



Boletín Mexicano de Derecho Comparado

ISSN: 0041-8633

bmdc@servidor.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

Orrego Sánchez, Cristóbal; Saldaña Serrano, Javier

Iglesia y Estado. Notas sobre su diferenciación

Boletín Mexicano de Derecho Comparado, vol. XXXIV, núm. 102, septiembre-diciembre, 2001, pp.

857-881

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42710207>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

IGLESIA Y ESTADO. NOTAS SOBRE SU DIFERENCIACIÓN

Cristóbal ORREGO SÁNCHEZ*

Javier SALDAÑA SERRANO**

RESUMEN: El Estado democrático exige como uno de sus presupuestos el principio de la igualdad jurídica de las religiones. Esto obliga a los especialistas en derecho eclesiástico a buscar nuevas fórmulas de explicación que justifiquen tanto su materia, como la actualización de sus principios, sin renunciar al núcleo que le dio origen, es decir, a la consideración de una plena autonomía e independencia entre la Iglesia y el Estado. En el presente ensayo, los autores asumen ese reto, bajo la idea de que el derecho eclesiástico debe adaptar sus presupuestos básicos a la cambiante realidad social, sin perder de vista que la Iglesia y el Estado son dos ámbitos independientes entre sí, aunque unidos en un lugar común: la persona humana.

Palabras clave: Estado, Iglesia, libertad religiosa, asociaciones religiosas.

***ABSTRACT:** The principle of legal equality of religions is fundamental in a democratic state. This condition, in turn, forces church law specialists to look for new formulas to explain and justify their object of inquiry, as well as to update the principles of church law itself, bearing in mind that the principle of full autonomy and independence between the Church and the State must be preserved. In this essay, the authors confront this challenge, starting from the notion that church law must adapt its basic principles to a changing social reality, without disregarding the fact that the Church and the State are independent spheres, which nonetheless are united around a common goal: the human person.*

Descriptors: state, church, freedom of religion, religious associations.

* Profesor de filosofía jurídica y política de la Universidad de los Andes (Chile). Actualmente trabaja en el Proyecto Fondecyt, número 1990734, titulado “Principios generales del derecho y regulación del fenómeno religioso”. El coautor agradece la ayuda complementaria de Fundación Andes en la investigación de este tema, mediante una beca del Programa de Estadías de Investigación 1999, segunda etapa.

** Profesor investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y visitante académico en la Universidad de los Andes (Chile), invitado por Fondecyt (Proyecto número 7990062 de Incentivo a la Cooperación Internacional).

SUMARIO: I. *Planteamiento del problema*. II. *Iglesia y Estado. Convergencias y diferencias*. III. *La Iglesia y sus dimensiones*. IV. *Relación jurídica entre la Iglesia y el Estado*. V. *El ejemplo mexicano en materia de libertad religiosa*. VI. *A manera de conclusión*. VII. *Bibliografía*.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La historia reciente de las reformas en materia de regulación jurídica del fenómeno religioso muestra la perenne presencia de la configuración y delimitación jurídica de dos ámbitos diferentes, el temporal o terreno y el religioso o espiritual. Esta distinción, siendo de tradición cristiana,¹ viene suscitando cada vez más un interés particular por parte de historiadores y juristas que intentan, después del Concilio Vaticano II, responder a los nuevos requerimientos que exige la constante transformación de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, o las iglesias, y diversas comunidades y confesiones religiosas, en lo que Botta califica, iniciando el nuevo milenio, como “orizzonte degli eventi”.² Hoy, como el resto de las disciplinas jurídicas, el derecho eclesiástico del Estado se enfrenta a una serie de nuevos y no tan nuevos retos que tocan muy de cerca su propio objeto de estudio, es decir, la regulación jurídica de las relaciones entre estos dos ámbitos. En una época donde ya no es posible proponer la confesionalidad estatal, y donde la igualdad jurídica de las religiones —no el igualitarismo religioso— se ha convertido en un requisito *sine qua non* para calificar a un Estado como democrático, los eclesiasticistas han de buscar nuevas fórmulas de explicación que justifiquen no sólo la existencia de su materia,³ sino también, y de manera prioritaria, la actuali-

¹ En el Evangelio se lee: “Dinos, pues, tu parecer: ¿Es lícito pagar tributo al César o no? Jesús, conociendo su malicia, dijo: ¿por qué me tentáis, hipócritas? Mostradme la moneda del tributo. Ellos le presentaron un denario. Él les preguntó: ¿De quién es esa imagen y esa inscripción? Le contestaron: del César. Dijoles entonces: Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Mt. 22,21; Marc. 12,17; Luc. 20,25.

² Cfr. Botta, R., *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e società civile*, 2a ed., Torino, Giappichelli, 1998, p. 3. Para un visión de perspectiva véanse capítulos I y II.

³ Sobre la eventual desaparición o *transmutación* del derecho eclesiástico del Estado como

zación de sus principios sin renunciar al núcleo esencial que le dio origen, esto es, a la consideración de una plena autonomía e independencia entre la Iglesia y el Estado.

Uno de los retos más importantes de los estudios modernos sobre esta materia consiste en adaptar sus presupuestos básicos a la cambiante realidad social, sin perder de vista que la Iglesia y el Estado son dos ámbitos autónomos e independientes entre sí, aunque unidos en un lugar común que es a la vez su propio protagonista: la persona humana.

Los modelos históricos de relación han sido muchos y de muy variados signos, desde los que, aun haciendo la distinción entre la Iglesia y el Estado, reconocían también la fuerte intromisión de éste sobre aquélla (el *cesaropapismo* en Oriente, por ejemplo),⁴ hasta los que tuvieron como regla la dirección contraria, en donde el poder político encontró en la Iglesia, y en su cabeza el Papa, la fuente última de su dignidad (el caso del *hierocratismo* en Occidente puede ser la mejor muestra).⁵

Del dualismo cristiano formulado por Gelasio I, hasta la consideración de las comunidades política y religiosa como independientes y autónomas del Vaticano II, ha transcurrido un largo periodo de la historia;⁶ sin embargo, en este lapso ha permanecido una constante, la que en su momento constituyó el primigenio sistema de relaciones entre ambas potestades y hoy sigue ilumi-

materia autónoma, al ser ésta subsumida por el “discurso” de los derechos humanos, puede verse Hervada, J., *Los eclesiasticistas ante un espectador. Tempus otii secundum*, Pamplona, Eunsa, 1993, pp. 69 y ss.

