

DIOS Y EL CÉSAR. LAS METAMORFOSIS DE LA JUSTICIA Y LA CUESTIÓN DEL ESTADO LAICO*

Eduardo Molano
Universidad de Navarra

Abstract: This study takes its place from the famous evangelical passage in which the question of the lawfulness of the tribute to Caesar arises and considers it from the perspective of justice and law. From there, the different forms of justice are described, both in the biblical sphere and in the context of the classical Greco-Roman culture influenced by Christianity. Next, the distinction between religious order and political order, which is presupposed in that passage, is discussed, as well as the concept of justice and law that is also presupposed. Finally, the question of the secular state and its relationship with the social state of law is discussed.

Keywords: Justice and law; Biblical justice; Classical theory of justice and law; Natural law; Canon law; Religious order and political order; Secular state; Rule of law.

* Con este trabajo me uno al recuerdo que se quiere rendir a Pedro Lombardía en este volumen del “Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado”, coincidiendo con el XXX aniversario de su fallecimiento, y en el que se nos ha invitado amablemente a sus discípulos a colaborar. Ya tuve ocasión de dedicarle en vida uno de mis libros, la *Introducción al estudio del Derecho Canónico y del Derecho Eclesiástico del Estado* (Barcelona, 1984, Ed. Bosch), que escribí a partir de la Memoria que era preceptivo presentar para el concurso-oposición a las cátedras de Derecho Eclesiástico de la Universidad española. Esa memoria fue escrita en diálogo muy estrecho con el maestro bajo cuya dirección me presenté a ese concurso, el cual terminó felizmente para mí y me permitió acceder a la cátedra de Derecho Eclesiástico de la Universidad de Córdoba. Por eso, me pareció entonces de justicia dedicarle ese libro, reconociendo así también mis otras muchas deudas para con él.

Conoci al Prof. Lombardía en la Universidad de Navarra, durante el curso académico de 1962/ 63, pues fui alumno suyo en el curso de Derecho Canónico que impartía en el grado de Licenciatura de la Facultad de Derecho. Algunos años más tarde, dirigió mi tesis doctoral en la Facultad de Derecho de la misma Universidad sobre un tema que él mismo me sugirió, “la autonomía privada en el ordenamiento canónico”. Esa tesis sirvió de base a una monografía sobre el mismo tema que publiqué en EUNSA en 1974 y para la que el maestro quiso escribir un magnífico prólogo. Posteriormente, el Prof. Lombardía me siguió dirigiendo en mi labor investigadora y docente, y tuve la suerte de poder colaborar con él –primero, como Ayudante de cátedra y, después, como Profesor adjunto– hasta la culminación de mi carrera universitaria como Catedrático de Universidad. Por eso, tengo muchos motivos para estarle agradecido.

Este trabajo que he escrito expresamente para este número del “Anuario” lo he elegido a sabiendas de que al querido maestro no le sorprendería que yo haya escogido un tema como éste. En él se entrecruzan mi interés, tanto por la Filosofía moral y jurídica, como por la Teología, interés que él conocía muy bien, y siempre me animó a que intentara hacerlo compatible con mi dedicación al Derecho Canónico y al Derecho Eclesiástico del Estado. Por eso, estoy seguro de que esta elección será de su agrado, y de que no se sorprenderá de que se lo quiera dedicar a título póstumo.

Resumen: Este estudio toma pie del famoso pasaje evangélico en el que se plantea la cuestión de la licitud del tributo al César y lo considera desde la perspectiva de la justicia y del derecho. A partir de ahí se describen las diferentes formas de la justicia, tanto en el ámbito bíblico, como en el ámbito de la cultura clásica greco-romana influida por el cristianismo. A continuación, se comenta la distinción entre orden religioso y orden político, que está presupuesta en ese pasaje, así como el concepto de justicia y de derecho que también se presupone. Finalmente, se trata la cuestión del Estado laico y su relación con el Estado social de derecho.

Palabras clave: Justicia y derecho; justicia bíblica; teoría clásica de la justicia y del derecho; ley natural y derecho natural; derecho canónico; orden religioso y orden político; Estado laico; Estado de derecho.

SUMARIO: 1. Dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. Una cuestión sobre la justicia y el derecho.- 2. El Reino de Dios y su justicia: 2.1. La antigua Alianza y sus diversas etapas. 2.2. La nueva Alianza y la nueva Ley.- 3. La justicia y el derecho canónico.- 4. Orden religioso y orden político.- 5. Las relaciones de la Iglesia con la autoridad civil en la carta de san Pablo a los romanos.- 6. El derecho de libertad religiosa y la *libertas Ecclesiae*.- 7. La cuestión del Estado laico.- 8. La doctrina de la ley natural y del derecho natural.- 9. Estado de derecho y Estado laico.

1. DAR A DIOS LO QUE ES DE DIOS Y AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR. UNA CUESTIÓN SOBRE LA JUSTICIA Y EL DERECHO

Mi propósito en estas páginas es hacer un comentario al famoso pasaje de los Evangelios en el que se le pregunta a Jesús sobre la licitud o no de pagar tributo al César. La respuesta de Jesús puede dar lugar a comentarios muy variados según la perspectiva que se adopte. Quizá los más numerosos han sido y son aquellos que han servido para delimitar los dos diferentes órdenes de conducta en los que se pueden articular las relaciones entre lo religioso y lo temporal, lo que se suele designar como el “dualismo cristiano”, a la hora de hablar de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En mi comentario, me gustaría hacer un análisis del texto evangélico desde el punto de vista de la justicia y del derecho.

El famoso texto citado se encuentra recogido en los tres Evangelios sinópticos en términos muy similares¹. La escena describe uno de esos debates que tenían lugar entre Jesús y sus oponentes, en los que éstos le planteaban diversas cuestiones con la finalidad de tenderle trampas y de este modo poder acusarle². Según los evangelistas Mateo y Marcos, los que le plantean la cuestión en este caso son los fariseos y los herodianos (estos últimos eran los partidarios del rey Herodes). Según Lucas, son los escribas y los sumos sacerdotes quienes “le enviaron unos espías, que fingieran ser justos, para sorprenderle en alguna palabra y poderle entregar al poder y a la autoridad del procurador”.

Este comentario de Lucas explica muy bien cuál era en el caso el propósito de los enemigos de Jesús. Pretendían encontrar testigos que pudieran acusarle ante la autoridad romana, bajo cuyo dominio el rey Herodes ejercía su reinado sobre los judíos. Se trataba de encontrar pruebas para poder actuar contra él en un eventual proceso judicial ante la autoridad civil, cosa que finalmente consiguieron, a base de malinterpretar sus palabras, cuando Jesús fue acusado ante el tribunal del procurador romano Poncio Pilato.

La cuestión que se plantea a Jesús es una cuestión muy concreta y tiene que ver con la justicia y el derecho; es una cuestión de justicia tributaria: “¿Nos es lícito pagar tributo al César o no?”. Por tanto, se podría plantear también de otra manera, en términos estrictamente jurídicos: ¿Tiene derecho el César romano a imponernos el deber de pagarle impuestos? Con ello se pretendía que Jesús entrara a debatir sobre una cuestión de orden temporal que era como un campo minado, dadas las circunstancias que concurrían. Se intentaba que Jesús, o bien tomara partido a favor del nacionalismo judío y así poder acusarle ante el representante del César, o bien a favor del César y así poder acusarle ante los que estaban en contra de la dominación del pueblo judío por el Imperio romano.

Pero, Jesús se dio cuenta de la astucia de sus adversarios y no quiso entrar propiamente en la cuestión concreta y de orden temporal que le planteaban, sino que más bien dio una respuesta por elevación. Les pidió que le mostraran la moneda del tributo y él, mostrándoles, a su vez, la imagen e inscripción de la moneda, les respondió de una forma que ellos no esperaban: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Como afirman los tres evangelistas antes citados, esta respuesta de Jesús los dejó maravillados y sin palabras. Jesús no quiso entrar deliberadamente en la cuestión partidista y de orden temporal que se le planteaba e introdujo, a su vez, un nuevo elemento: ante todo hay que respetar lo que pertenece a Dios, los derechos de Dios; además de la

¹ Cfr. Mt. 22, 15-22; Mc. 12, 13-17; Lc. 20, 20-26.

