del carácter religiosamente neutral del Estado.*

Sin abandonar en ningún momento su convencimiento de ser la única religión verdadera, por ser revelada y fundada por Dios en la persona de

28. LEON XIII, *Libertas præstantissimum*, AAS 20, (1888), p. 593.

29. TISCHLEDER, *Die Staatslehre LEON XIII*, Mönchengladbach 1925, p. 194, citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 185.

nuestro Señor Jesucristo, «la Iglesia Católica reconoce en la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae*, del Concilio Vaticano II, el 'derecho humano fundamental de total y general libertad de religión estatal'»³⁰.

Con ello constatamos una ruptura definitiva con la tesis mantenida en la doctrina tradicional sobre la confesionalidad del Estado.

Según ésta el Estado estaba obligado a apoyar la «religión verdadera», haciéndola su propia religión oficial. Lo cual significaba una identificación por parte del Estado «católico» con los puntos de vista de la Iglesia Católica en todos los aspectos, sociales y ético-morales, en su legislación y en su actividad en todos los campos. Todo lo cual significaba a su vez, que las demás religiones e ideologías quedaban automáticamente sometidas, digámoslo claramente, por la fuerza, a los condicionamientos católicos de la vida social³¹.

Este era el caso de España durante el gobierno del General Franco y de algunos otros Estados en Hispanoamérica, como, por ejemplo, Paraguay con el General Strössner. En estos Estados existía únicamente la tolerancia con respecto a las demás religiones.

Pero estos casos eran la excepción de la regla en el mundo occidental, con sus nuevas democracias postbélicas.

Y en los países protestantes confesionales la tendencia era ir introduciendo la libertad religiosa -por razones de democracia- que, por ejemplo, en Suecia comenzó ya en 1952 a través de un cambio legislativo; aunque la religión luterana estatal siga gozando de privilegios en la actualidad, sobre todo en cuestiones económicas y organizativas³², como ocurre también en los demás Estados confesionales con libertad religiosa.

En estas condiciones transcurrió el tiempo entre el papa León XIII y el Concilio Vaticano II. Aun cuando el papa Pío XII suavizó la doctrina en la práctica, con la aceptación de la *tolerancia* hacia las otras confesiones en

30. «Ohne ihre unverzichtbaren dogmatischen Wahrheitsanspruch in irgendeiner Weise aufzugeben, bekannte sich die Kirche in diesem Konzilsdokument zum Grund- und Menschenrecht voller und allgemeiner staatlicher Religionsfreiheit ». J.LISTL, *Die Lehre der Kirche über das Verhältniss von Kirche und Staat*, en AA. VV, LIST/MÜLLER/SCHMITZ, *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Regensburg, 1980, p. 838.

31. J. LISTL, *Die Lehre der Kirche...*, cit., pp. 838-839.

32. Si bien el Estado Sueco comenzó a dotar de una ayuda económica estatal global a todas las confesiones no estatales en 1974 -también por espíritu democrático-, que ellas deben repartirse equitativamente según el número de miembros de que conste cada una -lo que obliga a todos a un intenso trabajo ecuménico, con mutuo conocimiento y respeto-

el Estado católico, que había ya sido indicada por León XIII como una posibilidad de actuación práctica ante la realidad de los Estados de entonces³³. Lo cual era ya una indicación del deseo de la Iglesia de ir encontrando una solución más acorde con la conciencia creciente en todas partes de respeto a los derechos humanos fundamentales.

El Concilio Vaticano II tuvo lugar en un momento histórico en el que muchos católicos, y otros hombres de buena voluntad, se preguntaban ya de forma clara sobre la validez de la doctrina tradicional, aunque no todos pudiesen articular la pregunta adecuadamente. De aquí la enorme importancia de la respuesta conciliar en todos los ámbitos de las relaciones de la Iglesia *ad extra*; pero especialmente en dos: el de las *relaciones de la Iglesia con los Estados constitucionalmente libres y democráticos* y el de las *relaciones con otras religiones, cristianas o no* (Dado que las obras del profesor Listl que analizo en este trabajo tratan específicamente de las relaciones de la Iglesia con el Estado, no tocaremos aquí las consecuencias ecuménicas de la nueva doctrina conciliar; de por sí importantísimas).

En mi opinión de estudioso del Derecho Publico Eclesiástico, el derecho fundamental de libertad religiosa, aceptado por la Iglesia como fundamento de sus relaciones con el Estado, es el paso definitivo de la edad media al tiempo actual; con la aceptación de este derecho por su parte se cierra el puente cuyos arcos comienzan a sostener su historia, en el terreno de las relaciones con el Estado, desde el tiempo de Constantino. Lo cual le permite alcanzar una posición teórica aplicable a la práctica de estas relaciones y, por primera vez, conseguir una relación positiva respecto al proceso de secularización todavía en marcha en la actualidad.

O dicho de otro modo: la Iglesia consigue establecer una relación con el mundo y las cosas creadas, comprendiéndolas como buenas, aunque no estén incluidas en la esfera de lo sacral, ni de lo eclesiástico. Simplemente porque pertenecen al orden de la creación divina del mundo:

«Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y las *comunidades mismas gozan de leyes propias y valores* que el hombre gradualmente ha de descubrir, emplear y ordenar, esta exigencia de autonomía es absolutamente legítima. No es sólo que la

33. LEON XIII, carta a los obispos norteamericanos *Longinqua Oceani*, 6.1.1895, en la que reconoce que el gran crecimiento de la Iglesia allí se debe en parte a la libertad de que goza constitucionalmente. Pero, añade, el crecimiento sería mayor, si la Iglesia tuviese ayuda estatal positiva, citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, *cit.*, p. 185.

reclamen los hombres de nuestro tiempo, sino que concuerda además con la voluntad del Creador. Pues por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un orden propio regulado, que el hombre debe respetar, según los métodos particulares de cada ciencia o cada arte» (GS, 36).

D. *Diferencias y concordancias entre la doctrina tradicional y la expuesta por el Concilio Vaticano II. Continuidad de la doctrina eclesiástica en esta materia*

En este apartado no pretendo atenerme en detalle a la obra de J. Listl, en el sentido de analizar textos concretos de su obra; sino que trato de presentar en él mi elaboración personal de lo que yo entiendo como el espíritu de su argumentación sobre la continuidad de la doctrina clásica en la nueva doctrina conciliar.

Según la doctrina tradicional tenemos pues, que la *tesis* exige el *Estado confesional católico*, como Estado «ideal», con una eventual *tolerancia e incluso paridad de todas las religiones ante el Estado* como *hipótesis*, cuando las circunstancias lo exijan así; para evitar males mayores.

Estas afirmaciones provienen de los siguientes principios:

a) *La iglesia está fundada por Dios*. Lo que equivale a decir que *es la religión verdadera*.

b) *La Iglesia es una comunidad jurídica*, no sólo espiritual. Por eso es comparable jurídicamente al Estado.

c) *El fin de la Iglesia es la «salus animarum»*, superior a todo otro fin, y por supuesto al del Estado -el bien común temporal-, por lo cual:

d) *El Estado está en la obligación de reconocer a la iglesia como religión estatal y de atenerse a su doctrina*, lo que exige un *Estado confesional católico*, para que éste cumpla convenientemente con sus fines = bien común.

Ahora bien, a mi juicio, el entender la obligación del Estado dentro del ámbito del bien común como una colaboración con la iglesia en la *propagación y mantenimiento de la fe entre los ciudadanos* es, evidentemente, sacar la actividad estatal de su contexto natural. *No lo era en el tiempo histórico del Corpus Christianorum*, por razones histórico-sicológicas obvias, aunque concedo que esta afirmación mía podría ser objeto de discusión. Pero sí, si nos atenemos al concepto de Estado de la

democracia actual. Sería en realidad una identificación del Estado con la Iglesia.

Y es aquí donde surge la dificultad de la argumentación, si entendemos el Estado como constitucionalmente democrático y libre, y por tanto como «la casa común de todos los ciudadanos», según expresión de diversos autores.

Pero, incluso en el supuesto de que se tratase de un Estado donde absolutamente todos los ciudadanos fuesen católicos comprometidos con su fe, se puede preguntar si la misión del Estado puede y debe ser ésa.

Como fácilmente comprendemos, el contenido del concepto de bien común, dentro de la esfera del Estado, no puede ser ése. Y no puede ser confundido con el bien común dentro de la Iglesia, aún cuando éste incoactivamente se dirija a todos los hombres, cristianos o no, por el hecho de que todos están llamados por Dios a la salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo.