⁴ El *Cesaropapismo*, según P. Lombardía, es “el primer gran sistema de relaciones de la Iglesia con el poder temporal en el que, si bien la organización eclesiástica se distingue realmente de la estatal, de suerte que siempre cabe hablar de dualismo —dos poderes—, el poder imperial dicta leyes sobre materias eclesiásticas, nombra dignatarios eclesiásticos, convoca concilios, resuelve pleitos disciplinares eclesiásticos e incluso se inmiscuye en cuestiones dogmáticas”. Varios autores, *Derecho eclesiástico del Estado español*, Pamplona, Eunsa, 1980, p. 45.

⁵ Para una visión general de lo que representó el *hierocratismo* en Occidente, después de la caída del imperio romano, *cfr.* a Hera, A. de la, y Soler, C.: varios autores, *Tratado de derecho eclesiástico del Estado*, Pamplona, Eunsa, 1994, pp. 52-60.

⁶ Para una visión histórica acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, *cfr.* Spinelli, L., *Lo Stato e la Chiesa. Venti secoli di relazioni*, Torino, Utet, 1988, *passim*. Especialmente, los capítulos III, IV y V.

nando las actuales formas de cooperación entre ellos, es decir, la tesis que sostiene que la Iglesia y el Estado van conformándose en su actuación social como ámbitos de autonomía diferentes y diversos entre sí, en los que se reconoce la existencia de “dos dimensiones sociales del hombre que implican dos posiciones jurídicas fundamentales de la persona, dos órdenes de autoridad, dos ámbitos de organización social a diversos niveles”,⁷ y que exigen a la vez la justa y necesaria vinculación de ambas potestades en aras de la salvaguarda de los derechos de la persona. La persona humana, en efecto, forma parte de un comunidad política como ciudadano a la vez que, como fiel o creyente, mantiene una dignidad abierta a la trascendencia.

Éste es, en términos generales, el contenido de lo que a continuación desarrollamos. Nos proponemos insistir, una vez más, en esta vieja idea de la distinción —no oposición— que existe entre la Iglesia y el Estado.

II. IGLESIA Y ESTADO. CONVERGENCIAS Y DIFERENCIAS

Los modelos de relación entre Iglesia y Estado experimentados históricamente han permitido construir una disciplina autónoma cuyo objetivo es lograr una mejor compresión de la naturaleza y funciones del Estado en sus relaciones con la Iglesia⁸ y viceversa. Esta disciplina se ha denominado, a partir de mediados del siglo XX, “Derecho Eclesiástico del Estado”.

P. A. D'Avack, en la segunda edición de su *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, reconocía que el fenómeno religioso no sólo constituye un fenómeno inmanente a la humanidad del hombre, sino que, por sus manifestaciones y realizaciones exteriores, mantiene un carácter eminentemente social, en el sentido de que se exte-

⁷ Errázuriz M., C. J., “Riflessioni circa il diritto canonico dell'ottica del dualismo cristiano”, en *Ius Ecclesiae. Rivista internazionale di diritto canonico*, Milano, vol. IX, núm. 1, 1997, p. 304. *Cfr.* también, sobre este mismo tema, Soler, C., “El papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad”, *Persona y Derecho*, Pamplona, núm. 18, 1975, p. 32.

⁸ Sobre el origen, evolución y desarrollo del Estado en su relación con la Iglesia, *cfr.* Mairena Valdayo, J., *Estado y religión. El valor religioso en el ordenamiento jurídico del Estado*, Salamanca, Graficasa, 1968, *passim*.

rioriza y se presenta como una necesidad colectiva que es menester satisfacer.⁹ El hecho religioso, sea individual o colectivo, exige entonces, de parte del poder político, su consideración y promoción, independientemente de que el Estado sea o no confesional.

Lo dicho encierra dos dimensiones importantes. Por una parte, el Estado como entidad política tiene como primera finalidad la conservación y respeto de los derechos de las personas integrantes de su población, pues tales derechos constituyen una parte esencial del bien común. El Estado no se constituye, por tanto, como simple unidad orgánica “neutra” frente a los ciudadanos y sus derechos, sino que asume una posición necesariamente activa respecto de ellos. Por otra parte, la Iglesia reconoce igualmente en la persona una unidad a la que se le deben también una serie de derechos que han de respetársele. Ahora bien, mientras que el Estado vela por los fines terrenos o políticos de las personas, la Iglesia se ocupa de facilitarles el logro de sus fines espirituales. Iglesia y Estado se complementan así para servir a la persona en el ejercicio de sus respectivos derechos temporales y espirituales. Martín de Agar confirma esta idea al señalar que “la persona significa, a nivel jurídico, que las relaciones institucionales entre la Iglesia y la comunidad político-civil deben partir de la consideración de los derechos del individuo, orientarse hacia su protección y efectivo ejercicio”,¹⁰ corroborando de este modo el carácter político-social del hombre y, a la vez, su carácter espiritual. En uno y otro ámbito, la persona goza de una serie de derechos que como tales han de ser respetados por el Estado y por la propia Iglesia en sus respectivas jurisdicciones.

Esto ha sido perfectamente comprendido por la Iglesia católica:

La comunidad política y la Iglesia son entre sí independientes y autónomas en su propio campo. Sin embargo, ambas, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo realizarán tanto más eficaz-

⁹ Cfr. D'Avack, P. A., *Trattato di diritto ecclesiastico italiano (parte generale)*, Milano, Giuffrè, 1987, p. 4.

¹⁰ Martín de Agar, J. T., “Libertad religiosa de los ciudadanos y la libertad temporal de los fieles cristianos”, *Persona y Derecho*, Pamplona, núm. 18, 1975, p. 53.

mente en bien de todos cuanto procuren mejor una sana cooperación entre ambas, teniendo en cuenta también las circunstancias de lugar y de tiempo. Pues el hombre no está limitado al mero orden temporal, sino que, viviendo en la historia humana, conserva íntegra su vocación eterna...¹¹

La existencia, por tanto, de los dos poderes, exige al menos dos cosas fundamentales: la diferenciación mutua y la unión en el servicio a la persona y sus derechos. Esta clara distinción y sana separación ha llevado a la doctrina a reconocer los derechos de la persona, tanto cuando actúa como fiel como cuando lo hace como ciudadano. Estos derechos son la libertad religiosa en el orden civil y la libertad temporal en el orden religioso.

En un trabajo publicado en *Vetera et Nova*,¹² Javier Hervada afirma que la base sobre la que debe constituirse el sistema jurídico de relaciones entre la Iglesia y el Estado tendría que venir estructurada por tres principios fundamentales: “el de incompetencia recíproca, el principio de independencia soberana y el principio de cooperación”.¹³ Estos vendrían a precisar un sistema de relaciones de “institución a institución”.