² Ha sido sobre todo el evangelista Lucas el que ha descrito mejor las diversas etapas de esa oposición de los enemigos de Jesús. Vid. especialmente Lc. 6,11; 11,53-54; 19,48; 20, 10-20; 22,2.

justicia humana, que es la que tiene que ver con el César, hay otra clase de justicia que es más importante, la que se refiere a Dios.

A mí me gustaría subrayar ahora precisamente esto: que ante esa cuestión sobre la justicia y el derecho en el orden temporal, Jesús da una respuesta que permite pensar en otra justicia y en otro derecho diferente a los del orden humano. Jesús sigue hablando de justicia pero alude a una justicia que él considera superior y más alta, una justicia para con Dios y, si se nos permite hablar así, alude a un derecho cuyo titular sería también Dios. Por tanto, no se debe olvidar que la cuestión que se plantea a Jesús es una cuestión sobre la justicia, y que la respuesta de Jesús se mantiene en esos términos, pero introduciendo ese nuevo elemento que eleva la perspectiva y que pone también a Dios como sujeto de una justicia y de un derecho distintos que no se deben desconocer. Si el César tiene derecho al tributo, también Dios tiene derecho a todo aquello que le pertenece. Por tanto, también hay una justicia para con Dios.

Ahora, nosotros podemos preguntarnos cuáles son esas diferentes formas de la justicia y del derecho que plantea la respuesta de Jesús. En nuestra cultura jurídica estamos acostumbrados a hablar de la justicia y del derecho referentes al orden humano, pero nos cuesta entender que se pueda hablar también de una justicia para con Dios y de unos derechos de Dios, de lo que podríamos llamar un “derecho divino”. Como decía al principio, el objetivo de estas páginas es tratar a cerca de esos diversos significados de la justicia y del derecho teniendo en cuenta lo que se sugiere en el citado texto evangélico. Podríamos hablar entonces de un significado bíblico de la justicia, cuyo sujeto principal es Dios, distinguiéndolo de otro significado que es el que se ha hecho clásico en la cultura jurídica actual, cuyo sujeto principal es la persona humana y la sociedad³.

2. EL REINO DE DIOS Y SU JUSTICIA

Para entender mejor el significado del texto evangélico que estoy comentando hay que situarlo en el contexto de todo el Evangelio e incluso en el contexto de todas las sagradas escrituras. Como no pretendo hacer un estudio de exégesis bíblica, me limitaré a hacer un resumen de la cuestión.

El contenido esencial del Evangelio se refiere al Reino de Dios: Jesús anuncia la llegada del Reino de Dios e invita a la conversión⁴. En su famoso

³ Para comprender mejor lo que pretendo decir ahora sobre los diferentes significados de la justicia y del derecho me remito a mi estudio “*De iustitia et iure*”. Sobre la teoría clásica del derecho, en: MOLANO, E., “*Cuestiones fundamentales de Derecho Canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado*”, EUNSA, Pamplona, 2015, pp.17-71. Ahí se hacía alusión también al significado bíblico de la justicia para compararlo con el que tiene en la doctrina clásica del derecho, pero sin desarrollar la cuestión; esto es lo que trato de hacer ahora a propósito del texto evangélico.

⁴ Mt. 4,17; 4,23; Mc. 1,15; Lc. 4,43

discurso sobre la montaña recogido por el Evangelio de san Mateo, que es como un resumen de lo que podríamos considerar la enseñanza moral de Jesús, comienza hablando del Reino de los Cielos (otro modo de hablar del Reino de Dios, sin citar a Dios como era costumbre entre los judíos) como una gran promesa de felicidad para sus discípulos: el Reino de Dios es el premio que se promete a los que anden por el camino de las bienaventuranzas⁵. Varias de las bienaventuranzas hablan precisamente sobre la justicia: “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque serán saciados”⁶. “bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia porque de ellos es el Reino de los Cielos”⁷.

Más adelante, en el mismo discurso sobre la montaña, Jesús habla de la necesidad de cumplir la Ley y, a la vez, habla de una justicia nueva y superior a la que practicaban los escribas y fariseos⁸. Buscar el Reino de Dios y su justicia ha de ser la finalidad principal que se han de proponer sus discípulos⁹. Por tanto, al hablar del Reino de Dios habla también de una justicia del Reino de Dios.

Hemos de preguntarnos entonces, ¿en qué consiste esta justicia del Reino de Dios de la que habla Jesús?, ¿de qué justicia se trata y en qué se distingue de otras formas de justicia? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta el contexto cultural en el que se mueve Jesús, que no es otro que el de su pueblo, el pueblo judío. Hay que remontarse por tanto a la herencia de la antigua Alianza, la que Jesús ha recibido como hijo de este pueblo. Efectivamente, la justicia es un concepto fundamental que está íntimamente relacionado con la Alianza, y podríamos decir que deriva de ella.

2.1. LA ANTIGUA ALIANZA Y SUS DIVERSAS ETAPAS

La Alianza de la que se habla en la Biblia es una forma de expresar las relaciones de Dios con el hombre a semejanza de lo que ocurre también en las relaciones humanas. Pero hay una diferencia fundamental, y es que la iniciativa de esta Alianza corresponde a Dios. Al crear al hombre, Dios lo llama ya desde el principio a una relación de alianza con Él. Por eso se habla ya de una justicia originaria de Adán y Eva. El Pecado Original supuso una ruptura de esa Alianza, con la consiguiente pérdida de aquella justicia originaria¹⁰. Posteriormente, se habla de la Alianza entre Dios y Noé, después del diluvio, que es una alianza con toda la creación¹¹.

⁵ Mt. 5, 1-12

⁶ Mt. 5,6

⁷ Mt. 5, 10.

⁸ Mt. 5, 17-20.

⁹ Mt. 6, 33.

¹⁰ Toda esta historia está narrada en los tres primeros capítulos del Génesis.

¹¹ Gn. 9, 8-17.

Luego, tiene lugar la Alianza con Abrahám, como padre del pueblo elegido, que tiene un particular relieve en la historia de este pueblo. “Y creyó Abram en Yahvéh, el cual se lo reputó por justicia”¹². Como se puede advertir, aquí se habla de una justicia que se basa en la fe de Abram, y, por tanto de una justicia que está relacionada con la fe y la fidelidad, pues la fe de Abrahám implica una total adhesión a la Voluntad de Dios expresada en la Alianza. Así, esta concepción de la justicia ante todo como fe y como fidelidad a Dios va a marcar profundamente las relaciones entre Dios y el pueblo de Israel.

Pero, la fase culminante de la llamada antigua Alianza es la que tuvo lugar en el monte Sinaí entre Dios y Moisés, como mediador entre Dios y su pueblo¹³. A diferencia de la Alianza con Abrahám y con los demás patriarcas, que era una alianza de Dios con una persona individual, esta Alianza con Moisés la hace también con el pueblo de Israel, del que Moisés es un mediador. Además, esta Alianza del Sinaí llevaba consigo una Ley, que el pueblo de Israel se comprometía a cumplir. La Ley se refiere primariamente al Decálogo (los Diez Mandamientos), pero incluía también el llamado Código de la Alianza, que contenía numerosas prescripciones referidas tanto al culto debido a Dios como a otras normas de carácter social y jurídico¹⁴.

De esta manera, el concepto de justicia, ligado a la Alianza, se amplía en realidad a todo lo que se refiere a las relaciones con Dios y a las relaciones con los hombres. La justicia adquiere así un carácter profundamente religioso, pero se amplía también su contenido. La justicia para con Dios se une inseparablemente a la justicia para con los hombres en el seno de la sociedad. En realidad, la justicia para con Dios es también el fundamento y la garantía de la otra justicia, de la justicia humana en el ámbito de las relaciones sociales. Dios se convierte en garante de que se haga justicia a aquellos que no pueden reivindicarla para sí mismos: los pobres, los huérfanos y las viudas, los extranjeros y refugiados...