Porque el primero se mueve en el terreno de los bienes terrenos de todo tipo, dentro del marco constitucional, con sus propios valores acordados y reconocidos por todos, tales como p.e. el respeto a las leyes del Estado, la libertad con su abanico de posibilidades, o el derecho a la vida, o la dignidad de la persona. Según Juan XXIII (*Mater et Magistra*), el bien común tiene como contenido fundamental la salvaguardia de los derechos y obligaciones de la persona humana. Mientras que el segundo se refiere *además de a aquellos, y por encima de ellos*, a los valores de índole puramente espiritual y trascendental dentro del marco de la conciencia personal de cada hombre; intocables por parte del Estado. Valores que el Derecho Canónico define muy adecuadamente como la *salus animarum*.

Aquí es un dato esencial la «garantía constitucional de libertad religiosa para todos», tanto individual, como institucional; que presupone, naturalmente, que el Estado renuncie a una ideología propia en materia religiosa. Esto es aplicable fuera del ámbito de la religión a toda cuestión de tipo ideológico.

Como vemos, en el «esquema» de la teoría de la «sociedad perfecta» no se toca para nada la problemática de los derechos humanos fundamentales en general, ni tampoco el de la libertad religiosa en particular.

¿Qué ocurre en el Estado confesional católico con otros cristianos no católicos, o con miembros de otras religiones, o con aquellos que no

profesan ninguna religión por la razón que sea, pero que están de buena fe en su propia situación; o incluso de mala fe, digamos por apostasía? ¿Tienen los mismos derechos humanos (civiles) que los demás ciudadanos que pertenecen a la religión católica?

La cuestión se plantea de modo idéntico en todo Estado confesional absoluto, de cualquier religión que sea. Y digo absoluto, porque es posible combinar el Estado confesional con la libertad religiosa, como sucede en el Reino Unido y en los países escandinavos y quizás en otros. Aunque desde el punto de vista conciliar ello no es la solución ideal, y en gran parte la problemática subsiste inalterada; considerada desde el punto de vista de los nuevos principios, tanto político-democráticos, como teológico-conciliares.

Recuerdo muy bien cuando los convertidos al catolicismo en Suecia me contaban sus dolorosas experiencias anteriores a la reforma constitucional, que condujo a la creación de la ley de libertad religiosa de 1952. No podían aspirar a ser maestros, ni policías, ni alcaldes, ni muchas otras cosas; muchas puertas estaban cerradas para ellos en la vida social y cultural de su propio país y estaban sometidos a diversas vejaciones a causa de su fe³⁴.

La nueva doctrina conciliar rompe con los moldes tradicionales en esta cuestión de las relaciones entre Iglesia y Estado; moldes heredados históricamente en toda Europa desde la paz de Constantino y mantenidos tanto por la Iglesia Católica, como por las Iglesias de la «reforma», aunque con muy diversos fundamentos, como hemos visto.

Lo que le interesa al Concilio Vaticano Segundo específicamente no son ya las afirmaciones de que la Iglesia Católica es la religión verdadera, ni que ella es una comunidad jurídicamente constituida en medio del mundo, ni que su fin -la *salus animarum*- es superior a todo otro fin.

Todo estos principios, elementos valiosísimos de la doctrina tradicional, los da por sentados y los considera inamovibles. Y por eso

34. El autor de este trabajo ha estado trabajando pastoralmente en Suecia, como sacerdote diocesano, desde 1965 hasta 1986. Constata que la situación social de los católicos y de otros creyentes en Suecia comienza hoy a superar la época de las discriminaciones sociales de todo tipo. El sentido democrático y de justicia social del pueblo sueco es elevado, permitiendo a todas las religiones e ideologías participar en la vida social, medios de comunicación, como televisión, radio, etc., mucho más ampliamente que hace unos pocos años. En este sentido es propio afirmar experimentalmente que la libertad religiosa, como derecho humano fundamental, se muestra eficaz no sólo para la convivencia social justa y pacífica, sino también para el trabajo apostólico de la Iglesia Católica.

subraya la total independencia mutua de Iglesia y Estado, y la necesidad de su mutua cooperación en favor de los hombres -idem *civis et christianus*-, e incluso por el bien de todos los demás, aunque no sean cristianos.

Estos principios son la decantación de la reflexión multisecular de la Iglesia sobre su existencia en este mundo. Y por tanto son absolutamente aprovechables para construir sobre ellos la reflexión actual sobre la relación de la Iglesia con el mundo de hoy, como éste se presenta concretamente en nuestro tiempo.

Por eso se dirige la Iglesia hacia otras metas.

Si el Estado constitucionalmente democrático ya acepta a la Iglesia como uno de los componentes de la sociedad actual y basa su aceptación, así como la de todos los demás grupos sociales que la forman, en *la dignidad de la persona humana* -fundamento de los derechos humanos reconocidos por la democracia-, la Iglesia quiere ir al encuentro del Estado justamente en ese punto. Porque ella reconoce en esos valores la obra de Dios en la creación y en la redención, y los considera absolutamente enraizados en el Evangelio. Y esto aun cuando muchos de los que han colaborado en su elaboración históricamente, han sido inconscientes de que simplemente estaban descubriendo un aspecto muy importante del plan de Dios para la vida en común de los hombres sobre la tierra.

Hemos de reconocer que es paradójico que la Iglesia haya recibido de otros la inspiración para acercarse a este problema sobre estas bases. De hecho están contenidas en la doctrina cristiana.

Sicológicamente ha permitido Dios que este desarrollo jurídico-intelectual tuviese lugar los últimos doscientos años en el mundo secularizado, para que los que lo han inspirado y desarrollado sean ahora capaces de mantener un diálogo sincero con el cristianismo, dado que creen en esos principios como propios.

E. *El cometido de la Iglesia en la democracia libre*

1. *Diferencia esencial entre la Iglesia y la «communitas politica»*

El Concilio Vaticano Segundo subraya en primer lugar en este contexto la diferencia esencial entre la Iglesia y la llamada por él *comunidad política*:

«Es de gran importancia, sobre todo donde rige la sociedad pluralística, que se tenga la visión apropiada de la relación entre la comunidad política y la iglesia... *La Iglesia, que no se confunde de ninguna manera con la comunidad política, por razón de su oficio y competencia y que no se liga a ningún sistema político, es signo y juntamente defensa de la transcendencia de la persona humana (GS, 76)*».

Por otra parte: «*La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que El la señaló es de orden religioso (GS, 42)*».

Su misión es pues, comenta J. Listl, «la de ser comunidad de fe y de salvación, que posee ante el Estado y todas las asociaciones, organizaciones y grupos de la sociedad una misión específica e inconfundible, formulada por la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* concisamente: la Iglesia tiene «la misión de anunciar a la humanidad a Cristo como redentor del mundo» (GS 76)»³⁵.

Es decir, que ante el desarrollo de la doctrina tradicional, fuertemente fijada en lo jurídico, la Iglesia quiere ahora subrayar no la paridad jurídica con el Estado, sino su propia misión espiritual de salvación como misión transcendente.

2. *El poder jurídico propio de la Iglesia*

Aunque el Concilio Vaticano II no hace uso del concepto formal de *societas perfecta*, sin embargo sí hace uso de su contenido. Lo cual refuerza la tesis de que existe continuidad entre ambas doctrinas.

De la diferencia esencial entre Iglesia y Estado concluye el Concilio que existe la «autonomía de la Iglesia ante el poder estatal, así como su mutua independencia: 'la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas una de otra en el propio campo de cada una'. Ambas, con todo, aunque por título diverso, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres»(GS, 76).

Aquí surge la cuestión de la frontera de las competencias entre los ámbitos jurídicos estatal y eclesiástico. El concilio no ha elaborado una

35. «Die Kirche...einen spezifischen und unverwechselbaren eigenen Auftrag besitzt, der im Artikel 76 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute mit der Kurzformel umschrieben ist, dass die Kirche den Auftrag habe, 'der Menschheit Christus als Erlöser der Welt zu verkünden'». J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 222.

doctrina sobre esto; lo deja en manos de la ciencia jurídica, para que ella lo estudie en el futuro.

Klaus Mörsdorf, opina sobre esta cuestión que la necesaria armonía entre ambos poderes máximos «no puede ser encontrada a través de una anteposición unilateral del uno sobre el otro»³⁶.

El canonista alemán Heribert Franz Köck, tiene un artículo interesante sobre esta cuestión, titulado «Kirche und Staat - zum Problem der Kompetenzabgrenzung in einer pluralistischen Gesellschaft» («Iglesia y Estado - Sobre el problema de la delimitación de las competencias en una sociedad pluralística»³⁷). Llega a la conclusión de que cuando se trata de esta cuestión en el marco de una sociedad plural -que justamente se caracteriza por su posibilidad de aceptar todas las ideologías y puntos de vista acerca de los diversos valores sobre los que descansa la sociedad- no se puede llegar a un reconocimiento por parte de todos de una delimitación concreta de competencias entre la Iglesia y el Estado.