Estos tres principios expresan con especial claridad la libertad religiosa de la persona y la libertad temporal del fiel como dos caras de una misma moneda. Además, delimitan con precisión los reales y efectivos contornos de los ámbitos donde han de ejercitarse dichas libertades, esto es, la propia Iglesia y el Estado.

1. *Libertad religiosa en el orden civil*

La primera libertad, esto es, la libertad religiosa, se refiere a una esfera de autonomía personal y a una inmunidad de coacción que impide al Estado interferir en ella y en sus manifestaciones.¹⁴

¹¹ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, núm. 76.

¹² Hervada, J., “Diálogo en torno a las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna”, en varios autores, *Vetera et Nova II. Cuestiones de derecho canónico y afines (1958-1991)*, Pamplona, Eunsa, 1991, pp. 1145-1164.

¹³ *Ibidem*, p. 1161.

¹⁴ Cfr. Saldaña, J., “Derecho de libertad religiosa y principio de libertad religiosa. Bases teóricas para un derecho eclesiástico mexicano”, *Persona y Derecho*, Pamplona, núm. 41, pp. 485-511.

Esta es la idea central que se viene sosteniendo a partir del Concilio Vaticano II, al señalar que este derecho consiste

en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como por parte de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en lo religioso, ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos.¹⁵

Para la declaración conciliar, “este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en derecho civil”,¹⁶ por fundarse en la misma dignidad de la persona humana, tal y como varios documentos internacionales de derechos humanos lo han reconocido.¹⁷

La libertad religiosa, entonces, se constituye como un derecho de la persona en el orden civil, por el cual al poder público le está impedido interferir, tanto en la relación que el hombre establece con Dios, como en las particulares maneras de manifestarla; entre ellas, por ejemplo, la manera colectiva de hacerlo.

2. *Libertad en lo temporal*

Por otra parte, el derecho de libertad temporal es entendido también como un ámbito de autonomía

en cuya virtud el fiel cristiano no puede ser objeto de medidas de coacción por parte de la jerarquía eclesiástica a causa de sus opciones temporales; a la vez, corresponden a la responsabilidad y a

¹⁵ Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, n. 2.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Esta es la idea que se contiene en prácticamente todos los textos constitucionales de los Estados contemporáneos y que igualmente ha sido recogida en los documentos internacionales protectores de derechos humanos. Así, se puede comprender perfectamente, por ejemplo, el artículo 18 de la *Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948*, los artículos 9o. y 10 del *Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales de 1950*; el artículo 18 del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966*, etcétera.

la autonomía personales del cristiano las opciones temporales, respecto de las cuales la jerarquía eclesiástica es incompetente.¹⁸

Esta libertad, por tanto, es la que el hombre tiene en la formulación de juicios sobre materias que no son estrictamente religiosas.

La libertad del fiel en lo temporal corresponde a la persona en su calidad de miembro de la Iglesia. Es, en definitiva, como en el caso del derecho de libertad religiosa, un ámbito de autonomía personal sobre asuntos temporales y, a la vez, una inmunidad de coacción jurídica. Sin embargo, habría que aclarar también que esto no plantea, para el caso del fiel, una absoluta independencia respecto de su respectiva confesión en su actuación civil —como tampoco es absoluta la libertad religiosa ante el Estado—, pues el comportamiento de un fiel, incluso cuando se refiere a materias temporales, debe estar guiado por un espíritu cristiano.

De este modo, ambas libertades reflejan como idea central la siguiente: “el reconocimiento común de la dignidad de la persona humana y del empeño compartido de promover y tutelar sus derechos”.¹⁹ Tal es, según creemos, el punto de partida en la construcción e interpretación de la incompetencia, independencia y cooperación entre el Estado y la Iglesia: la titularidad del derecho de libertad religiosa que el Estado respeta y ha de promover, y de aquella otra libertad que tiene el hombre en la formulación de juicios sobre materias no religiosas, ejercida dentro de la Iglesia. Ambas libertades son bienes debidos al hombre y como tales jurídicamente exigibles.

La breve explicación que hemos dado sobre la libertad religiosa que tiene el hombre y la que posee igualmente en materias temporales, evidencia cómo el ejercicio de estos derechos sólo es justificable si se entiende la independencia y autonomía entre el ámbito temporal y el espiritual. Es decir, en el respeto de estos

¹⁸ Hervada, J., “Elementos para una teoría fundamental de la relación Iglesia-mundo”, en varios autores, *Vetera et Nova II. Cuestiones de derecho canónico y afines (1958-1991)*, Pamplona, Eunsa, 1991, p. 1122.

¹⁹ Martín de Agar, J. T., *op. cit.*, nota 10, p. 52.

derechos se distingue y se identifica lo temporal y lo espiritual de la persona.

Antes de enunciar los principios es conveniente tratar, en forma general, la problemática que encierra para la Iglesia su efectivo reconocimiento y diferenciación respecto del Estado.

Por la complejidad de los temas que a continuación se reseñan relativos a la Iglesia, es necesario acudir a quien mejor puede explicarlos, los documentos de la propia Iglesia, particularmente los del Concilio Vaticano II.

III. LA IGLESIA Y SUS DIMENSIONES

La Iglesia católica es, en sus justas dimensiones, no sólo diversa del poder estatal en su estructura, organización y competencias, sino que además rebasa cualquier forma de ordenación o agrupación terrena. Por eso, considerarla como una simple *asociación* —como nacida de la voluntad asociativa de quienes la componen actualmente— desnaturaliza su propio contenido y también los fines para los que ella existe.

Desde el punto de vista del ordenamiento de la Iglesia, ésta puede ser considerada bajo tres aspectos: *a)* como pueblo de dios, *b)* como comunidad y *c)* como sociedad. Esta conceptualización de la Iglesia en su triple dimensión explica a la vez, según Hervada, características diferentes y complementarias, confiriéndole al pueblo de dios su propio carácter y las dimensiones de su conformación.²⁰

1. *La Iglesia como pueblo de dios*

Teniendo como referente la comprensión de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo²¹ y las precisiones que le fueron formu-

²⁰ Cfr. Hervada, J., *Diritto costituzionale canonico*, Milano, Giuffrè, 1989, p. 42.