Por tanto, la justicia adquiere así un significado muy amplio, que comprende todo aquello que es debido a Dios y todo aquello que es debido a los hombres. Además, ambos aspectos están ligados y no se deben separar. Por otra parte, la justicia tiene aquí una motivación religiosa, en cierto modo se identifica con la religión si consideramos a ésta como una virtud. Por otra parte, la justicia está ahora ligada a la Ley, tiene que ver con el cumplimiento de la Ley que Dios

¹² Gn. 15,6. En el texto arriba citado, todavía no se había cambiado el nombre de Abrám por Abrahám. Ese cambio tuvo lugar más tarde, como consecuencia de la Alianza y de la misión que recibió como padre de una muchedumbre de pueblos. Así lo dice el texto sagrado: “Cayó Abrám rostro en tierra, y Dios le habló así: Por mi parte he aquí mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. No te llamarás más Abrám, sino que tu nombre será Abrahám, pues padre de muchedumbre de pueblos te he constituido” (Gn. 17, 3-5).

¹³ Ex. 24, 3-8.

¹⁴ Ex. 20,22-23,33.

ha dado a Moisés en la Alianza del Sinaí. Y no hay que olvidar que, como hemos dicho, aunque el contenido esencial de la Ley son los diez Mandamientos, comprende también otras normas de carácter moral, cultural y jurídico. Por tanto, la justicia tiene que ver también con el cumplimiento de todas esas prescripciones de la Ley.

2.2. LA NUEVA ALIANZA Y LA NUEVA LEY

Cristo anuncia la llegada del Reino de Dios, y habla de una *nueva Alianza*, que supone una renovación de la Antigua; habla también de una *nueva Ley* (un Mandamiento nuevo) y de una nueva justicia, la *justicia del Reino de Dios*. El Evangelio de Jesús está en continuidad con la antigua Alianza pero, a la vez, significa una profunda renovación en el sentido ya anunciado por los profetas del pueblo de Israel: La nueva Alianza será una realidad espiritual e interior, cuya Ley no estará grabada en tablas de piedra (como la Ley de Moisés recibida en el Sinaí) sino que será grabada por el Espíritu de Dios en los corazones¹⁵.

Respecto a la *Ley*, Jesús anuncia que no ha venido a derogarla sino a darle cumplimiento. Pero se trata de un cumplimiento desde su interior, a partir de su raíz y de sus principios, situados en el corazón del hombre. Jesús la resume en los Diez mandamientos, que, a su vez, reduce a dos: el amor a Dios sobre todas las cosas y el amor al prójimo como a uno mismo¹⁶. En su condición de maestro que entrega la vida por sus amigos, invita a practicar lo que llama un “mandamiento nuevo”: “Que os améis unos a otros como yo os he amado”¹⁷.

Frente a la justicia que practicaban los escribas y fariseos Jesús habla de una *justicia mayor* y superior¹⁸. No basta practicar una justicia meramente exterior, que solo cubre las apariencias y que enmascara muchas veces intereses egoístas, o que fomenta la hipocresía¹⁹. La verdadera pureza tiene su lugar en el interior del corazón: “porque del corazón es de donde salen las intenciones malas, los asesinatos, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las injurias”²⁰. Así pues, la justicia que Jesús predica no puede ser sino una *justicia interior*, que tiene su lugar en el corazón del hombre.

La doctrina de Jesús supone sin duda una radical innovación, que producía la admiración y el asombro de quienes le escuchaban²¹, pero, como antes apun-

¹⁵ Jr. 31, 31; Is. 53,3; Ez. 36, 27.

¹⁶ Mt. 22, 34-40; Mc. 12, 28-34; Lc.10, 25-28.

¹⁷ Jn. 13, 34-35.

¹⁸ Mt. 5, 20.

¹⁹ Vid. la respuesta de Jesús a algunos fariseos y escribas que le preguntan “¿Por qué tus discípulos quebrantan la tradición de los antepasados?; pues no se lavan las manos a la hora de comer” (Mt. 15, 1-9).

²⁰ Mt. 15, 19-20.

²¹ Vid., por ejemplo, Mt. 7, 28-29.

tábamos, está también en línea con lo que proclamaron los grandes profetas de Israel. Por eso, su doctrina solo se entiende bien situándola en el contexto de la antigua Alianza y de la antigua Ley, a la que viene a dar pleno cumplimiento mediante el “mandamiento nuevo” del amor. En este sentido, la Ley y la justicia de la que habla Jesús alcanza su plena perfección en el amor²². Esta justicia cumple todos los mandamientos y los perfecciona desde su raíz hasta sus últimas consecuencias. Podríamos decir que esta justicia es, en realidad, la única que puede dar a Dios y al prójimo todo lo que les es debido. Por tanto, se trata sin duda de una justicia muy distinta y más grande (mayor) que aquella de la que solemos hablar cuando nos referimos a la que es propia de un ordenamiento jurídico.

Por otra parte, admirados también nosotros de esta radical innovación que Jesús introduce en el ámbito de la justicia, podríamos preguntarnos si esta justicia es asequible realmente a los hombres, o si se trata de una justicia tan superior que supera las fuerzas humanas. La respuesta a esta pregunta nos llevaría a la doctrina de la *gracia*, que está muy presente en los Evangelios, aunque temáticamente se ocupan de ella sobre todo otros escritos del Nuevo Testamento, en particular las cartas de san Pablo. Para san Pablo, que lo había experimentado en su carne, la Ley de la antigua Alianza no se podía cumplir plenamente porque faltaba todavía la gracia de Dios que era necesaria para poder cumplirla; esta gracia llegó por medio de Jesucristo.

La doctrina de la gracia, a la que ahora solo podemos aludir someramente, trata de dar respuesta a la cuestión de la justicia del hombre ante Dios, de lo que se llama “la justificación”. ¿Puede el hombre ser justo delante de Dios? ¿Qué es lo que tiene que hacer para conseguir esa justificación? La respuesta del Nuevo Testamento es que, después de la ruptura con Dios que supuso el Pecado Original, solo Dios mismo puede reconciliarnos con ÉL. Esto es lo que hizo Cristo mediante su sacrificio en la Cruz, consiguiendo para el hombre la gracia de la justificación. Por eso, para ser justificado (para ser justo delante de Dios), el hombre necesita acoger esta gracia, que se le ofrece a través de los medios que Cristo mismo ha establecido mediante la fundación de su Iglesia. Llegamos así a esa realidad que es la *Iglesia de Cristo* y a los Sacramentos, que son los medios ordinarios instituidos por él para la concesión de la gracia.

3. LA JUSTICIA Y EL DERECHO CANÓNICO

La Iglesia fundada por Cristo es una comunidad y es una institución que se basa en la Palabra y en los Sacramentos. En cuanto institución, la Iglesia de

²² Como dirá san Pablo: “plenitudo legis est dilectio”, la plenitud y la perfección de la ley está en el amor (Rm. 13, 10).

Cristo está “constituida y ordenada como una sociedad en este mundo”²³. Según el adagio que se ha hecho clásico –porque se hace eco de la llamada doctrina clásica del derecho natural– “ubi societas, ibi ius”. En otras palabras, el derecho es necesario para la existencia de una sociedad; para que una sociedad pueda subsistir y se respete en ella lo que es debido a cada uno; es decir, para que se respeten los derechos de las personas, las relaciones sociales han de estar ordenadas según la justicia y el derecho; de lo contrario imperaría la arbitrariedad, el poder de los más fuertes. Por tanto, si es propio de una sociedad tener un derecho que la ordene y la organice, ¿se puede hablar también de un derecho en la Iglesia y de un derecho de la Iglesia? La pregunta parece retórica por ser conocida la respuesta, pero después de haber dicho todo lo que anteriormente se dijo sobre la justicia del Reino de Dios, parece también oportuno hacerse esta pregunta. De hecho, esta pregunta se la han planteado y se la siguen planteando los que afirman que la existencia del derecho en la Iglesia no sería compatible con esa justicia que es sobre todo gracia.