Un cierto progreso en la resolución de esta cuestión es, de todos modos, el reconocimiento por ambas partes de su propia independencia con respecto al otro. Cosa que no ocurría hasta ahora, al estar los puntos de vista marcados por la historia y por eso acostumbrados a una situación de homogeneidad o similitud teórico-jurídica entre Iglesia y Estado.

El considera la solución de esta cuestión más como una tarea político-jurídica, que como una tarea teórico-jurídica.

Con lo cual se muestra que la solución depende en la práctica del tipo de Estado concreto de que se trate, y después, de cómo éste elabore su decisión con respecto a la Iglesia, puesto que incluso en el mismo tipo de Estado pluralístico puede haber, según los tiempos, diversos gobiernos, que tomen decisiones diferentes al respecto. Finalmente considera Köck que, en la democracia, la respuesta a esta cuestión queda supeditada a los ciudadanos que eligen a los gobernantes. Y de ahí la gran importancia del compromiso de los fieles cristianos en su actividad política, con propia responsabilidad³⁸.

36. «nicht durch eine einseitige Überordnung der einen über die andere gefunden werden kann». K. MÖRSDORF, *Kirche und Staat, II «Grundsätzliches»*, en «Lexikon für theologie und Kirche» 2ª. ed., vol.6, Freiburg/Br. 1961, p. 297.

37. En AA.VV. (H. SCHAMBECK ed.), *Kirche und Staat. Fritz Eckert zum 65. Geburtstag*. Berlín, Duncker & Humblot, 1976, pp. 77-101, citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 222.

38. *Ibidem* pp. 77-93.

Pero continuemos con Listl. Según él el criterio del Vaticano II en cuanto a la delimitación de competencias, tanto del Estado como de la Iglesia, es que el derecho de libertad religiosa no es un derecho ilimitado. Tanto la Iglesia como el Estado están remitidos a delimitar mutuamente sus competencias respecto a los mismos objetos, siempre según los criterios dados por la naturaleza de las cosas. «Según el criterio del Concilio Vaticano II, el derecho fundamental de libertad religiosa individual y de las comunidades no es un derecho ilimitado. La práctica de la libertad religiosa tiene más bien que insertarse en el cuadro del orden público del Estado libre»³⁹.

El Concilio habla del *iustus ordo publicus*, que se ha de guardar en este contexto, lo cual significa que el Estado no puede fijar arbitrariamente su contenido; sino según criterios objetivos, que tengan que ver realmente con el asunto en cuestión. Aquí Listl se remite a la opinión de Köck de que se trata de una cuestión político-jurídica.

Por parte de la Iglesia no se exige en el Concilio por ninguna parte, al contrario que en el *Ius Publicum Ecclesiasticum* tradicional, que cuando no se pueda llegar a un acuerdo con el Estado la Iglesia tenga la decisión definitiva, basada en la supremacía de los bienes espirituales sobre los materiales, como todavía postulaban los canonistas tradicionales⁴⁰.

Del hecho de que la Iglesia postule su derecho a predicar la fe en todas partes y a poder expresar sus principios en materias de justicia social y cumplir con su misión libremente, como lo expresa en los documentos conciliares, e incluso de *proclamar su juicio moral aun sobre cosas que tocan al orden político* (GS, 76), no se deduce una *anteposición* de la Iglesia al Estado, en el sentido de una pretensión de última decisión en cuestiones discutidas entre Iglesia y Estado; sino simplemente que ella expresa su pretensión de poder cumplir con su cometido público específico emergente de su propia misión.

«Resta pues constatar que el Concilio Vaticano II, a parte del hecho de que el concepto *societas perfecta* no encuentra aplicación en los textos conciliares en relación con la Iglesia, continúa aferrado sin solución de

39. «Nach der Auffassung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist das Grundrecht der individuellen und korporativen Religionsfreiheit kein schrankenloses Recht. Die Ausübung der Religionsfreiheit muss sich vielmehr in den Rahmen der öffentlichen Ordnung des freiheitlichen Staates einfügen». J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 223.

40. En este sentido todavía, OTTAVIANI/DAMIZIA, *Institutiones*, 4ª ed., vol.1, Roma 1958 pp. 130-136, citados por J. LISTL, en *Kirche und Staat...*, cit., p. 224.

continuidad al contenido esencial de las afirmaciones de la doctrina de la *societas perfecta*, por medio del reconocimiento de la diferencia esencial de Iglesia y Estado y de la independencia de ambos poderes, así como por el derecho de autodeterminación de la Iglesia en sus propias cuestiones, como supuesto e irrenunciable fundamento de las relaciones entre Iglesia y Estado»⁴¹.

Es decir, que la Iglesia, del mismo modo que es *Populus Dei* y *Corpus Christi Mysticum*, según la doctrina del Concilio Vaticano II es siempre, simultáneamente, *societas perfecta*, como institución jurídicamente constituida y en confrontación con la institución jurídicamente constituida que es el Estado.

Ahora bien, esto no puede inducir al error, en que caen algunos sociólogos, de considerar a la Iglesia como una asociación más entre las asociaciones que se mueven dentro del Estado democrático, considerándola simplemente como una magnitud sociológica cualquiera entre otras. La sociología no se preocupa de considerar la esencia de las diversas asociaciones con que trabaja, y ello puede inducir a tal error. Pero si consideramos a la Iglesia desde el punto de vista del derecho, cosa distinta, debemos aceptar con el Vaticano II que ella tiene un status social cualitativamente diferente en su esencia, en cuanto Iglesia. Sólo si se trata de su participación en tareas comunes dentro del Estado, como p.e. la participación en los medios de comunicación modernos, radio, o televisión, podrá ser considerada como una asociación entre las otras⁴².

Otro aspecto que Joseph Listl considera importante para probar que la Iglesia continúa considerándose *societas perfecta* es el derecho de legación, tanto activa como pasiva. En este sentido Pablo VI hizo uso expreso de la denominación *societas perfecta*, en su motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* del 24.6.1969, sobre las tareas de los legados pontificios, al determinar los ámbitos de responsabilidad esencialmente distintos de la Iglesia y del Estado. «En consonancia con la

41. «Es bleibt somit festzustellen, dass das Zweite Vatikanische Konzil, ungeachtet der Tatsache, dass der Begriff *societas perfecta* in Beziehung auf die Kirche in den Konzilstexten keine Verwendung findet, dadurch, dass es die Anerkennung der Wesensverschiedenheit von Kirche und Staat und der Unabhängigkeit der beiden Gewalten sowie des Selbstbestimmungsrechts der Kirche in ihren eigenen Angelegenheiten zur Voraussetzung und zur unverzichtbaren Grundlage der Beziehungen von Kirche und Staat erklärt, unverändert am Wesensgehalt der Aussagen der *societas-perfecta*-Lehre festhält». J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 224.

42. J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., pp. 224-226.

fundamentación tradicional del *Ius Publicum Ecclesiasticum*, Pablo VI considera el derecho activo y pasivo de legación de la Iglesia como el efluvio de su carácter de *societas perfecta*⁴³. Sobre todo porque estos derechos de legación «no pueden ser concluidos totalmente a partir de la nueva doctrina de la libertad religiosa».

3. *La necesidad de estrecha colaboración entre Iglesia y Estado.*

Si hasta aquí hemos considerado la independencia y autonomía de la Iglesia en sus propios asuntos ante el Estado según la doctrina conciliar, ésta afirma también la necesidad de la colaboración de la Iglesia con el Estado.

«Ambos sirven a la vocación personal y social del mismo hombre, aunque por títulos diferentes. Este servicio lo ejercerán tanto más eficazmente cuanto más procuren las dos una sana cooperación entre sí, teniendo en cuenta las circunstancias de los lugares y de los tiempos» (GS, 76).

Sin embargo el Concilio no ha pretendido tomar una postura concreta con respecto a un tipo de Derecho Eclesiástico del Estado en un determinado país. Simplemente porque cada país ha tenido y tiene su propio desarrollo histórico, que condiciona constantemente de modo cambiante sus actitudes ante el fenómeno religioso. Cada cultura tiene su historia, y la Iglesia tiene que respetar la historicidad de su desarrollo particular. Como tampoco se podría transponer la historia de un país a otro.

Todo esto no significa, sin embargo, que la Iglesia se haya decidido por un sistema radical de separación. Intentos no han faltado en Alemania Federal por parte de algunos grupos políticos, bajo el lema «Iglesia libre en un Estado libre», de tratar de conseguir una separación total. El partido FDP (Freie Demokratische Partei) suscribió 14 tesis en esta materia que no fueron aceptadas por el Bundestag⁴⁴.

El concilio pide una estrecha cooperación entre Iglesia y Estado para poder servir a los mismos hombres y la considera como la mejor manera

43. «Im Einklang mit der traditionellen Begründung des *Jus Publicum Ecclesiasticum* betrachtet PAUL VI. das aktive und passive Gesandtschaftsrecht der Kirche als Ausfluss ihres Charakters als eine *societas perfecta*». J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 227.