²¹ Opuesta a una visión reduccionista del acto fundacional de la Iglesia por Cristo, según la cual al ser instituida por Él, estaría suficientemente provista hasta el final de los tiempos *sin necesidad de desarrollos y profundizaciones*, la idea del Cuerpo Místico de Cristo es que “Cristo mismo es su fundamento siempre nuevo; que Él nunca es en ella solamente el pasado, sino siempre y sobre todo el presente y el futuro. La Iglesia es la presencia de Cristo: nuestra

ladas,²² el Concilio Vaticano II reconoció en un sentido más amplio la pertenencia a la Iglesia que la “imagen del Cuerpo” figuraba a tener. Así, en el origen de la idea de pueblo de dios, Ratzinger hará notar algo importante: “La imagen de cuerpo ofrece únicamente la imagen de ‘miembro’ para esclarecer el problema de la pertenencia: se es o no se es miembro; no hay término medio”.²³ Pero —se pregunta el mismo Cardenal— “¿no resulta tal vez demasiado angosto el punto de partida de la imagen, puesto que en la realidad existen sin lugar a dudas grados intermedios?”.²⁴ Remite la respuesta a la misma Constitución *Lumen gentium*, en sus números 15 y 16, cuyos títulos “Vínculos de la Iglesia con los cristianos no católicos” y “Los no católicos”, representan de mejor manera la dimensión del espíritu ecuménico de la Iglesia.²⁵

contemporaneidad con Él y su contemporaneidad con nosotros. De esto vive ella: del hecho de que Cristo está presente en los corazones; a partir de aquí, Él forma a su Iglesia”. Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid, BAC, 1987, p. 7. Este párrafo encierra una idea central para comprender el alcance de la expresión “Cuerpo de Cristo” atribuida a la Iglesia: “La Iglesia crece desde dentro hacia fuera, y no al contrario. Ella significa, ante todo, la más íntima comunión con Cristo; se forma en la vida de oración, en la vida sacramental, en las actitudes fundamentales que brotan de la fe, de la esperanza y del amor”. *Ibidem*.

22 El cardenal Ratzinger resume estas dos precisiones sobre lo que significaba la Iglesia como “Cuerpo de Cristo”. La primera es atribuida a Henri de Lubac, “que precisa la idea del Cuerpo de Cristo orientándola hacia la eclesiología eucarística, abriéndola, de este modo, a las cuestiones concretas del ordenamiento jurídico de la Iglesia y de la recíproca relación de la Iglesia local e Iglesia universal. La otra forma de corrección tuvo comienzos a finales de los años treinta en Alemania, donde distintos teólogos criticaron el hecho de que con la idea de Cuerpo Místico quedaba sin esclarecer la relación entre elemento visible e invisible, entre derecho y gracia, entre orden y vida. Por esta razón propusieron el concepto de ‘pueblo de Dios’, tomado sobre todo del Antiguo Testamento, como descripción más amplia de Iglesia, concepto que, por otro lado, se deja más fácilmente conciliar con categorías sociológicas y jurídicas; en cuanto a la expresión ‘Cuerpo de Cristo’, seguiría siendo una ‘imagen’ ciertamente importante, pero insuficiente por sí sola, precisamente a causa de la pretensión de la teología de expresarse mediante ‘conceptos’”. *Ibidem*, p. 18.

23 *Ibidem*, p. 19.

24 *Idem*.

25 “15. La Iglesia se siente *unida* por muchas razones con todos los que se honran con el nombre de cristianos a causa del bautismo, aunque no profesen la fe en su integridad o no conserven la unidad de la comunión bajo el sucesor de Pedro...”. Y en el número 16 sobre los no cristianos se escribe: “Los que todavía no han recibido el Evangelio *también están ordenados* al Pueblo de Dios de diversas maneras...”. Constitución Dogmática *Lumen gentium* 15-16.

En expresión del mismo Ratzinger, los elementos del concepto de pueblo de dios que resultaron importantes para el Concilio fueron

El carácter histórico de la Iglesia, la unidad de la historia de la revelación de Dios a los hombres, la unidad interna de Pueblo de Dios, incluso más allá de las fronteras del ámbito sacramental; la dinámica escatológica; la provisionalización y fragmentariedad de la Iglesia, necesitada siempre de renovación y, por último, también la dimensión ecuménica.²⁶

A manera de resumen escribirá: “No hay otra manera de ser Pueblo de Dios que tomando como punto de arranque el Cuerpo de Cristo crucificado y llamado de nuevo a la vida. Llegamos a serlo únicamente cuando nos orientamos vitalmente hacia Él, y sólo en este contexto tiene sentido el término”.²⁷

Se comprende mejor entonces lo que se quiere decir cuando a la Iglesia se le llama pueblo de dios. Esto significa que la Iglesia es considerada la “congregación de quienes pertenecen a un mismo linaje, y han asumido con la cristoconformación bautismal, la misión redentora y salvífica que recibió del Padre la Cabeza de esa estirpe: Jesucristo”.²⁸

Por el bautismo se participa en la Iglesia como pueblo, teniendo éste un carácter eminentemente sobrenatural por el que sus miembros se encuentran unidos y ligados a Cristo por la gracia y su misión redentora.²⁹

Así, los vínculos “procedentes del carácter bautismal, poseen una dimensión jurídica que está en la base de las más radicales situaciones de libertad, de sujeción y de autonomía —de los derechos y deberes, por eso llamados fundamentales—”.³⁰ Dichos vínculos no podrían ser de otra manera que los que emplea el resto de las agrupaciones de los hombres. “Esta dimensión histó-

26 Ratzinger, J., *op. cit.*, nota 21, p. 21.

27 *Idem.*

28 Arrieta, J. I., “El Pueblo de Dios”, en *Manual de derecho canónico*, Pamplona, Eunsa, 1988, p. 114.

29 *Cfr.* Arrieta, J. I., *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano, Giuffrè, 1997, pp. 4 y 5.

30 Arrieta, J. I., *op. cit.*, nota 28, p. 52.

rica contribuye, junto con los elementos de naturaleza sobrenatural, a la estructuración de la Iglesia como sociedad".³¹

En el propio ordenamiento jurídico de la Iglesia católica se recogerá esta realidad, al señalar su Código de Derecho Canónico, en el libro II, parte I, "De los fieles cristianos", canon 204, párrafo 1:

Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el Pueblo de Dios, y hechos partícipes por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo.