Sin entrar en el fondo de la cuestión, lo cual rebasaría el objetivo de estas páginas, me limito a recordar ahora, respecto a la existencia y al fundamento de un derecho en la Iglesia, lo que la Iglesia Católica dice por medio del canon 204 & 2: “Esta Iglesia (la Iglesia de Cristo), constituida y ordenada como una sociedad en este mundo, subsiste en la Iglesia Católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él”. Es decir, de acuerdo con lo que decíamos más arriba, la Iglesia se considera a si misma como una sociedad, que está dotada de un orden y de una organización de gobierno y, por tanto, de un derecho. Por otra parte, el propio Código de derecho canónico, junto a las demás leyes de la Iglesia, es la mejor prueba de la existencia de ese derecho que ordena, según justicia, las relaciones sociales en el seno de la Iglesia.

Por tanto, si afirmamos la necesidad del derecho y de la justicia en la Iglesia, habrá que decir también que estamos hablando de *diferentes clases de justicia*, y que aquella justicia a la que antes nos referíamos, y que es también gracia, tiene unas características distintas de aquella otra que ordena las relaciones sociales según las características de lo que los juristas llamamos derecho. Por otra parte, también hay que decir que, en el caso de la Iglesia, ambas clases de justicia están muy relacionadas y que, en realidad, son complementarias. La gracia no solamente no es incompatible con esta justicia del derecho de la que ahora hablamos sino que, entre otras cosas, ayuda a que sea posible, ayuda a que esa justicia se realice. Por eso, teniendo en cuenta todo esto, cuando se habla del derecho de la Iglesia se puede decir de él que es también un *ius gratiae*, como después veremos.

²³ Así lo afirma el canon 204 & 2 del Código de derecho canónico, recogiendo un texto de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, n. 8, del Concilio Vaticano II.

Entonces, si las cosas son así, no parece inútil querer distinguir los diversos significados que el concepto de justicia puede tener según los casos. Así, en primer lugar, hay una justicia de la antigua Alianza y, después, hay una justicia del Reino de Dios, que Jesús anuncia, que es sobre todo gracia. Pero el Reino de Dios que Cristo anuncia, se hace también presente en la Iglesia fundada por él, la cual se considera a sí misma como una sociedad dotada de una organización de gobierno y de un derecho. ¿Cuál es la naturaleza de este derecho de la Iglesia? Es el derecho propio de una sociedad; por tanto, es un derecho que tiene todas las características de lo jurídico en el ámbito de una sociedad. El derecho de la Iglesia regula las relaciones sociales según justicia, pero esta justicia no es la que regula las relaciones del hombre (de los fieles cristianos) con Dios. Esta justicia es la que regula las relaciones entre los hombres en el seno de la sociedad eclesíástica. Por tanto, la justicia del derecho canónico no es propiamente esa justicia que regula las relaciones con Dios, esa justicia que es gracia y don de Dios a los hombres. La justicia del derecho canónico regula solamente las relaciones jurídicas en el ámbito de la Iglesia.

Pero, por otra parte, también es necesario reafirmar que el derecho de la Iglesia puede ser considerado como un “*ius gratiae*”, un derecho de la gracia, sin que haya ninguna contradicción. Si la Iglesia está constituida por la Palabra de Cristo y los Sacramentos instituidos por él como los medios ordinarios para conceder la gracia, entonces el derecho que ordena las relaciones sociales dentro de la Iglesia, es también consecuencia de esa gracia y, en cuanto tal, puede ser considerado también como “*ius gratiae*”, sin mengua de su carácter jurídico²⁴.

Aquí tendríamos que hacer también una referencia al llamado “derecho divino”. La expresión “derecho divino” podría tener varios significados, como ocurre en el caso de la justicia. Si se puede hablar de una justicia en sentido amplio, entendiéndola como dar a Dios lo que le es debido (identificándola en cierto modo con la religión), entonces cabría hablar también de un derecho divino, entendiéndolo como aquello (aquella *res iusta*) que es debido a Dios, como el derecho o los derechos que Dios tiene sobre el hombre y la sociedad. Este “derecho divino” sería un derecho en sentido figurado, por analogía con el derecho humano que ordena las relaciones entre los hombres en la sociedad. Sin embargo, este significado figurado del derecho divino tiene el peligro de que se puedan entender las relaciones del hombre con Dios en los términos de

²⁴ Me he ocupado de esta cuestión en MOLANO, E., *Dimensiones jurídicas de los sacramentos*, en *Cuestiones fundamentales de Derecho Canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., pp. 255-264; ID., *Precisiones sobre al “ius divinum”*, en *Ibidem*. pp.289-301 ID., *Derecho Constitucional Canónico*, EUNSA, Pamplona, 2013, pp. 115-118. Puede verse también HERVADA, J., *La lex naturae y la lex gratiae en el fundamento del ordenamiento jurídico de la Iglesia*, en *Vetera et nova. Cuestiones de derecho canónico y afines* (1958-2004) (2º ed. remodelada), EIUNSA, Pamplona, 2005, pp. 717-732

la justicia entre los hombres, como un *do ut des*. Por eso, es razonable que haya dejado de utilizarse, al menos en el ámbito de la Teología católica.

Pero, hay un significado del derecho divino que se sigue utilizando por la teología católica y por la ciencia del derecho canónico. Me refiero al *derecho divino* entendido como fundamento del derecho de la Iglesia, es decir, como el conjunto de principios que derivan de la Palabra de Dios y de los Sacramentos, y que están en la base del derecho canónico. Si la Iglesia es de institución divina y tiene un derecho, entonces Dios puede ser considerado también como la causa última y el autor principal de ese derecho. El derecho divino sería así un componente del derecho canónico, el elemento más importante, junto al derecho humano que derivaría de él como de su fuente originaria. Este significado del derecho divino es legítimo y, como es sabido, se sigue utilizando por el actual Derecho Canónico cuando se refiere a las fuentes del derecho de la Iglesia. Como he tratado de razonar en otro lugar, precisamente por ese carácter constitutivo y constituyente que tiene el derecho divino con respecto a todo el derecho eclesiástico humano, desempeña también una función constitucional, y, por eso, se puede decir que el *derecho constitucional canónico* es esencialmente derecho divino²⁵.

4. ORDEN RELIGIOSO Y ORDEN POLÍTICO

Después de haber tratado del significado bíblico de la justicia, quisiera volver de nuevo al pasaje de los Evangelios con el que se iniciaban estas páginas: la cuestión del tributo al César, planteada a Jesús. En su respuesta, Jesús distingue entre una justicia para con el César y otra justicia para con Dios. Habiendo tratado ya de esta última en el contexto de las Escrituras y, sobre todo, del Nuevo Testamento, me gustaría aludir ahora a la justicia en relación con el César. Jesús no se opone a que se pague tributo al César y, por tanto, a que se le dé lo que le es debido, pero en los Evangelios no hay indicaciones concretas acerca de cómo debe ser esta justicia debida al César. Más bien existen indicios de que Jesús no quiere entrar a debatir, ni a resolver las cuestiones concretas que afectan a la justicia y al derecho en el orden temporal. Un ejemplo bien conocido es el de su rechazo a hacer de juez en el reparto de una herencia entre dos hermanos²⁶. Jesús se declara incompetente porque no ha venido para ser juez, ni repartidor de herencias. En cambio, sí aprovecha esa ocasión que se le ofrece para elevarse a los *principios éticos* que han de regir la conducta de quienes quieran seguirle: les enseña que no hay que dejarse llevar por la codicia²⁷.

²⁵ Vid. MOLANO, E., *Derecho Constitucional Canónico*, cit., pp. 111-134.

²⁶ Lc. 12, 13-14.

²⁷ Lc. 12,15.