44. Estas tesis están publicadas en: «Liberal. Beiträge zur Entwicklung einer Freiheitlichen Ordnung», 15 (1973), p. 694 ss., citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 229.

de coordinación entre ambos (GS, 76). No sólomente como acuerdo institucional, sino como acercamiento amistoso, para resolver las diferentes cuestiones dudosas y discutidas que vayan surgiendo en el servicio a los hombres.

Tampoco desea la Iglesia vivir a base de privilegios en la sociedad actual, que se puedan ofrecer por la autoridad estatal. Muy por el contrario, declara el Concilio que la Iglesia debe renunciar a derechos adquiridos si estos de algún modo cuestionan su testimonio o por alguna razón ya no sirven al orden actual. Lo cual no significa de ningún modo que la Iglesia, en contra de extendidas falsas interpretaciones del texto de *Gaudium et Spes*, nº 76, no pueda o no deba aceptar posiciones jurídicas que le ofrece el Estado democrático, como el status de corporación de Derecho Público o el derecho de gravar a sus propios fieles con impuestos. Es más, del contexto de las declaraciones conciliares se deduce que la Iglesia debe utilizar todas las posibilidades que el Estado le ofrezca para cumplir mejor con su misión. Esto siempre que su misión no salga perdiendo por cualquier circunstancia que empañe esta cooperación⁴⁵.

4. *La misión de la Iglesia en el mundo de hoy*

La libertad religiosa no se limita sólo al orden cultural. La «Declaración sobre la libertad religiosa» cuenta también entre las diversas posibilidades, el poder mostrar la capacidad de la doctrina de la Iglesia en todos los ámbitos del quehacer humano; bien sea la constitución de asociaciones de educación, cultura, caridad o vida social (DH, 4). Esto lo hace la Iglesia sirviéndose de lo temporal cuando su misión lo exige. Pero no se define en cuestiones de política actual; solamente hace uso de su cometido público en este sentido al tratarse de cuestiones éticas fundamentales. Y al tratarse de la fe cristiana y de la moral, en conflicto con otras opiniones, debe expresarse íntegramente, sin disminuir la verdad y por amor a ella⁴⁶. Por lo demás se adhiere a la abstinencia política⁴⁷. Los presbíteros y miembros de ordenes no pueden dedicarse a actividades

45. J. LISTL, en *Kirche und Staat...*, ob. cit., pp. 230-231.

46. PAUL MIKAT, *Zum Dialog der Kirche mit der modernen Gesellschaft*, en IDEM, *Religionsrechtliche Schriften*, vol. 1, Berlín 1974, p. 710, citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 232.

47. J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 232.

políticas de partido, ni aceptar un mandato político, a no ser en casos especiales⁴⁸.

El Concilio expresa su reconocimiento de la democracia en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (GS, 75) y subraya los principios del Estado libre.

Sin embargo, aunque el Concilio reconoce todo esto y lo acepta, ve la tarea de la Iglesia sólo como una misión espiritual; por lo cual, tanto los obispos como sus otros representantes no están llamados a la tarea política, que es oficio propio de los políticos dirigidos por su conciencia. De aquí la diferencia entre las actividades de los fieles cristianos en todos los terrenos, particulares o asociativos, en calidad de ciudadanos, dentro o fuera de la política, y las de la Iglesia como institución, dirigida por los obispos como representantes de la Iglesia, que actúan en su nombre, según las normas del Derecho Canónico.

5. *La importancia histórico-espiritual de las afirmaciones del Concilio Vaticano II sobre la relación de Iglesia y Estado*

El resumen de las afirmaciones conciliares sobre la coordinación de Iglesia y Estado en la democracia actual es una síntesis de las posiciones tradicionales. Tanto de las expectativas fundamentales de la Iglesia Católica ante la comunidad política, como ante la comprensión de la religión de los Estados constitucionalmente libres y democráticos y religiosamente neutrales. Dado que el Estado actual ya no aparece con las posiciones del siglo pasado, especialmente en Alemania con el *Kulturkampf*, se han podido suavizar muchas posturas y tomas de posición por ambas partes.

Ya el papa León XIII había señalado, refiriéndose a la forma de Estado -con la mirada puesta en Francia-, que era posible preferir gobiernos de formas democráticas moderadas a monarquías, siempre que fuesen capaces de atender al bien de los ciudadanos⁴⁹. «Y durante la segunda guerra mundial, el papa Pío XII señaló la democracia, con gran fuerza, como la forma de Estado que estaba en condiciones de defender y

48. Cfr. Die «Erklärung zur parteipolitischen Tätigkeit der Priester» (La «Declaración sobre la actividad política de los sacerdotes») de la Conferencia Episcopal Alemana, 27.9.1973, publicada entre otros por: Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln, 113 (1973), pp. 335 ss, citada por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 232.

49. Encíclica del papa LEON XIII *Libertas præstantissimum*, del 20.6.1888, citada por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 234.

garantizar la dignidad y la libertad de los ciudadanos»⁵⁰ en la alocución radiada del 24.12. 1944.

El papa Juan XIII, desarrolló estos principios en su encíclica *Mater et Magistra*, del 15.5.1961, sobre la vida social a la luz de la doctrina cristiana y exigió de todos los Estados la garantía efectiva de todos los derechos fundamentales y de los derechos humanos⁵¹.

Según Listl, el significado histórico-espiritual de las afirmaciones del Vaticano Segundo sobre la relación de Iglesia y Estado consiste en el rechazo de la Iglesia estatal y del Estado aliado con una confesión; idea y postulado que se consideraba desde antiguo como algo natural. Y que fue defendida por teólogos católicos hasta el Concilio.

La Iglesia no quiere hacer uso de medios coercitivos estatales para obligar a los fieles a mantenerse en la fe.

Y al mismo tiempo necesita y busca la cooperación con el Estado para realizar el bien de los hombres. Cooperación que por otra parte es necesaria al Estado.

V. LA DOCTRINA CLASICA DE LA «SOCIEDAD PERFECTA» EN EL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO ACTUAL

A. Introducción

Esta doctrina de la *societas perfecta* es justamente la que se ha convertido en el primer punto clave de la discusión actual entre los canonistas. Entre ellos hay quienes se inclinan por su continuidad en la doctrina actual mientras que otros no aceptan esta continuidad.

Esto es natural, puesto que hoy se trata de la convivencia entre la Iglesia y el Estado, considerado éste como libre y democrático -que no puede ya ser confesional- estando por eso obligado a la neutralidad en materia religiosa e ideológica.

50. «Während des zweiten Weltkrieges hatte Papst PIUS XII. die Demokratie mit grosser Eindringlichkeit als diejenige Staatsform bezeichnet, die die Würde und Freiheit der Bürger am besten zu schützen und zu gewährleisten in der Lage ist». J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 234.

51. Todavía más decidido en este sentido, JUAN XIII, en su encíclica *Pacem in terris*, del 11.4.1963, citado por J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 234.

El Estado es hoy lugar de encuentro y convivencia de todos los ciudadanos, tanto cristiano-católicos, como de otras confesiones y de diversas tendencias ideológicas y culturales, y esta ruptura con el pasado provoca las diferentes reacciones mencionadas. Por el momento no consideramos aquí los Estados totalitarios.

Las discusiones conciliares acerca de esta cuestión se centraron principalmente en la aceptación o no, por parte de los padres conciliares, del concepto de libertad religiosa, como concepto clave para una posible coordinación de las tareas de la Iglesia y las del Estado.

«El alcance teológico e intelectual de las afirmaciones del Vaticano II con respecto a la libertad religiosa, la relación de Iglesia y Estado, así como la coexistencia de diversas confesiones cristianas y también de religiones no cristianas en el territorio del mismo Estado, ... se podrá medir en una futura reflexión teológica y canónica, desde la perspectiva de una mayor distancia en el tiempo, en su dimensión total»⁵².

Como veremos, la teoría de la *societas perfecta* tiene su lugar, con buenos fundamentos, en la discusión actual. Por otra parte la *libertas religiosa* es compatible con la *societas perfecta*.

B. Significado del derecho fundamental de libertad religiosa

El profesor Listl sienta ya aquí el principio de que todo intento objetivamente justo acerca de un modelo moderno de *Ius Publicum Ecclesiasticum*, basado en las afirmaciones conciliares sobre la relación Iglesia-Estado, tiene que tomar su punto de partida del *derecho humano* (cívico lo llama él = *staatsbürgerliches Grundrecht*) *fundamental* -reconocido igualmente por la Iglesia y por el Estado- de la *libertas religiosa*⁵³. Punto de partida que, según Listl y muchos otros autores, era antes la *societas perfecta*. El considera esta indicación importante para no malentender las

52. «Die theologie- und geistesgeschichtliche Tragweite der Aussagen des Zweiten Vatikanums zur Religionsfreiheit, zum Verhältnis von Kirche und Staat sowie zur Koexistenz verschiedener christliche Bekenntnisse und auch nichtchristliche Religionen auf dem Territorium desselben Staates, (...) wird erst eine künftige vertiefte theologische und kirchenrechtliche Reflexion aus einem grösseren zeitlichen Abstand in vollem Umfang ermessen können» J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 209.