A partir de aquí se comprende entonces cómo el Estado y la Iglesia, teniendo como sujetos y protagonistas a las mismas personas, se relacionan con ellas bajo aspectos diferentes. Frente al Estado son ciudadanos; ante la Iglesia, son fieles. En la sociedad política, bajo un régimen democrático los ciudadanos eligen, de manera voluntaria, quiénes serán sus cabezas y dirigentes; en el pueblo de dios, jerárquicamente estructurado, quienes presiden ya están constituidos.³²

2. *La Iglesia como comunidad*

La Iglesia como comunidad expresa como idea central que "sus componentes poseen y participan de unos mismos 'bienes' típicamente característicos de este pueblo".³³ El carácter comunitario de la Iglesia se destaca especialmente en un "nosotros somos la Iglesia". Y

en este nosotros, no es un grupo que se aísla, sino que se mantiene más bien en el interior de la comunidad entera de todos los miembros de Cristo, vivos y difuntos... La iglesia está aquí, en este "no-

³¹ *Idem.*

³² Cfr. Hervada, J., *Los eclesiasticistas...*, cit., nota 3, pp. 147 y ss.

³³ Arrieta, J. I., *op. cit.*, nota 28, p. 115.

sotros” abierto, que franquea fronteras (sociales y políticas, pero también las fronteras entre el cielo y la tierra).³⁴

El Concilio Vaticano II ha sido igualmente explícito en este punto cuando en la *Lumen Gentium* número 9 reconoce como el pueblo de Dios, como comunidad, participa por Cristo de una común unión en la vida, caridad y verdad. Los fieles partícipes de esta comunidad por el bautismo, participan siendo un sólo cuerpo, unidos por un vínculo ontológico y partícipes de una comunión de bienes propios. “La ‘comunión’ del Pueblo de Dios se concreta así en un mismo credo religioso, unos idénticos medios salvíficos, y la unidad de régimen, que es secundar los mandatos de los legítimos pastores”.³⁵

La Iglesia como comunidad es considerada por el propio ordenamiento jurídico canónico en su c. 205: “Se encuentran en plena comunión con la Iglesia católica, en esta tierra, los bautizados que se unen a Cristo dentro de la estructura visible de aquélla, es decir, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico”.

Este punto confirma también la diferenciación anunciada. El Estado es una comunidad política, es un poder; la Iglesia no, aunque goza de unas potestades no políticas recibidas de Cristo. El Estado es una comunión de los ciudadanos con vínculos de raza, nacimiento, cultura, lenguaje, etcétera; la Iglesia es una comunión cuyos vínculos son la fe, los sacramentos y el régimen pastoral como diversos de los otros.³⁶

3. *La Iglesia como sociedad*

Finalmente, la Iglesia como pueblo de dios y como comunión, se reconoce también como sociedad cuya estructura:

³⁴ Ratzinger, J., *op. cit.*, nota 21, p. 9.

³⁵ Arrieta, J. I., *op. cit.*, nota 28, p. 115.

³⁶ Hervada, J., *Los eclesiasticistas...*, *cit.*, nota 3, p. 146.

no depende de la iniciativa libre de sus componentes —como sucede con las sociedades democráticas—, sino que está institucionalizada y sus elementos fundamentales son causados por la voluntad de Cristo, que mantiene en la Iglesia una permanente y actualizada eficacia en el tiempo por medio de los Sacramentos y de la Palabra.³⁷

Porque la Iglesia está organizada en sociedad, las situaciones subjetivas, ontológicamente originadas en los sacramentos, tienen el carácter jurídico de deberes y derechos dignos de tutela, o constituyen la base de posiciones jurídicas de supeditación y de poder.³⁸

En esto se diferencia del resto de las organizaciones sociales. En la Iglesia, su organización como sociedad viene inspirada por la voluntad fundacional de Cristo y esta vivencia y organización no se desarrolla en un específico territorio sino en otras dimensiones suprateritoriales y universales.

La tantas veces citada *Lumen gentium*, en su número 8, señala al respecto: “Cristo, el único Mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y amor, como un organismo visible”.³⁹ Así, el fundamento de la Iglesia no es, por tanto, humano, sino divino. Y es el mismo espíritu de Cristo, a quien ella sirve, a través de una tarea misional encomendada por su propio fundador.

Para dirigir al Pueblo de Dios y hacerle progresar siempre, instituyó en su Iglesia diversos ministerios que están ordenados al bien de todo el Cuerpo. En efecto, los ministros que poseen la sagrada potestad están el servicio de sus hermanos para que todos los que son miembros del Pueblo de Dios y tienen, por tanto, la verdadera dignidad de cristianos, aspirando al mismo fin, en libertad y orden, lleguen a la salvación.⁴⁰

37 Arrieta, J. I., *op. cit.*, nota 28, p. 116.

38 *Idem*. Cf. también Viana, A., *Organización del gobierno en la Iglesia*, Pamplona, Eunsa, 1995, p. 22.

39 *LG*, 8.

40 *LG*, 18.

La consideración de la Iglesia como pueblo de dios, como comunidad de fe y como sociedad jerárquicamente organizada, muestra con claridad cómo la Iglesia es completamente diversa a la organización estatal. Esta última, teniendo dimensiones y principios diferentes, no debe pretender dominar sobre el hecho religioso, como no sea para protegerlo en general y fomentarlo a través de la protección del derecho de libertad religiosa, o, en casos extremos, para limitar aquellas manifestaciones de religiosidad que contradigan gravemente el bien común.

El poder estatal y el ámbito espiritual mantienen una naturaleza propia y distinta. Por eso no se puede aceptar que la Iglesia sea una organización igual a la estatal. Iglesia y Estado no son, ni deben ser nunca, consideradas de esta manera. La construcción del Estado es humana; la de la Iglesia no.

Lo anterior no significa una total independencia entre ellas, sino justamente lo contrario. Se han de establecer puntos de encuentro o de unión entre ambas, que respeten su independencia y autonomía.

Veamos ahora el tema de los principios que orientan las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado.

IV. RELACIÓN JURÍDICA ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

1. *Principio de incompetencia recíproca*

La autonomía e independencia mutua entre la Iglesia y el Estado se traduce, en el plano de su organización interna, en dos ordenamientos jurídicos distintos.

La afirmación del dualismo cristiano es inseparable de la existencia de un orden jurídico eclesial que se autocomprende como ontológicamente diverso e independiente del derecho secular. En este sentido, la redención cristiana comporta en el plano jurídico una novedad histórica sin precedentes: el nacimiento de un derecho propio de la sociedad eclesial que radicalmente no se deja reducir al de la sociedad civil.⁴¹

⁴¹ Errázuriz M., C. J., *op. cit.*, nota 7, p. 304.