Por otra parte, cuando tiene lugar el proceso ante el procurador romano Poncio Pilato, ante una pregunta de éste, Jesús afirma categóricamente que su reino no es de este mundo y que no cuenta con ejércitos, ni legiones para defenderse²⁸. Afirma con claridad que su misión consiste en dar testimonio de la verdad, y, al poner su reinado en conexión con la verdad, causa la sorpresa y la perplejidad de Pilato, que reacciona con escepticismo. Pilato no entendía que pudiera existir un reino que se basase en la verdad²⁹. Pero sí pareció intuir que Jesús se refería a una verdad que no estaba incluida en lo que era objeto de su jurisdicción como juez del Imperio romano, una verdad que rebasaba el ámbito de sus competencias como juez de asuntos temporales, una verdad de carácter religioso y moral que estaba más allá de lo que podía juzgar por razón de su oficio como representante del César. En realidad, en cuanto juez que intentaba mantenerse en el ámbito de sus competencias, no encontró ningún delito en Jesús y, por eso, trató de ponerlo en libertad³⁰. Pero, ante las presiones de quienes querían que Jesús fuese condenado a toda costa, no fue capaz de resistir y “lo entregó para que fuera crucificado”³¹.

Lo que sí quedó claro en este proceso es que el reino de Jesús no es un reino temporal. Es un reino que se basa en *la verdad* de la que él ha venido a ser testigo, y el testimonio de Jesús se refiere sobre todo a Dios y a la salvación eterna de los hombres. Por eso, el contenido esencial de su enseñanza tiene por objeto el Reino de Dios y los caminos que conducen a él. Deliberadamente, no quiere debatir sobre cuestiones temporales, que deja a la libre disputa de los hombres. Su enseñanza es más elevada, se refiere a la verdad acerca de Dios y de su justicia. Respecto a la otra justicia, la que tiene que ver con el gobierno del César, la que nosotros podríamos llamar “justicia política”, Jesús se limita a establecer los principios en que se debe basar cualquier conducta cuando se quiere obrar bien, cuando se quiere obrar con honestidad y con rectitud. De ello da testimonio toda la enseñanza de Jesús recogida en los Evangelios.

5. LAS RELACIONES DE LA IGLESIA CON LA AUTORIDAD CIVIL EN LA CARTA DE SAN PABLO A LOS ROMANOS

Por eso, lo que podríamos considerar como la enseñanza moral de Jesús se resume en los *Diez mandamientos*, que Jesús enseña como expresión de la voluntad de Dios, dejándolos en vigor y ratificando su validez también en la

²⁸ Jn. 18, 33-37.

²⁹ Jn. 18,38.

³⁰ Así se manifiesta a lo largo de todo el proceso. Vid. Jn.18, 38-40, 19,1- 16.

³¹ Jn. 19, 16.

nueva Alianza que él ha venido a instaurar³². Además, quienes desean seguirle como discípulos suyos habrán de tener en cuenta sobre todo el “mandamiento nuevo”³³. Por tanto, en los Diez mandamientos, según la interpretación que Jesús hace de ellos, se encuentran los principios morales fundamentales contenidos en el Evangelio³⁴. No hay, en cambio, ninguna doctrina acerca de cómo deba organizarse y ordenarse de modo concreto la *comunidad política*. Sobre esta cuestión, Jesús asume deliberadamente una actitud que remite la solución de los problemas concretos que puedan presentarse a otras instancias distintas de la revelación y de la fe.

Desde el principio, la Iglesia fundada por Jesús lo fue comprendiendo así y trató de tenerlo en cuenta en sus relaciones con las autoridades civiles. Por eso, consideró que debía respetar las competencias del César y de los gobiernos sobre los asuntos temporales, como algo distinto de las competencias que ella tiene sobre las cuestiones referentes a la salvación eterna de los hombres. Así se manifiesta, por ejemplo, en las cartas de san Pablo y, en particular, en su carta a los romanos. San Pablo pide a los cristianos de Roma que se respete la autoridad constituida, al mismo tiempo que recuerda que toda autoridad proviene de Dios, como ya lo había hecho anteriormente Jesús³⁵. En consecuencia, san Pablo afirma también, en unas circunstancias en que podía no resultar fácil comprenderlo, que “quien se opone a la autoridad se rebela contra el orden divino”³⁶.

De acuerdo con lo que dice después, este orden divino al que se refiere san Pablo consiste en que, tanto los que gobiernan como los que tienen que cumplir las leyes, han de obrar siempre el bien y han de actuar según las exigencias de la justicia. Para ello, continúa diciendo, es necesario actuar según la conciencia y someterse libremente a las leyes justas. Al final de su discurso sobre las relaciones de los cristianos con la comunidad política, san Pablo trata de resumir lo que está diciendo y exhorta a los cristianos a la práctica de la justicia: “dad a cada uno lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor”³⁷. Como se puede comprobar, san Pablo hace aquí uso de la fórmula sobre la *justicia* como virtud que ya se había hecho clásica en la cultura de su época por influencia de la filosofía moral y jurídica: dar a cada uno lo suyo.

³² Mt. 19, 16-19; Mc. 10, 17-22; Lc. 18, 18-20.

³³ Jn. 13,34-35.

³⁴ Mt. 5, 17-48.

³⁵ Cuando Pilato dice a Jesús: “¿no sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?”, Jesús responde: “no tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba” (Jn. 19, 10-11).

³⁶ Rm. 13,2

³⁷ Rm. 13, 1-7.

De este modo, san Pablo trata de ser coherente con la enseñanza de Jesús, y, al enseñar su propia doctrina sobre las relaciones de los cristianos y de la Iglesia con la comunidad política, se remite también a la virtud de la justicia. Al hacerlo, no le importa asumir la definición de justicia que ya se había hecho clásica, y confirma así que los principios por los que se han de regir los cristianos en sus relaciones con el Estado son los propios de una justicia basada en la *razón* y en la ley natural. Como, según esa doctrina clásica sobre la justicia de la que hablamos, el derecho es el objeto propio de la justicia, la enseñanza de san Pablo está asumiendo la doctrina clásica sobre el *derecho natural*. A la vez que, con su enseñanza sobre la conciencia moral, san Pablo ha contribuido eficazmente a sentar los fundamentos en los que se basa la doctrina sobre la *ley natural*.

6. EL DERECHO DE LIBERTAD RELIGIOSA Y LA *LIBERTAS ECCLESIAE*

Así, en línea con la enseñanza del Evangelio y de las cartas de los Apóstoles, la Iglesia fue comprendiendo cada vez con más claridad la existencia de dos órdenes de conducta: *el orden religioso y el orden político*. Dos órdenes de conducta que se rigen a su vez por sus propios principios: los principios de la fe y del Evangelio, en el caso del orden religioso, y los principios de la razón y de la justicia natural, en el caso del orden político. Es verdad que ambos órdenes tienen un fundamento último en Dios, como autor del universo y, por tanto, de toda potestad y autoridad en el orden de la creación. Como antes veíamos, a este orden de la creación es al que se refiere san Pablo cuando habla del “orden divino” en su carta a los romanos. Pero cada orden tiene unas autoridades diferentes y un gobierno que debe mantenerse en el ámbito de sus propias competencias. Lo cual significa la existencia de una plena independencia y autonomía entre el orden religioso y el político.