53. J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 209.

intenciones del Concilio desde el principio, dado que muchos se plantean la incompatibilidad entre *libertad religiosa* y *sociedad perfecta*.

Aquí nos encontramos ya con la diferencia existente entre esta doctrina y la doctrina católica tradicional sobre la relación de Iglesia y Estado, basada en la teoría de la «sociedad perfecta», según se expresó en las declaraciones oficiales de la Iglesia del siglo XIX.

Para aclarar esto mejor, debemos entender con Listl que la «*Declaratio de libertate religiosa*», *Dignitatis Humanæ*, no se olvida en ningún modo de la exigencia dogmática por parte de la Iglesia, de que todo hombre tiene obligación moral de buscar la verdad y una vez encontrada adherirse a ella (DH, 1 y 2). Este principio permanece inalterado.

La *Declaratio* se mueve constantemente en el plano jurídico estatal y social, que es en realidad el único en el que se puede mover, al tener como interlocutor al Estado.

No se trata pues de definir lo que es la libertad del cristiano o del hombre ante Dios o ante la religión, como se venía entendiendo hasta entonces al hablar de libertad religiosa. Se trata de recoger todas las iniciativas que han sido creadas y desarrolladas a partir de las revoluciones americana y francesa, con todo el proceso posterior de desarrollo de los derechos humanos durante el siglo pasado y la primera mitad del actual y que han conformado el desarrollo del moderno Derecho Eclesiástico del Estado, y tratar de establecer un diálogo con él a su mismo nivel.

«Cuando en la actualidad se exige a las Iglesias que en la determinación de los fundamentos jurídicos de las relaciones de Estado e Iglesia se coloque decididamente la libertad religiosa en el centro, y que el fundamento y el criterio central del Derecho Eclesiástico del Estado sea la libertad religiosa garantizada constitucionalmente a todos los hombres, no sólo a los cristianos, estos postulados están absolutamente de acuerdo con las afirmaciones fundamentales del Concilio Vaticano II sobre la relación de Iglesia y Estado»⁵⁴.

54. «Wenn in der Gegenwart an die Adresse der Kirchen die Forderung erhoben wird, dass bei der Bestimmung der rechtlichen Grundlagen der Beziehungen von Staat und Kirche entschlossen die Religionsfreiheit in der Mittelpunkt zu rücken sei und dass die allen Menschen, nicht nur den Christen, verfassungsrechtlich gewährleistete Religionsfreiheit

VI. LAS AFIRMACIONES DEL CIC DE 1983 SOBRE LA RELACION IGLESIA-ESTADO

A. *Introducción*

Antes de comenzar este último capítulo sobre el nuevo Codex de 1983 quiero expresar una idea de J.Listl, que está latente a través de toda su obra como una constante que ilumina muchos de sus puntos de vista.

Se trata del sentido histórico de las afirmaciones de la Iglesia sobre este tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, no sólo en el Concilio Vaticano II, sino en el Código actual y en el de 1917, así como en la doctrina pontificia de todos los tiempos.

La Iglesia Católica tiene, por una parte, un sistema de pensamiento fundamentado en la fe cristiana, que se expresa con gran precisión en sus dogmas, concisiones de la revelación divina, que se han ido elaborando teológicamente hasta llegar al cuerpo de doctrina actual; con todas sus consecuencias de actuación práctica al ser traducidos al lenguaje moral-ético. Y por otra parte está sumida en el acontecer histórico del mundo, al estar en medio del mundo, por vocación fundacional y fundamental, para la salvación de éste a través de nuestro Señor Jesucristo.

Este binomio, fe revelada y mundo con su constante evolución, hace que su tarea de dar testimonio del Señor ante los hombres tenga que adaptarse constantemente a las variaciones del desarrollo humano en todas partes. Por lo cual la Iglesia tiene que esforzarse siempre por ir al encuentro de esa variable, con su enorme riqueza de capacidad de cambio propia de la naturaleza humana, y tan obra de Dios como la propia revelación divina de nuestra fe.

Esta encarnación en la historicidad de cada pueblo, en el que la Iglesia está presente, es uno de los elementos fundamentales de su misión a realizar en este mundo.

Conjuntar ambos términos armónicamente, tarea complicada y difícil, es la misión pastoral y jurídica de la Iglesia -no hay pastoral sin derecho-. Su concreción es -entre otras cosas- el Código de Derecho Canónico.

das Fundament und das zentrale Kriterium des Staatskirchenrechts bilden müsse, so stehen diese Postulate durchaus in Übereinstimmung mit den Grundaussagen des Zweiten Vatikanums über das Verhältnis von Kirche und Staat». J. LISTL, *Kirche und Staat...*, cit., p. 210.

B. *El Código de 1983 comparado con el de 1917*

Ni en el código de 1917, con sus cinco libros, ni en el actual con sus siete, se ha dedicado una parte concreta a la doctrina de las relaciones de la Iglesia con el Estado.

Joseph Listl opina sobre esto, «que de este modo las afirmaciones del código en esta materia son más concretas allí donde se encuentran que si se hubiese creado un sistema doctrinal, que necesariamente hubiera tenido que ser más abstracto y genérico»⁵⁵.

Según él, el CIC evita fijar una doctrina, que debería estar sometida de hecho a un continuo cambio histórico

«El CIC contiene, en el sentido de un mínimo irrenunciable, los postulados de la Iglesia Católica tanto en relación con la libertad religiosa individual, como también con la libertad religiosa corporativa, es decir, en relación con la libertad de la Iglesia como institución constituida jurídicamente»⁵⁶.

Es decir que no contiene un sistema de normas sobre las relaciones de Iglesia y Estado, pero sin embargo están contenidas en él todas las normas jurídicas esenciales que determinan esta relación. Otra cosa es que sea difícil reunir esas normas, repartidas por todo el Código, de forma sistemática y clara.

C. *El concepto de Iglesia en el CIC de 1983*

Es importante conocer la autocomprensión de la Iglesia sobre su propio ser y su misión en el mundo para entender las afirmaciones del CIC sobre la relación Iglesia-mundo.

55. «Dadurch, dass der Codex Iuris Canonici seine Aussagen über das Verhältnis von Kirche und Staat nicht in einem systematischen Abschnitt trifft, sondern im jeweiligen Kontext, in dem ihr Sitz im Leben ist, bring er deren Bedeutung viel wirkungsvoller zum Ausdruck als dies in einem abstrakt-systematischen Normengefüge möglich wäre». J. LISTL, *Die Aussagen des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 zum Verhältnis von Kirche und Staat*, en la colección «Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche», n. 19, Aschendorff, 1985, p. 10.

56. «Der Codex Iuris canonici... enthält im Sinne eines unverzichtbaren Minimalbestandes die Postulate der katholischen Kirche sowohl in Hinblick auf die individuelle Religionsfreiheit der Gläubigen als auch auf die korporative Religionsfreiheit, d.h. auf die Freiheit der kirche als rechtlich verfasster Institution». J. LISTL, *Die Aussagen...*, cit., p. 11.

Todas las figuras de origen bíblico con que el Concilio Vaticano II expone el ser de la Iglesia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, conteniendo afirmaciones teológicas esenciales sobre el misterio de su ser espiritual, no son suficientes sin embargo para la determinación de su naturaleza jurídica⁵⁷ ni para determinar jurídicamente la relación de la Iglesia con el Estado, porque «no agotan suficientemente la compleja realidad de la Iglesia»⁵⁸.

«Cristo, Mediador único, estableció y mantiene sin cesar su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad en este mundo como una trabazón visible⁵⁹, y por ella comunica a todos la verdad y la gracia. Como sociedad dotada de órganos jerárquicos y Cuerpo Místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas, antes al contrario, forman una única realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino⁶⁰» (LG, 8).

Listl considera este texto como uno de los más importantes entre los textos conciliares en relación con el carácter de asociación jurídica visible que tiene la Iglesia, que actúa en su interior y hacia el exterior por medio de sus órganos jerárquicos. El Concilio declara que «esta Iglesia, constituida en el mundo como sociedad, se realiza en la Iglesia Católica, dirigida por el sucesor de Pedro y los obispos en comunión con él» (LG, 8).