El Estado y la Iglesia poseen así —cada uno en su respectivo ámbito— ordenamientos jurídicos distintos, conforme con los cuales ambos órdenes se estructuran y funcionan interna y externamente, reconociéndose incompetentes uno respecto del otro en el cumplimiento de sus fines específicos. Por una parte, la Iglesia vela por alcanzar la meta final en la vida sobrenatural del hombre, la salvación de su alma y el paso a la vida eterna; por la otra, el Estado vela por la protección y fomento de los derechos y libertades de los ciudadanos en la consecución del bien común y el orden público.

Los ordenamientos jurídicos de ambos ámbitos vienen expresados por diversos documentos jurídicos en los que, además de establecer su estructura y régimen de funcionamiento interno, expresan sus respectivas competencias y atribuciones. En el caso de la Iglesia, el *Código de Derecho Canónico* es el documento jurídico más importante de la Iglesia católica en Occidente. Este código tiene unos elementos esenciales fundados en la *Revelación* contenida en las *Sagradas Escrituras* y en la *Tradición de la Iglesia*, que rige la vida individual y colectiva de los fieles en la propia Iglesia. Así, entre sus disposiciones relativas al cumplimiento de las normas religiosas, el canon 11 establece: “Las leyes meramente eclesiásticas obligan a los bautizados en la Iglesia católica y a quienes han sido recibidos en ella”.⁴² En temas más específicos como las cuestiones judiciales el canon 1401 señala:

La Iglesia juzga con derecho propio y exclusivo: 1. Las causas que se refieren a cosas espirituales o anejas a ellas. 2. La violación de las leyes eclesiásticas y de todo aquello que contenga razón de pecado, por lo que se refiere a la determinación de la culpa y a la imposición de penas eclesiásticas.⁴³

Las relativas a las funciones legislativa y ejecutiva se encuentran en diferentes cánones, como los 30, 31, 131, etcétera.

⁴² *Código de Derecho Canónico*, 2a. reimpr., Pamplona, Universidad de Navarra, 1984, p. 74.

⁴³ *Ibidem*, p. 838.

Parece fácil, entonces, evidenciar la incompetencia que mutuamente se deben reconocer dichos ámbitos. No está legitimado ningún tipo de intervención en la estructura, funcionamiento y actuación del otro espacio, salvo los casos en que una potestad puede afectar el otro ámbito de manera indirecta, que exigen una especial coordinación (por ejemplo, el Estado al regular la enseñanza, o la Iglesia al emitir juicios morales sobre realidades políticas).⁴⁴

2. *Principio de independencia soberana*

Unido al principio anterior se presenta el principio de independencia soberana. La Iglesia lo expresa en *Gaudium et spes*: “La Iglesia, que en razón de su función y de su competencia no se confunde de ningún modo con la comunidad política y no está ligada a ningún sistema político, es al mismo tiempo signo y salvaguardia de la trascendencia de la persona humana”.⁴⁵ Y más adelante agrega: “La comunidad política y la Iglesia son entre sí independientes y autónomas en su propio campo”.⁴⁶

Esta declaración no significa que la Iglesia busque la conformación de una sociedad antagónica al Estado. Busca, sí, el establecimiento de una sociedad que, cumpliendo con sus deberes civiles, vea también respetadas la libertad y dignidad de la persona humana en la consecución de sus fines, entre ellos, como unos de los más significativos, los espirituales.

Para alcanzar estas metas, la Iglesia no se sirve de potestad humana ni de forma alguna de dominio: reclama para sí, para cada uno de sus miembros y para todos los hombres, la necesaria libertad, y quiere ejercer su tarea respecto al orden temporal mediante un solo camino: de una parte, el anuncio de la verdad, la proclamación de la dignidad inalienable de la persona, con los derechos y deberes

⁴⁴ Sobre este punto *cfr.* Orrego S. C., “La Encíclica *Evangelium Vitae*, acto magisterial y jurídico-político. La jerarquía católica posee potestad jurídico-política sobre cuestiones temporales”, en varios autores, “*Evangelium Vitae*” e *Diritto. Acta Symposii Internationalis in Civitate Vaticana Celebrati 23-25 maii 1996*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, pp. 569-598.

⁴⁵ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 76.

⁴⁶ *Idem*.

que la acompañan, y la declaración autorizada por parte de sus ministros legítimos sobre la congruencia o incongruencia de una situación concreta con la ley natural: en otras palabras, iluminando las inteligencias y las conciencias; y, de otra parte, mediante la acción libre y responsable de sus miembros —ciudadanos iguales a los demás— que, en unión con sus conciudadanos, se esfuerzan por construir la ciudad terrena de manera cada vez más justa.⁴⁷

3. *Principio de cooperación*

La cooperación que ha de darse entre la Iglesia y el Estado no significa unión, esto es, que el Estado haga suya la identificación religiosa, o, por otra parte, que la finalidad político-social propia del poder político sea asumida por la Iglesia.

A su vez, la distinción entre las finalidades de ambas potestades no se traduce en el alejamiento o separación radical entre el poder político y la Iglesia; antes bien, ambos inciden en la forma de ayudar a unos mismos hombres, creyentes y ciudadanos, en la consecución del bien común y en la salvaguarda de su vida espiritual. La doctrina ha definido este principio como “la constitucionalización del común entendimiento, bilateral o plurilateral, que han de tener las relaciones entre los poderes públicos y las confesiones en orden a la elaboración de su *status jurídico* específico y a la regulación de su contribución al bien común ciudadano”.⁴⁸

En un contexto más general, el principio de cooperación no se contrapone a otros principios eclesiásticos como los de laicidad o de igualdad religiosa o el de la misma libertad. Es perfectamente compatible con ellos. Esto no sólo demostraría la clara y perfecta concurrencia con otros principios en el respeto de los derechos de las personas, sino que también evidenciaría la necesaria participación del poder público en dicha protección como obligatoria, asu-

⁴⁷ Gutiérrez, J. L., “La Iglesia ante el orden temporal. Textos del Concilio Vaticano II”, en varios autores, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid-Universidad de Navarra, 1989, p. 216.