Con más de dos mil años de historia sobre sus espaldas, la Iglesia ha ido comprendiendo cada vez mejor eso que se llama el “dualismo cristiano”, cuyas raíces evangélicas estamos tratando de aclarar en este breve estudio. Ese proceso de comprensión no ha sido fácil para la Iglesia, pues lo religioso y lo político han estado muy ligados en la historia antigua, antes de que se fundase la Iglesia, y lo han seguido y siguen estando actualmente en el ámbito de determinadas religiones y civilizaciones. En la propia historia de la Iglesia ha tenido que ir madurando, poco a poco, esa distinción entre los dos órdenes hasta que, ya en pleno siglo XX, el Concilio Vaticano II ha profundizado en la cuestión y ha supuesto un hito muy importante para la comprensión y desarrollo de esta doctrina.³⁸

³⁸ Sobre el dualismo cristiano y su historia hizo una síntesis magistral el Prof. Pedro Lombardía, a quién está dedicado este estudio. Vid. LOMBARDÍA, P., “*Doctrinas sobre las relaciones entre*

Por una parte, la doctrina del Vaticano II ha supuesto el reconocimiento de la *plena autonomía e independencia* entre la Iglesia y la comunidad política, enmarcada a su vez en el contexto más amplio de la *autonomía del orden temporal*. Como es sabido, esto significa el reconocimiento por parte de la Iglesia de su incompetencia para ejercer su potestad de gobierno y de jurisdicción en el ámbito de la sociedad civil y del Estado. En coherencia con esa doctrina, la Iglesia solo se reserva la facultad de dar su juicio moral (por tanto, limitado al ámbito de las conciencias), también sobre cosas que afectan al orden político, cuando así lo exijan los derechos fundamentales de las personas o la salvación de las almas³⁹.

Por otra parte, el Concilio Vaticano II elaboró también la doctrina sobre el *derecho de libertad religiosa*, considerado como un derecho subjetivo, fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como es conocida por la razón⁴⁰. Es decir, se trata de un derecho basado en la ley natural y que tiene, por tanto, el rango de un derecho natural y fundamental⁴¹. En este sentido, la Iglesia entiende la libertad religiosa de manera muy articulada, como una libertad que abarca diferentes aspectos y dimensiones. Los bienes que están en juego son tan importantes que no puede valer cualquier concepto de libertad que no se haga cargo de toda la riqueza de la persona. Esto quiere decir que el ejercicio de la libertad religiosa tiene exigencias muy profundas, que han de ser tenidas en cuenta también por el ordenamiento jurídico en la medida en que tengan trascendencia social y externa. Por eso es interesante conocer y tener presente algunos de los presupuestos en los que se basa la libertad religiosa

Ante todo, el ejercicio de la libertad religiosa, que está también muy relacionada con la libertad de la conciencia, presupone un *proceso de búsqueda*, cuyo sujeto es la persona, y cuyo objetivo no puede ser otro que la búsqueda de la verdad. Por eso, el fundamento de este derecho está en el deber y, en consecuencia, en el derecho que toda persona tiene, en base a su dignidad, de buscar la verdad en materia religiosa. A su vez, la verdad ha de buscarse de un modo adecuado a la dignidad de la persona y a su naturaleza social, mediante la libre investigación, con la ayuda de la enseñanza, de la comunicación, del dialogo, etc. Todo este proceso requiere que la persona goce de una gran libertad, tanto *interior* como *exterior*. De manera que, una vez conocida la verdad, la persona pueda también adherirse libremente a ella mediante su asentimiento personal y actuar en consecuencia. Por consiguiente, nadie puede ser obligado a actuar en

poder temporal y poder espiritual", en VV.AA., *Derecho Eclesiástico del Estado español*, EUNSA, Pamplona, 1983, (2ª ed.), pp. 41-107.

³⁹ Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 76

⁴⁰ Declaración "*Dignitatis humanae*", n. 2

⁴¹ *Ibidem*. n. 3

contra de su conciencia, ni tampoco se le debe impedir que actúe según su conciencia, sobre todo en materia religiosa⁴². Por lo demás, por fidelidad a sí misma y a lo que cree, la Iglesia católica considera también que todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla⁴³. Al mismo tiempo, defiende con claridad la plena libertad del acto de fe, como asimismo que la fe no puede imponerse, de manera que a nadie le es lícito jamás coaccionar a los hombres a abrazar la fe católica contra su propia conciencia⁴⁴.

Entre las dimensiones que abarca el derecho de libertad religiosa, es importante subrayar además que compete ante todo a la persona individual, pero también a las comunidades y a las instituciones religiosas⁴⁵. En este sentido, la Iglesia afirma con claridad que hay una libertad irrenunciable para ella, de acuerdo con la misión recibida de Cristo, que es aquella libertad de acción que se requiere para el cuidado de la salvación de los hombres. Por eso, considera que “*la libertas Ecclesiae es un principio fundamental en las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil*”⁴⁶. Pero declara también que, allí donde en verdad está vigente el principio de libertad religiosa, se dan también las condiciones de derecho y de hecho para que pueda cumplir su misión⁴⁷. De ahí que el reconocimiento efectivo del derecho de libertad religiosa sea la cuestión fundamental que a la Iglesia le preocupa en sus relaciones con el Estado y no, en cambio, otras cuestiones como pudiera ser la cuestión de la calificación del Estado desde el punto de vista religioso (como laico o como confesional). Esta última cuestión, la Iglesia no la considera en realidad de su incumbencia, sino que respeta lo que el Estado pueda decidir de un modo soberano⁴⁸.

Como veremos después, un Estado laico, que se configure también de verdad como un Estado de derecho, no debería tener ningún inconveniente en admitir estos presupuestos del derecho de libertad religiosa, ni las consecuencias que llevan consigo, es decir, las de respetar y no inmiscuirse en ese proceso tan articulado que supone el ejercicio de la libertad y la actuación según conciencia. Por otra parte, cuando la Iglesia defiende en el modo antes aludido la libertad religiosa está prestando también un gran servicio a la convivencia social y a la libertad de conciencia de todos los hombres y mujeres. De esta forma, la Iglesia y el Estado pueden coincidir en la defensa del *bien común* de todos los ciudadanos.

⁴² Declaración “*Dignitatis humanae*”, n. 3

⁴³ *Ibidem.* n. 2

⁴⁴ Canon 748 del Código de derecho canónico.

⁴⁵ *Ibidem.* n. 4

⁴⁶ *Ibidem.*, 13

⁴⁷ *Ibidem.* n. 13

⁴⁸ *Ibidem.* n. 6.

7. LA CUESTIÓN DEL ESTADO LAICO

El principio de la legítima autonomía del orden temporal, unido a los principios de plena independencia y autonomía entre la Iglesia y el Estado, ha sentado unas bases nuevas a la hora de abordar la cuestión del llamado *Estado laico*. Siendo el Estado una realidad de orden temporal goza de la autonomía que es propia de ese orden, es decir, se rige por sus propias leyes como todas las realidades temporales. Por eso mismo, podríamos decir que el Estado es laico *por su propia naturaleza*, dado que no es una realidad sacra sino que tiene un carácter secular.

Consecuentemente, el Estado se ha de regir por sus propias leyes, tiene plena autonomía para organizarse por sí mismo y, desde el punto de vista del derecho, es independiente de cualesquiera otros poderes o potestades, incluidos los de orden religioso. En cuanto institución cuyo sujeto es una determinada comunidad política, los poderes del Estado proceden de modo inmediato del pueblo o colectividad que, con plena autonomía e independencia, se organiza política y jurídicamente según la forma que pueda considerar adecuada. Por tanto, el Estado depende de esa comunidad política, tanto en lo que se refiere a su régimen de gobierno, como en lo que se refiere al ejercicio de los poderes que le son propios. Como he sostenido anteriormente en otro lugar⁴⁹, esto es lo que significa que *la laicidad* sea sencillamente una *propiedad natural* del Estado⁵⁰.

Por eso, la calificación de un Estado como “Estado laico” no añade nada nuevo a su condición de Estado, y solo sirve para subrayar lo que ya es una característica que le es propia. En realidad, la expresión “Estado laico” es una redundancia puesto que, en sí misma, no añade nada a la naturaleza propia del Estado. Esta calificación ha surgido históricamente para diferenciar el Estado laico de las

⁴⁹ MOLANO, E., *La laicidad del Estado en la Constitución española*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* (1986), pp. 239-257.