El considera por otra parte, pensando en este texto y en todo el nº 8 de LG, que la Iglesia no está constituida simplemente por la reunión meramente aditiva de dos elementos heterogéneos, el espiritual y el humano, sino que es una unidad substancial constituida por ambos, lo que le da su propia identidad; que por eso consiste en la comunidad de salvación, que es simultáneamente comunidad jurídica. Y ésta es la causa de que siempre haya existido en la Iglesia la tensión dialéctica entre las tendencias espiritualizantes y las de carácter juricista, ambas extremos a evitar.

Por eso, las afirmaciones y normas del Código de Derecho Canónico de 1983 deben ser interpretadas a la luz de los documentos del Concilio

57. Cfr. sobre estas figuras y su relación con el derecho Canónico: WINFRIED AYMANS, *Die Kirche. Das Recht im Mysterium Kirche*, en AA.VV., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, pp. 3-11, citado por J. LISTL, *Die Aussagen...*, cit., p. 13.

58. «Sie schöpfen nämlich die komplexe Wirklichkeit der Kirche nicht hinreichend aus». J. LISTL, *Die Aussagen...*, cit., p. 13.

59. Cfr. LEON XIII, Encíclica *Sapientia Christiana*, 10 de enero de 1890.

60. Cfr. PIO XII, Encíclica *Mystici Corporis*, 29 de junio de 1943.

Vaticano II. Para Listl, el Derecho Canónico -aunque es derecho espiritual al servicio de la misión de salvación de la Iglesia, y debido a que ésta es una asociación constituida jerárquicamente- muestra «visto a distancia» la misma estructura fenomenológica que el Derecho Estatal. Y citando a Barion asegura que los cánones del CIC tienen para los católicos «exactamente la misma autoridad, no de tipo asociativo, sino de soberanía no necesitada de reconocimiento sino previa, que los artículos del Derecho Estatal para los ciudadanos del Estado»⁶¹.

A Listl le interesa comparar el concepto de Iglesia protestante con el católico y por eso dice que Rudolph Sohm⁶² parte de una comprensión de la Iglesia absolutamente diferente de la católica. Como Martin Lutero, distingue entre la Iglesia visible y la invisible. La segunda es la verdadera Iglesia, la de los creyentes; Listl resume brevemente en su artículo la comprensión de Sohm, tanto del concepto de Iglesia como del de Derecho Eclesiástico, llegando a la conclusión de que según la comprensión luterana de Sohm no hay ningún orden externo para la Iglesia, con lo cual el Derecho Eclesiástico es mero derecho humano sin cohesión con el ser de la Iglesia. No tiene relación con la religión. Y por eso tampoco tiene consecuencias en el ámbito de la conciencia.

VII. OBSERVACIONES FINALES⁶³

El conjunto total de normas del Codex Iuris Canonici sobre la relación de Iglesia y Estado depende -considerado teológicamente- de las afirmaciones fundamentales sobre la diferencia esencial entre Iglesia y Estado, y la subsiguiente diferencia esencial entre el poder eclesiástico y el estatal; también, como una consecuencia, de la autonomía del poder eclesiástico ante el estatal y de la independencia mutua de Iglesia y Estado.

El fin y las tareas del Estado consisten en el cuidado del bien temporal del hombre. La Iglesia, por el contrario, y según la voluntad de Dios, se

61. H. BARION, art. *Kirchenrecht. I. Wesen und Rechtsquellen. A. Kath. Kirche*, en «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» 3ª ed., vol. 3, Tübingen 1959, c. 1506, citado por J. LISTL, *Die Aussagen...*, ob. cit., p. 13.

62. R. SOHM, *Weltliches und Geistliches Recht*, en «Festgabe der Leipziger Juristfakultät für Dr. Karl Binding zum 7. August 1913», München und Leipzig 1914, pp 58 ss., citado por J. LISTL, *Die Aussagen...*, cit., p. 15.

63. Cfr. J. LISTL, *Die Aussagen...*, cit., pp. 29-32.

ocupa no sólo de la predisposición social del hombre; la sobrepasa, aunque está en total armonía con ella.

Al Código de Derecho Canónico le interesa en sus afirmaciones sobre la relación de la Iglesia con el Estado, no la confrontación, sino el equilibrio de los intereses de ambas instituciones, que se realiza de la forma más deseable en los concordatos, como acuerdos de Derecho Internacional.

El Código de 1983, que en esta cuestión está en perfecta continuidad con el de 1917, debe ser interpretado sobre la base de los documentos del Concilio Vaticano II, especialmente la «Declaración sobre la libertad religiosa».

Las afirmaciones del Códex Iuris Canónici acerca de la relación de Iglesia y Estado, suponen un Estado que, distinguiendo -como presupuesto de su existencia- entre sociedad y Estado, facilita a los ciudadanos los derechos jurídicos de libertad y les garantiza los derechos fundamentales y de libertad contenidos en la «Declaración de los derechos del hombre» de las Naciones Unidas, del 10 de diciembre de 1948, no sólo en el texto de su constitución, sino de hecho.

En cuanto al Derecho Eclesiástico del Estado de la República Federal de Alemania, no resultan ni roces extremos, ni problemas serios, de las declaraciones conciliares asumidas por el nuevo Código de 1983.

Por el contrario, en los Estados totalitarios muchas de las afirmaciones y normas del Codex de 1983 constituyen meros postulados, que de momento no pueden realizarse.

CONCLUSIONES

1ª. Existe continuidad entre la doctrina tradicional y la conciliar

Está claro que la doctrina eclesiástica en el tema que nos ocupa ha tenido una renovación espectacular a través de la doctrina del último Concilio, especialmente con su «Declaración sobre la libertad religiosa». Pero no es menos cierto, como muestra el profesor Listl en sus escritos, que la Iglesia no ha llevado a cabo ningún cambio ex abrupto en esta materia, como se le achaca por algunos canonistas. Ella saca vino nuevo de odres viejos, y es lo que ha hecho ahora. Considero que el tiempo transcurrido entre la paz de Constantino y el Concilio Vaticano II, durante

el cual se han probado toda clase de cooperaciones y colaboraciones entre Iglesia y Estado, pero siempre sobre la base constantiniana de una más o menos intensa amalgama de Iglesia y Estado, y *siempre bajo la presión impuesta por el Estado*, ha sido rico en experiencias y en aprendizaje para la Iglesia. Pero el tiempo no dice mucho en este contexto; para muchos mil setecientos años son un tiempo largo; pero para la Iglesia fundada por el Señor del tiempo y de la historia no lo son. La Iglesia ha aprendido de este tiempo que debía volver a sus orígenes -*Dad al César lo que es del César...*- para estar presente en todos los pueblos, sin distinción de credos o ideologías. Y éste es el lado más positivo de la renovación conciliar, que coincide con la vocación de todos los pueblos a la salvación y con la vocación misionera de la Iglesia. Ella siempre ha estado con todos los pueblos; los ha buscado y los ha llamado a la salvación en la libertad de los hijos de Dios.

2ª. *No hay doctrina concreta y general sobre las relaciones entre Iglesia y Estado*

El Concilio Vaticano II ha sabido concluir de la experiencia histórica de la Iglesia, teniendo a la vista sus muchas concreciones en este terreno al correr del tiempo, que la Iglesia no puede definir unos principios de índole general en esta materia. Como Listl nos advierte, éstos deberían ser en tal caso demasiado abstractos y poco aplicables a los casos concretos.

La «Declaración sobre la libertad religiosa» está concebida fundamentalmente para ir al encuentro de los Estados constitucionalmente democráticos, que admiten los derechos humanos fundamentales como base de su orden político-social. Por el momento parece que este orden comienza a extenderse por muchos Estados del mundo. Pero el futuro no lo conoce nadie entre los hombres. ¿De qué servirían principios concretos el día en que la democracia constitucional se eliminase a sí misma por voluntad del pueblo? Esta suposición no es probable actualmente, pero es en sí posible. No necesito recordar la suerte del pueblo alemán, todavía no hace muchos años. Ni la lucha denodada en muchos Estados por mantener una democracia constitucional débil y poco desarrollada en la actualidad. También es un hecho que en la mayoría de los Estados del mundo no impera el régimen democrático.

Por todo lo cual la Iglesia prefiere atenerse a la realidad actual y futura en los casos concretos. Para, de este modo, actuar según los principios expresados por el Concilio Vaticano II en la medida de lo posible.

3ª. La libertad religiosa individual tradicional en la Iglesia como concreción el derecho fundamental de libertad religiosa

Por otra parte debemos admitir, al menos así lo entiendo yo, que los principios de Derecho Natural sobre los que se basa la libertad religiosa, están contenidos en la doctrina de la Iglesia desde el principio, aunque ella no haya podido siempre ponerlos en práctica, al principio por falta de reflexión y después porque las condiciones sociopolíticas no se lo han permitido.