⁴⁸ Viladrich, P. J., “Principios informadores del derecho eclesiástico del Estado español”, en varios autores, *Derecho eclesiástico del Estado español*, 2a. ed., Pamplona, Eunsa, 1983, p. 250.

miendo así su corresponsabilidad en la realización de la persona como miembro de la sociedad.⁴⁹

V. EL EJEMPLO MEXICANO EN MATERIA DE LIBERTAD RELIGIOSA

La idea de la independencia y autonomía entre los dos poderes ha sido suficientemente clara para la Iglesia católica. No es el caso de algunos estados, los que, sumidos aún en ciertos vestigios de monismo estatal, argumentan razones históricas para no reconocer cabalmente dicha autonomía e independencia de la Iglesia y, en consecuencia, para no tutelar plenamente los derechos humanos de las personas, particularmente el de libertad religiosa. Un ejemplo de lo anterior es el caso mexicano, el cual, después de haber pasado por un sistema que admitiría el calificativo de “regalista”, tenuemente comienza hoy a entender que su función no es la de intervenir en la vocación salvífica del hombre, sino la de coadyuvar en el reconocimiento, protección y fomento de los derechos y libertades de las personas.⁵⁰

49 Uno de los renglones donde con mayor claridad se pueden observar estos puntos de encuentro a los que se refiere el régimen de cooperación entre la Iglesia y el Estado es en el renglón económico, particularmente el relativo al régimen de financiación y a la materia de bienes culturales. *Cfr.* Presas Barrosa, C., “El concepto de bien cultural y la propiedad eclesiástica. Una cuestión a valorar en las relaciones Iglesia-Estado. El caso español”, en varios autores, *op. cit.*, nota 47, pp. 787-792.

50 La *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* en diversas de sus disposiciones respetaba muy limitadamente el derecho de libertad religiosa de las personas. Hoy en día incluso es posible ver cómo existe una clara intervención en dicho ámbito. Sólo a mero título de ejemplo se pueden mencionar la prohibición que expresamente se señala para formar agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o inclinación que las relacione con alguna confesión religiosa (art. 130); que el estado civil de las personas sea competencia exclusiva de las autoridades administrativas, negando con esto los efectos legales al matrimonio celebrado religiosamente (art. 3o. de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*); la previa autorización solicitada a la Secretaría de Gobernación para transmitir o difundir actos de culto religioso a través de medios de comunicación masiva no impresos, es decir, por la radio y televisión (art. 21.2 de la LARCP); la obligación que tienen las iglesias de registrar los bienes inmuebles ante la Secretaría de Gobernación; igualmente, en ninguna parte de la Constitución o de su Ley reglamentaria se incluye el derecho de objeción de conciencia ni tampoco se establece la asistencia religiosa que las iglesias prestan en centros como hospitales públicos, fuerzas armadas, centros penitenciarios, asistencia religiosa en entidades privadas, etcétera.

En esta parte final de nuestro escrito, nos referiremos al ejemplo mexicano, particularmente a la regulación del *status jurídico* de la Iglesia, ya que la legislación mexicana al reconocer el derecho de libertad religiosa, califica a la Iglesia católica como “asociación religiosa”, recogiendo con esto una idea proveniente del derecho civil estatal. En esta legislación existen diferentes muestras de la manera en que el Estado interviene en la vida interna de la Iglesia católica, de una manera que lleva a pensar que la separación y la distinción explicadas en las secciones precedentes no son, ni con mucho, respetadas ni comprendidas.

1. *Legislación mexicana y libertad religiosa*

La *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* mexicana (LARCP), de 1992, después de la reforma constitucional del mismo año, en el título segundo, capítulo primero, artículo 6o., establece: “Las Iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como *asociaciones* religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro constitutivo ante la Secretaría de Gobernación en los términos de esta ley”.

En su segundo párrafo señala:

Las asociaciones religiosas se regirán internamente por sus propios estatutos, los que contendrán las bases fundamentales de su doctrina o cuerpo de creencias religiosas y determinarán tanto a sus representantes como, en su caso, a los de las entidades y divisiones internas que a ellas pertenezcan. Dichas entidades y divisiones pueden corresponder a ámbitos regionales o a otras formas de organización autónoma dentro de las propias asociaciones, según convenga a su estructura y finalidades, y poder gozar igualmente de personalidad jurídica en los términos de esta ley.

Finalmente, en el último de sus párrafos dispone: “Las asociaciones religiosas son iguales ante la ley en derechos y obligaciones”.

En este y otros artículos se aprecia cómo la existencia jurídica de la Iglesia, y por tanto su funcionamiento interno, dependen

exclusivamente de la personalidad jurídica eventualmente otorgada por la autoridad política, en este caso, el Ejecutivo federal, a través de la Secretaría de Gobernación. Así, para la legislación mexicana, el c. 113 del Código de Derecho Canónico, reviste poca consideración.⁵¹

Si la personalidad es la “cualidad jurídica de ser titular y perteneciente a la comunidad jurídica”,⁵² y ello sirve para el reconocimiento de derechos y el establecimiento de obligaciones que las iglesias tienen, se comprende entonces que la actuación de la Iglesia se somete a la autoridad estatal al ser ésta quien otorga dicha personalidad. Así se establece una relación de subordinación de la Iglesia respecto de la potestad política, en aquellos temas que serían competencia de ambos y que el Estado, excediendo sus atribuciones, reconoce exclusivamente de su competencia.

Este es el contenido del artículo 3o. de la LARCP, en el que se puede leer: “El Estado mexicano es laico. El mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva...”. Los ejemplos sobran. El artículo 4o., por mencionar alguno, señala: “Los actos del estado civil de las personas son de la exclusiva competencia de las autoridades en los términos que establezcan las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan”.

Por otra parte, se puede mencionar también el criterio de laicidad impuesto a la educación impartida en las escuelas públicas y para las escuelas privadas reconocidas, según el cual sólo pueden gozar del derecho de recibir una educación religiosa los hijos de los padres que envíen a sus hijos a dichas escuelas privadas reconocidas. Éste es quizá el más claro ejemplo de desigualdad que en la legislación mexicana se puede observar, y constituye, además, la más clara violación al derecho de libertad religiosa. En este caso, no sólo el derecho que los padres tienen de que sus hijos

⁵¹ El canon 113 establece: “Parágrafo 1. La Iglesia católica y la Sede Apostólica son personas morales por la misma ordenación divina. Parágrafo 2. En la Iglesia, además de personas físicas, hay también personas jurídicas, que son sujetos en derecho canónico de las obligaciones y derechos congruentes con su propia índole”.

⁵² Castro, F. de, *Derecho civil en España II*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1952, p. 31.

reciban educación religiosa que esté de acuerdo con sus convicciones religiosas, sino también el de los propios educandos que ven limitado su derecho de recibir una educación religiosa como los textos de derecho internacional en materia de derechos humanos lo reconocen.