⁵⁰ Soy consciente de que el tema de la laicidad es muy amplio y que se puede considerar desde muy diversas perspectivas, como pudieran ser la perspectiva de la filosofía social y política, además de la propiamente jurídica. Con puntos de vista diferentes, según los autores, puede verse por ejemplo, CIFUENTE, L.: *¿Qué es el laicismo?*; Laberinto, Madrid, 2005; DÍAZ-SALAZAR, R., *Democracia laica y religión pública*. Taurus, Madrid 2007; Id. *España laica*, Espasa, 2008; ESTRADA, J. A., *El cristianismo en una sociedad laica, cuarenta años después del Concilio Vaticano II*, Bilbao, 2006; GAUCHET, M., *La religión en la democracia: el camino del laicismo*, El cobre, Madrid, 2003; MAGRIS, C., *La historia no ha terminado*; Anagrama, Barcelona, 2008; HABERMAS, J.-RATZINGER, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, FCE, México, 2008; PEÑA-RUIZ, H., *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*, Laberinto, Madrid, 2001; PERA, M., *Por qué debemos considerarnos cristianos*, Ed. Encuentro, Madrid 2011; PORRAS, J. M., *Libertad religiosa, laicidad y cooperación con las religiones*, Aranzadi, Madrid, 2006; POSENTI, V., *Religioni e vita civile*, Armando Editore, Roma, 2001; ID., *Le ragioni della laicità*, Rubbentino, Soveria Manelli, 2007; RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad*, Rialp, Madrid, 2009; SCOLA, A.: *Una nueva laicidad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.

diversas formas históricas del Estado confesional, o del Estado teocrático⁵¹. Pero no debería tener un significado negativo frente a las manifestaciones de la religión, como si el Estado laico fuera un enemigo de lo que se define como religioso. Por eso, no habría nada que oponer a esta calificación si se utilizase solamente para reivindicar la laicidad natural del Estado. A mi juicio, lo mejor sería que el Estado no tuviera necesidad de calificarse desde el punto de vista religioso, ni como laico ni como confesional. En este caso, cabría presumir sencillamente que el Estado es laico cuando no se declara expresamente confesional.

Por otra parte, también es verdad que no todos los Estados –sean laicos o confesionales– respetan los derechos fundamentales de las personas y de los ciudadanos. Cuando así ocurriese, estaríamos en presencia de un Estado autocrático o absolutista, y ya conocemos suficientes experiencias históricas y actuales para darnos cuenta de que un Estado de ese tipo, en el que se sacrifican las libertades y los derechos de las personas, no puede ser aceptable bajo ningún concepto. Por eso, los poderes del Estado han de tener sus límites, y han de estar sometidos a principios y a valores superiores que tienen carácter irrenunciable. En este sentido, los Estados pueden ser calificados de diversas formas, según se respeten o no los derechos y las libertades fundamentales. Hoy se ha ido imponiendo la calificación de *Estado de Derecho* precisamente para aludir a un Estado en el que se respetan esos derechos y libertades fundamentales, y en el que el ejercicio de los poderes del Estado está sometido a las leyes y no a la arbitrariedad de los gobernantes. Aquí habría que subrayar también que uno

⁵¹ Parece interesante recordar que la expresión “estado laico” tiene su origen en el derecho canónico y en el derecho eclesiástico. Como es sabido, en el derecho canónico se distinguen tres categorías fundamentales de fieles, con consecuencias también para su *status* jurídico. Así se habla de un estado clerical, de un estado religioso y de un estado laico o secular.

El “estado clerical” es propio de aquellos bautizados que, por haber recibido el sacramento del orden sagrado en alguno de sus grados, se dedican a las tareas eclesiásticas. El “estado religioso” es el propio de los bautizados que se consagran a Dios por medio de los votos religiosos y viven los consejos evangélicos mediante el apartamiento del mundo. Finalmente, el “estado laico” es el propio de aquellos bautizados que viven en medio del mundo y se dedican a los asuntos seculares. Precisamente por esta condición de vida –la dedicación a los negocios seculares en medio del mundo–, las personas que pertenecen al “estado laico” solo se rigen por el derecho canónico en aquello que viene exigido por su condición de bautizados, pero en todo lo demás no están sometidos a la jurisdicción eclesiástica sino que se rigen sobre todo por el derecho civil. De ahí que la denominación de “estado laico” fuera la adecuada para designar también al Estado –ahora con mayúscula– que se rige por sus propias leyes y no está sometido a la jurisdicción de ninguna confesión religiosa, es decir, el Estado no confesional.

Pero, adviértase que la expresión “estado laico” no designa originariamente un estado que sea contrario a lo religioso o a la religión, puesto que las personas que a él pertenecen son también bautizados. Solo posteriormente algunos empezaron a utilizar esta expresión en sentido negativo respecto a la religión y, por eso, ha sido necesario distinguir entre una laicidad positiva y otra negativa. Es decir, entre lo que es propiamente un “Estado laico”, tal como lo es en su versión originaria, y lo que es un “Estado laicista”, cuando adopta una actitud negativa contraria a la religión y a toda manifestación religiosa.

de esos derechos y libertades fundamentales que tiene carácter irrenunciable es precisamente *el derecho y la libertad religiosa*.

Parece claro, pues, que lo que pudiera preocupar actualmente a los creyentes y a los no creyentes, como asimismo a la Iglesia Católica u a otras confesiones religiosas, no es tanto la existencia del Estado laico como la de un Estado en el que no se respeten los derechos fundamentales y, en particular, el derecho de libertad religiosa, incluidas todas sus facetas y dimensiones. Este tipo de Estado sería inaceptable, no por su laicidad, sino por no respetar esos derechos y libertades, como ocurriría si tratase de recortar el ejercicio del derecho de libertad religiosa en algunas de sus manifestaciones; por ejemplo, reduciendo ese ejercicio al ámbito de la vida privada y prohibiendo las manifestaciones de la religión en los espacios públicos (educación, cultura, medios de opinión, símbolos religiosos, etc.). Si el Estado tomase partido y prohibiera las manifestaciones religiosas en los espacios públicos, estaría imponiendo sutilmente una nueva religión de Estado disfrazada de indiferentismo, de agnosticismo, o incluso de ateísmo.

Cuando así fuera, estaríamos propiamente ante una degeneración del Estado de Derecho y, cuando esa degradación se refiriese a la religión y al derecho de libertad religiosa, estaríamos en presencia de una degeneración del Estado laico, estaríamos ante un Estado laicista, con toda la carga negativa que lleva consigo esta expresión. No puede ser un Estado de Derecho, ni un Estado de Derecho laico, aquel en el que no se respeten los derechos fundamentales, incluido el derecho de libertad religiosa. Este Estado sería evidentemente inaceptable pero, repito, no por su laicidad sino por su laicismo y por su falta de respeto a los derechos y libertades de las personas. En realidad, no sería un Estado laico sino más bien una de las versiones que puede adoptar el Estado confesional, la *confesionalidad laicista*⁵².

⁵² Como ya hemos adelantado en una nota anterior, la distinción entre *laicidad* y *laicismo* o entre *laico* y *laicista* se hace necesaria en cuanto que caben diversas actitudes ante lo religioso por parte del Estado laico, que se podrían reducir fundamentalmente a dos: la de una laicidad que respeta y promueve el ejercicio de la libertad religiosa, considerando la religión como un bien para aquellos ciudadanos que libremente la cultivan, y la de otra laicidad que considera la religión y sus manifestaciones de un modo negativo, que lo podría llevar a ser incluso beligerante contra la religión, o a negarse a que el Estado pueda prestar cualquier tipo de colaboración al ejercicio de la religión, o a las Iglesias y confesiones religiosas a las que libremente se adhieren los ciudadanos. Por eso, el Tribunal Constitucional español se ha visto obligado a hablar de una “laicidad positiva”, como diferente de aquella otra laicidad que fuese hostil al fenómeno religioso, y contraria a cualquier tipo de colaboración con las manifestaciones del hecho religioso (así lo hace, por ejemplo, en la sentencia 46/2001 de 15 de febrero en su fundamento jurídico n. 4, al resolver un recurso de amparo frente a una denegación de inscripción de una confesión en el Registro de Entidades Religiosas). Es evidente que son muchas las cuestiones que se podrían plantear en relación con la laicidad del Estado, también desde la perspectiva constitucional española. Pero mi estudio no está dedicado a un ordenamiento jurídico concreto, ni tan siquiera al español. Por eso, aquí solo quisiera citar, a tí-

Por tanto, a mi juicio, la cuestión que puede plantear problemas a la hora de valorar al Estado laico no es la de su laicidad sino la de su laicismo, entendido como una degeneración de la laicidad. Por lo que se refiere a la actitud de la Iglesia Católica, la Iglesia acepta plenamente y considera legítima lo que llama una “sana laicidad” del Estado⁵³. Por eso se hace necesario saber distinguir entre laicidad y laicismo porque no se trata de un mero juego de palabras. Lo que está en juego, en realidad, es *la cuestión de la justicia y del derecho*: no puede haber Estado de Derecho si no se reconoce plenamente la libertad religiosa de las personas y de las comunidades. Si se recorta el ejercicio de la libertad religiosa no estamos en presencia de un Estado laico sino de un Estado que no reconoce plenamente las libertades.