Me explico: la Iglesia ha mantenido siempre un exquisito respeto hacia la persona humana y se ha cuidado mucho de no obligar a nadie a recibir el bautismo, o a practicar la religión católica por la fuerza. El catecumenado cristiano, con sus exigentes escrutinios, largos y difíciles para los candidatos, que se practica hoy, como siempre, en los países de misión, es una prueba de la exigencia de libertad que la Iglesia mantiene en favor de la persona humana. Toda la labor misional de la Iglesia desde los primeros tiempos está marcada por la libertad individual de conciencia, que ella ha querido aceptar y respetar con todas sus consecuencias; aun a costa de perder a valiosos candidatos a la vida cristiana con gran dolor por su parte. Si en ciertos casos este respeto se ha visto disminuido, no debe esto ser achacado a sus principios, sino más bien a la flaqueza humana de algunos servidores de la Iglesia y a la intervención estatal, que usando de su poder ha intentado hacer uso de la Iglesia para fortalecer su poder político.

El cesaropapismo imperante desde la antigüedad y durante toda la edad media, hasta la edad moderna, es un claro ejemplo de lo que digo. No somos nosotros los que han de juzgar tales actitudes, con frecuencia realizadas con la mejor voluntad; pero es claro que éstas se realizaban en contra de los principios de la Iglesia en relación con la libertad individual de conciencia. Los contextos político-sicológicos en que tuvieron lugar parecen aprobarlas, pero en verdad han causado con frecuencia mucho daño a la fe cristiana en el mundo.

El Evangelio es vida de Dios que se transmite a los hombres, para que lo acepten libremente bajo la acción del Espíritu Santo. La Iglesia

quiere hoy ser respetada como pueblo de Dios constituido jurídicamente como tal, bajo la dirección de sus pastores. Y quiere que la fuerza de Dios en la expansión del Reino se trasluzca en la libertad de su predicación y de su presencia entre los hombres.

4ª. Doble vertiente de la declaración sobre la libertad religiosa

Esta Declaración tiene un primer aspecto fundamental en cuanto se refiere a las relaciones de la Iglesia con el Estado. Se trata del plano sociopolítico.

Aquí busca la Iglesia, por una parte, salir al encuentro de la sociedad actual, considerándose a sí misma como uno de los grupos que la integran y que por tanto necesita del respeto de los demás grupos que coexisten en ella, respetando a la vez a los otros; y por otra parte, y este es el otro gran aspecto, busca colaborar activamente en la construcción de esta sociedad aportando su trabajo por mejorar las estructuras sociales en todos los aspectos. Ella no es un grupo social como los demás, sino *a se*, por la transcendencia de su misión, que supera lo meramente humano, uniéndolo con lo divino.

La misión profética de la Iglesia en la sociedad actual tiene importancia en este punto; no sólo -como se suele entender con frecuencia- en su aspecto de denuncia de estructuras negativas, sino aun más como aportación y colaboración en la construcción y fortalecimiento de la sociedad.

Aportación de formación de ciudadanos capaces de convivir justa y pacíficamente por una parte, y aportación de un nuevo estilo y orden de vida, no basado en el materialismo, sino en el desarrollo del espíritu humano; formación de familias capaces de llevar la sociedad adelante, de profesionales responsables en sus oficios, de políticos capaces de discernir y resolver las necesidades de la sociedad. Ciudadanos que, en suma, sepan aceptar y realizar sus responsabilidades políticas movidos por su fe cristiana.

Aquí la Iglesia tiene su gran labor dentro del marco de la libertad religiosa institucionalizada, para ser fermento de una sociedad nueva, como grupo social consciente de su misión -es su constante y única vocación-. Este aspecto está descuidado todavía en la Iglesia. Estamos demasiado ocupados con nuestros propios asuntos y problemas perso-



nales o comunitarios intraeclesiales y nuestro cristianismo es demasiado particularista, demasiado pobre, por ser muchas veces egoista. Nos falta el arrojo lleno de fe de hombres que se han adelantado a su tiempo, como Josemaría Escrivá de Balaguer y otros entre nuestros coetáneos, para buscar caminos nuevos dentro de la sociedad humana que marquen la pauta al «gran público», nuestros hermanos que forman la sociedad y son parte del Estado con nosotros.



BIBLIOGRAFIA

I. FUENTES

a. Obras del Autor

Die Aussagen des Kodex Iuris Canonici von 25. Januar 1983 zum Verhältnis von Kirche und Staat (Las afirmaciones del código de Derecho Canónico del 25 de enero de 1983 sobre la relación de Iglesia y Estado), en: «Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche», volumen 19, Münster 1985, pp. 9-32. *Die Lehre der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Staat (La doctrina de la Iglesia sobre la relación de Iglesia y Estado)*, en: AA.VV. *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Regensburg 1980, pp. 831-843. *Grundmodelle möglicher Zuordnung von Kirche und Staat (Modelos fundamentales de relación de Iglesia y Estado)*, en *ibid.*, pp. 843-854. *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft (Iglesia y Estado en la moderna ciencia católica del Derecho Canónico)*, Reihe Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, volumen 7, Berlín 1978.

b. Otras fuentes

Constitución dogmática *Lumen gentium*, Documentos del Concilio Vaticano II, Edición latino-española, Santander 1966; Constitución pastoral *Gaudium et spes*, *ibidem*; Declaración *Dignitatis humanae*, *ibidem*; *Código de Derecho Canónico*, edición latino-española anotada, Pamplona 1983; *Código de Derecho Canónico*, edición latino-española anotada, Salamanca 1983; *Biblia de Jerusalén*, edición revisada, Bilbao 1981; *Diccionario español-alemán, alemán-español*, Berlin-München-Zürich 1971; *Diccionario alemán-sueco, sueco-alemán*, Berlin-München-Zürich 1963.

II. AUTORES

AYMANS, W., *Die Kirche. Das Recht im Mysterium Kirche*, en AA.VV., «Handbuch des katholischen Kirchenrecht», Regensburg 1983, pp 3-11. BARION, H., *Erwiderung*, en «Eumonia. Freundesgabe für Hans Barion zum 16», Pfungstadt 1969, pp. 214 ss.; IDEM, *Kirche und Staat (Nach katholischer Auffassung)*, en «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», 3ª edic., vol. 3, Tübingen 1959; IDEM, *Kirchenrecht*, *ibidem*; BÖCKENFÖRDE E.W., *Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit*, en «Stimmen der Zeit», 1986, pp. 303 ss.; CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Declaración sobre la actividad política de los sacerdotes*, en «Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln», 113 (1973), pp. 335 ss.; DENZER, H., *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, München 1972, en «Archiv für öffentliches Recht», vol 101 (1976), pp.144 ss.; ERMACORA, F., *Allgemeine*

Staatslehre, vol.1, Berlín 1970, pp.112 ss.; GELLINEK, G., *Allgemeine Staatslehre*, Berlín 1921, 3ª reimpresión. GRIMM, D., *Die Staatslehre der katholischen Kirche nach dem zweiten Vatikanischen Konzil*, en «Civitas, Jahrbuch für Sozialwissenschaften», Mannheim 8 (1969), pp. 14 ss.; HOLLERBACH, A., *Konkordat*, en «Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte», vol. 2, Berlín 1978; HUIZING, P., *Kirche und Staat im öffentlichen Recht der Kirche*, en «Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie», año 6º, pp. 586 ss.; KÖNIGSMANN, J., «*Vollkommene Gesellschaft*» oder «*Religionsfreiheit*» als zentral Begriff einer Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat, en «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht», (1968), pp. 232-247; LEON XIII, *Carta a los obispos norteamericanos Longinqua Oceani*, 6.1.1895; IDEM, *Encíclica Immortale Dei*; IDEM, *Encíclica Libertas Præstantissimum*; IDEM, *Encíclica Sapientiæ Christianæ*; MIKAT, P., *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche*, en «Handbuch des Staatskirchenrecht», vol 1, Berlín 1974; IDEM, *Konkordat*, en «Handbuch des Staatskirchenrecht», y en IDEM, «Religionsrechtliche Schriften», vol. 1, Berlín 1974, pp. 445-458; IDEM, *Zum Dialog der Kirche mit der modernen Gesellschaft*, en «Handbuch des Staatskirchenrecht», y en IDEM, «Religionsrechtliche Schriften», vol.1, Berlín 1974; MÖRSDORF, K., *Kirche und Staat, II Grundsätzliches*, en «Lexikon für theologie und Kirche», 2ª edic., vol. 6, Freiburg/Br. 1961; IDEM, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, ed. 11, vol. 1, München-Paderborn-Wien, 1965; IDEM, *Konkordat*, en «Lexikon für theologie und Kirche», 2ª ed., vol. 6, Freiburg/Br. 1961; OTTAVIANI-DAMIZIA, *Institutiones*, Roma 1958, pp. 130 ss.; PIO XII, *Encíclica Mistici Corporis*, 29.6.1943; SCHEUNER, U., *Konkordat*, en «Evangelisches Staatslexicon», Stuttgart 1975; SCHLEICH, K., *Kollegialismus*, en «Evangelisches Staatslexicon», Stuttgart 1975; IDEM, *Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem Staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jhd.*, en «Zeitschrift für Rechtsgeschichte» Kan. Abt. 54 (1958), pp. 208 ss.; SCHNITZER, H. *Allgemeine Fragen des kirchlichen Vereinsrechts*, en «Handbuch des katholischen Kirchenrecht» Regensburg 1983, p. 454; SCHWARZ, *Die eigenberechtigte Gewalt der Kirche*, Roma 1974, p. 46 ss.