2. *Derecho de asociación religiosa al interior de la Iglesia*

El calificativo de la Iglesia, por parte de la legislación mexicana, como “asociación” no se corresponde, según lo hemos visto, ni con la naturaleza ni con la finalidad de la Iglesia. Otra cosa distinta es el derecho de asociación que como tal se reconoce al fiel en el interior de su propia Iglesia, análogo al que gozan como ciudadanos al interior de la comunidad política. Se trata de un derecho natural que tienen los miembros de las dos comunidades para formar grupos al interior de ellas. Pero no es una figura jurídica creada por el Estado ni por la Iglesia. El derecho de asociación del fiel es diferente del derecho de asociación civil, pero, en los dos casos, se trata de manifestaciones de un único derecho natural que se ejerce en la Iglesia⁵³ y en el Estado.

Sobre este derecho en la Iglesia, Hervada ha sostenido que dicho

derecho de asociación es un derecho fundamental del fiel, lo que quiere decir que le pertenece como lo justo debido, inherente a su condición de fiel cristiano y de miembro del Pueblo de Dios.⁵⁴

El fundamento del derecho de asociación en la Iglesia es, como el de todo derecho fundamental, la condición de fiel. O dicho de otra manera, su origen no es la legislación humana, ni se trata de una concesión de la Jerarquía; este derecho nace en virtud de la condición de fiel que otorga el bautismo, y que es una de las exigencias de justicia connaturales a ella.⁵⁵

⁵³ El Concilio Vaticano II lo ha confirmado en su Decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los seglares, al señalar en la segunda parte del número 19: “Los seglares, salvando las debidas relaciones con las autoridades eclesiásticas, tienen el derecho de crear asociaciones o de agregarse a las ya existentes”.

⁵⁴ Hervada, J., “El derecho de asociación en la Iglesia”, en *Vetera et Nova I. Cuestiones de Derecho Canónico y afines*, Pamplona, Eunsa, 1991, p. 536.

⁵⁵ *Idem.*

Este derecho de asociación, reconocido a los fieles en su calidad de tales, también ha sido considerado por el Concilio Vaticano II, que en la Constitución *Lumen gentium*, en su número 13, declara: “Todos los hombres están llamados a formar el Pueblo de Dios. Para reunirlos en unidad, sacándolos de la dispersión, el Padre mandó a su Hijo y al Espíritu de su Hijo, principio de unidad en la doctrina, en la comunión y en la oración”.

La existencia del fenómeno asociativo dentro de la Iglesia no significa que ésta, en cuanto tal, sea parte del fenómeno asociativo dentro del Estado.

VI. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Según hemos visto, la distinción existente entre la Iglesia y el Estado nos muestra que las dos comunidades mantienen sus respectivas competencias y atribuciones, las cuales las hacen diferentes entre sí. Esto implica el establecimiento de justas relaciones entre los dos ámbitos, no subsumiendo nunca uno en el otro sino estableciendo puentes de relación que consideren finalmente a la persona como su único sujeto y exclusivo protagonista. La Iglesia y el Estado constituyen ámbitos diversos, no son iguales ni tienen por qué interferir uno en el otro; pero, por razón de sus destinatarios —las personas, ciudadanos y fieles—, no puede vivir desconociéndose, sino colaborando adecuadamente.

VII. BIBLIOGRAFÍA

ARRIETA, J. I., “El pueblo de Dios”, en varios autores, *Manual de derecho canónico*, Pamplona, Eunsa, 1988.

_____, *Diritto dell’organizzazione acclesiastica*, Milano, Giuffrè, 1997, pp. 4-5.

BOTTA, R., *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e società civile*, 2a. ed., Torino, Giappichelli, 1998, p. 3.

CASTRO, F. de, *Derecho civil en España II*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1952.

Código de Derecho Canónico, 2a. reimpr., Pamplona, Universidad de Navarra, 1984.

CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*.

_____, *Dignitatis humanae*.

D'AVACK, P. A., *Trattato di diritto ecclesiastico italiano (parte generale)*, Milano, Giuffrè, 1987.

ERRÁZURIZ M., C. J., “Riflessioni circa il diritto canónico dell'ottica del dualismo cristiano”, *Ius Ecclesiae*, Milán, Giuffrè, vol. IX, núm. 1, 1997.

GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., “Confesiones religiosa”, en varios autores, *Derecho eclesiástico del Estado español*, 3a. ed., Pamplona, Eunsa, 1993.

GUTIÉRREZ, J. L., “La Iglesia ante el orden temporal. Textos del Concilio Vaticano II”, en varios autores, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid-Universidad de Navarra, 1989.

HERVADA, J., “Diálogo en torno a las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna”, *Persona y Derecho*, Pamplona, núm. 18, 1975.

_____, “Diálogo en torno a las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna”, en varios autores, *Vetera et Nova II. Cuestiones de derecho canónico y afines (1958-1991)*, Pamplona, Eunsa, 1991.

_____, “Elementos para una teoría fundamental de la relación Iglesia-mundo”, en varios autores, *Vetera et Nova II. Cuestiones de derecho canónico y afines (1958-1991)*, Pamplona, Eunsa, 1991.

_____, “El derecho de asociación en la Iglesia”, en varios autores, *Vetera et Nova I. Cuestiones de derecho canónico y afines*, Pamplona, Eunsa, 1991.

LÓPEZ DE PRADO, J., “Recepción de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico español”, *Revista española...*

MAIRENA VALDAYO, *Estado y religión. El valor religioso en el ordenamiento jurídico del Estado*, Salamanca, Graficesa, 1968.

MARTÍN DE AGAR, J. T., “Libertad religiosa de los ciudadanos y la libertad temporal de los fieles cristianos”, *Persona y Derecho*, Pamplona, núm. 18, 1975.

PRESAS BARROSA, C., “El concepto de bien cultural y la propiedad eclesiástica. Una cuestión a valorar en las relaciones Iglesia-Es-

tado. El caso español”, en varios autores, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid-Universidad de Navarra, 1989.

RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid, BAC, 1987.

SOLER, C., “El papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad”, *Persona y Derecho*, Pamplona, núm. 18, 1975.

VARIOS AUTORES, *Derecho eclesiástico del Estado español*, Pamplona, Eunsa, 1980.

_____, *Tratado de derecho eclesiástico del Estado*, Pamplona, Eunsa, 1994.

VIANA, A., *Organización del gobierno de la Iglesia*, Pamplona, Eunsa, 1995.

VILADRICH, P. J., “Principios informadores del derecho eclesiástico español”, en varios autores, *Derecho eclesiástico del Estado español*, Pamplona, Eunsa, 1980.