INDICE DE LA TESIS DOCTORAL

INTRODUCCION GENERAL. PARTE PRIMERA.- EL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO EN LOS ESCRITOS DE JOSEPH LISTL. I. PRESENTACION. II. INTRODUCCION. HIATO ENTRE LA DOCTRINA TRADICIONAL Y LA NUEVA DOCTRINA CONCILIAR. III. DESARROLLO HISTORICO DEL ORIGEN DE LA «SOCIETAS PERFECTA». III. 1. Comienzos del Ius Publicum Ecclesiasticum en Alemania. III. 1.a. El sistema colegial (El concepto protestante/luterano de Iglesia en el tiempo de la ilustración en Alemania). III. 2. Reacción católica ante la teoría del sistema colegial. III. 3. El comienzo de la época italiana del Ius Publicum Ecclesiasticum: la aparición de las Institutiones Juris Publici Ecclesiastici del Cardenal Giovanni Soglia. IV. LA RELACION ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN LAS AFIRMACIONES DEL VATICANO II. INTRODUCCION. IV. 1. La importancia central del derecho de libertad religiosa en el nuevo orden de relación entre la Iglesia y el estado determinado por el Concilio Vaticano II. IV. 2. El reconocimiento conciliar del carácter religiosamente neutral del estado. IV. 3 Diferencias y concordancias entre la doctrina tradicional y la expuesta por el Concilio Vaticano II. Continuidad de la doctrina de la Iglesia en esta materia. IV. 4. El cometido de la Iglesia en la democracia libre. IV. 4.a. Diferencia esencial entre la Iglesia y la «communitas política». IV. 4.b. El poder jurídico propio de la Iglesia. IV. 4 La necesidad de estrecha colaboración entre Iglesia y Estado. IV. 4.d. La misión de la Iglesia en el mundo de hoy. IV. 4.e. La importancia histórico-espiritual de las afirmaciones del Concilio Vaticano II sobre la relación de Iglesia y Estado. V. LA DOCTRINA CLASICA DE LA «SOCIEDAD PERFECTA» EN EL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO ACTUAL. INTRODUCCION. V. 1. Significado del derecho fundamental de libertad religiosa. V. 2. Objeciones a la doctrina de la sociedad perfecta. V. 2.a. La sociedad perfecta, ¿Comunidad jurídica?. V. 2.b. ¿Derecho penal y derecho concordatario en la Iglesia?. VI. LAS AFIRMACIONES DEL CIC DE 1983 SOBRE LA RELACION DE IGLESIA Y ESTADO. INTRODUCCION. VI. 1. El código de 1983 comparado con el de 1917. VI. 2. El concepto de Iglesia en el CIC de 1983. VI. 3. Derecho divino y derecho humano en el CIC en 1983. VI. 4. Las afirmaciones particulares del CIC de 1983 sobre la relación de Iglesia y Estado. VI. 4.a. La reserva concordataria del CIC de 1983. VI. 4.b. Prescripciones del Codex Iuris Canonici sobre el Derecho Constitucional de la Iglesia. VI. 4 La misión de la Iglesia en la propagación de la fe. VI. 4.d. La Iglesia y la escuela. VI. 4 e. Derecho matrimonial. VI. 4.f. Derecho de los bienes temporales de la Iglesia. VI. 4.g. Derecho penal y procesal de la Iglesia. VII. OBSERVACIONES FINALES. VIII. CONCLUSIONES Y JUICIO CRITICO. VIII. 1. Conclusiones: 1ª. Existe continuidad entre la doctrina tradicional y la conciliar. 2ª. No hay doctrina concreta y general sobre las relaciones entre Iglesia y Estado. 3ª. La libertad religiosa individual tradicional en la Iglesia como concreción del derecho fundamental de libertad religiosa. 4ª. Doble vertiente de la Declaración sobre la libertad religiosa. VIII. 2. Juicio crítico sobre la obra de Joseph List. PARTE SEGUNDA.- EL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO EN LOS ESCRITOS DE ERNST-WOLFGANG

BÖCKENFÖRDE. I. PRESENTACION. II. INTRODUCCION GENERAL. III. ASPECTO HISTORICO DE LA CUESTION. INTRODUCCION. III. 1. La substitución de la idea tradicional de la relación Iglesia-Estado como presupuesto para el conocimiento de la realidad actual y del estado de la cuestión hoy. Elementos de la idea tradicional de la relación entre Estado e Iglesia. III. 1.a. El Estado como esencia y representación determinante del orden político. III. 1.b. La Iglesia como comunidad autónoma y autosuficiente. III. 1.c. La potestad indirecta de la Iglesia sobre el Estado y su modificación progresiva. III. 1.d. El efecto de la liberación de la colaboración tradicional entre Iglesia y Estado para la relación Iglesia/cristiano y política. III. 2. La desaparición de los presupuestos de la idea tradicional de la relación Iglesia-Estado. Introducción. III. 2.a El cambio de los fundamentos de la idea tradicional de Estado. III. 2.b. Fin de la identidad entre Estado y comunidad política. III. 2.c. La separación del Estado de la religión como de su propio fundamento. III. 2.d. El cambio en la autocomprensión y exigencias de la Iglesia Católica. IV. ESTUDIO DE LA SINGULARIDAD DEL ESTADO Y DEL CAMPO DE RELACION DE ESTADO Y SOCIEDAD. INTRODUCCION. IV. 1. La coincidencia del reconocimiento de la libertad religiosa por parte de la Iglesia y del Estado con la necesidad de la garantía estatal de libertad religiosa. IV. 2. Particularidad y estructura de la sociedad y su relación con el Estado democrático, como presupuesto para la relación Iglesia-Estado. V. POSICION Y FUNCION DE LA IGLESIA EN Y ANTE EL ESTADO Y LA SOCIEDAD. INTRODUCCION. V. 1. La presencia doble de la Iglesia en la realidad político-social. V. 1.a. La Iglesia Católica como organización jerárquica y como comunidad de creyentes. V. 1.b. La presencia doble de la Iglesia en el contexto del campo de relación de Estado-Sociedad. V. 2. La coordinación de la Iglesia con Estado y sociedad. Introducción. V. 2.a. El punto de partida de la coordinación: la insuficiencia de la doctrina de la sociedad perfecta. V. 2.b. Soluciones en cada caso basadas en convenios concordatarios. V. 2.c. La Iglesia como asociación/grupo de interés en la sociedad. V. 2.d. Autonomía institucional de la Iglesia basada en la libertad religiosa. V. 3. El contenido de la coordinación de la Iglesia con el Estado, basada en la libertad religiosa. Introducción. V. 3.a. Independencia y libre actividad de la Iglesia. V. 3.b. Separación equilibrada de Estado e Iglesia. V. 3.c. Legitimación del status de corporación de la Iglesia. V. 3.d. Determinación de los límites de esta forma de cooperación. VI. FUNCIONES DE LA IGLESIA EN Y ANTE EL ESTADO Y LA SOCIEDAD. INTRODUCCION. VI. 1. Punto de partida y estado de la cuestión. VI. 1.a. La llamada función creadora de valores. VI. 1.b. La función integradora y legitimadora. VI. 1.c. La función crítica. VI. 1.d. El llamado oficio de protección y vigilancia. VII. CONCLUSIONES Y JUICIO CRITICO SOBRE LA OBRA DE ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE. VII. 1. Conclusiones. 1ª. *Societas independens* en substitución de *societas perfecta*, como consecuencia de la nueva autocomprensión de la Iglesia. 2ª. La separación de Estado e Iglesia con fundamento en la finalidad espiritual de ésta ¿coloca a la Iglesia al nivel del Estado? 3ª. El Estado democrático no es sociedad perfecta. 4ª. ¿Falta de continuidad de la doctrina eclesiástica en cuanto a la doctrina de la libertad religiosa?. VII. 2. Juicio crítico. VIII. CONCLUSION comparativa de ambos autores. BIBLIOGRAFIA. 1. FUENTES. 2. AUTORES. ANEXO: INDICE DE CONCEPTOS.