Cuando comprendemos esto, podemos comprender también el trasfondo del pasaje evangélico al que nos estamos refiriendo en este estudio. Nos podremos dar cuenta de que el reconocimiento de la justicia y de los derechos del César por parte de Jesús no puede ser un cheque en blanco a cualquier forma de Estado. El problema no es la independencia y la soberanía del Estado, sino el respeto de los derechos fundamentales y, entre ellos, el de libertad religiosa. El problema es que no puede valer cualquier forma de Estado sino que el Estado se ha de regir por los principios de la justicia y del derecho.

Así, dando un paso más, es necesario que nos preguntemos también: cuando hablamos de la cuestión de la justicia y del derecho ¿a qué justicia y a qué derecho nos referimos? Porque una correcta comprensión del Estado laico está muy unida también a una correcta comprensión de lo que es la justicia y el derecho. Este es el tema que queremos abordar para finalizar nuestro estudio.

tulo de ejemplo, algunos estudios que también dedican una gran atención al análisis de la jurisprudencia constitucional española, en los que se manifiesta la variedad de opiniones que pueden existir al respecto: ARECES PIÑOL, M^a. T., *El principio de laicidad en la jurisprudencia española y francesa*, Universitat de Lleida, Lleida, 2003; CALVO ALVAREZ, J., *Los principios del Derecho eclesialístico español en las sentencias del Tribunal Constitucional*, EUNSA, Pamplona, 1999; CELADOR, O., GARRIDO, H., PELE, A., (Eds.), *La laicidad*, Dykinson, 2014; LLAMAZARES, D., *Derecho de la libertad de conciencia. J. Libertad de conciencia y laicidad*, Madrid, 2002, (2a ed.); MARTÍN SÁNCHEZ, I., *Laicidad e igualdad religiosa: algunas cuestiones debatidas*, en “Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid”, nº 13, 2009, pp. 179-204; OLLERO, A., *Un Estado laico. La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Ed. Aranzadi, Zizur Menor, 2009. NAVARRO VALLS, R., *Laicidad*, en *Diccionario General de derecho canónico*, (OTADUY-VIANA-SEDANO, eds.), Vol. IV, Aranzadi, Zizur Menor, 2012, pp. 949-954; SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices*, Comares, Granada, 2005; SUÁREZ-PERTIERRA, G., *La laicidad en la Constitución española*, en *Persona y Derecho*, 53, (2005), pp. 157-181; VALERO, A., *Libertad de conciencia, neutralidad del Estado y principio de laicidad (un estudio constitucional comparado)*, Ministerio de Justicia, Madrid, 2008.

⁵³ La expresión procede del Papa Pío XII, el cual afirma que “esa legítima sana laicidad del Estado” es “uno de los principios de la doctrina católica” (Alocución del 3 de marzo de 1958, en *Acta Apostolicae Sedis*, 1958, p. 220). Luego, ha sido usada también por los Papas posteriores.

Al hacerlo, haré alusión a la posición de la Iglesia Católica en esta materia para ayudar a comprender mejor cuál es su planteamiento y enfoque de la cuestión.

8. LA DOCTRINA DE LA LEY NATURAL Y DEL DERECHO NATURAL

Por eso, para abordar esta cuestión nada mejor que volver de nuevo al pasaje evangélico que está siendo objeto de nuestro comentario. Ya dijimos anteriormente que la cuestión que se plantea a Jesús por sus interlocutores hace referencia precisamente a la justicia y al derecho. Por otra parte, la respuesta de Jesús, aunque se eleva a un nivel más alto, se formula también en términos de justicia y de derecho: “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Jesús admite la legitimidad de una justicia y de unos derechos en relación con el César, pero afirma, al mismo tiempo, que hay una justicia y unos derechos correspondientes a Dios, que son superiores, y que han de ser respetados en primer lugar. Por tanto, la justicia y los derechos que Jesús reconoce al César han de ser compatibles con el respeto a esa otra justicia y derecho que corresponden a Dios. Si no fuera así, no los consideraría legítimos. Pero, de otro lado, la respuesta de Jesús no dice de un modo directo cómo ha de ser la justicia del César. No obstante, sí lo afirma de modo indirecto: la justicia del César y la justicia para con el César han de armonizarse con el respeto a los derechos de Dios.

Por otra parte, se presupone también que la justicia del César habrá de someterse a las normas generales de conducta que son válidas para todos los hombres y que, como ya hemos dicho anteriormente, Jesús resume en los Diez mandamientos. Por tanto, Jesús reconoce que existen unos derechos del César que han de ser respetados, pero, a la vez, su respuesta presupone un concepto de la justicia. Jesús no está legitimando cualquier clase de justicia en el ámbito de la comunidad política.

En coherencia con este planteamiento del Evangelio, la teología cristiana trató de encontrar un concepto de la justicia y del derecho que fuesen adecuados a eso que Jesús mismo estaba presuponiendo. De este modo fue cómo la teología cristiana fue descubriendo y desarrollando a lo largo de los siglos un concepto de la justicia y del derecho que tomó como base la tradición clásica procedente de la filosofía griega y del derecho romano. Así se fue gestando y elaborando una *doctrina de la ley natural y del derecho natural* como fruto de esos tres componentes, es decir, de esa alianza entre teología cristiana, filosofía griega y derecho romano⁵⁴.

⁵⁴ Para una historia de la doctrina de la ley natural y del derecho natural puede verse CARPINTERO BENÍTEZ, F., *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Encuentro, Madrid, 2009; ID., *Historia breve del Derecho Natural*, Colex, Madrid, 2000; HERVADA, J., *Historia de la ciencia del derecho natural*, EUNSA, Pamplona, 1987; ID. *Síntesis de Historia de la ciencia del derecho*

Para esta doctrina, la *ley natural* se basa en la *razón* y tiene su fundamento en la naturaleza humana. En cuanto regla de la razón establece el orden por el cual se han de regir los actos humanos, tanto en su dimensión individual como en su dimensión social. Por eso, los principios de la ley natural no solo se refieren a la conducta de cada uno en su esfera personal sino que se extienden también a la *comunidad política, a la justicia y al derecho*. Hay, por tanto, una justicia y un derecho basados en la ley natural. Por tanto, esta justicia natural se habrá de basar también en la igualdad de todas las personas –hombres y mujeres– en cuanto a su dignidad y a su libertad. A su vez, el *derecho natural* sería precisamente el objeto de esta justicia fundada en la ley natural.

Por su parte, el Magisterio de la Iglesia católica fue haciendo suyo este planteamiento y fue constatando su coherencia con el Evangelio. En esta línea, la Iglesia considera que los *Diez mandamientos* contienen esos principios esenciales de la ley natural que pueden conocerse también por la razón. En este caso, la revelación divina ha venido en ayuda de la razón, no para sustituirla sino para favorecer que todos los hombres y mujeres puedan conocer más fácilmente ese contenido esencial de la ley natural. Por eso, la Iglesia considera también que en los Diez mandamientos, como expresión de la ley natural, se contienen los principios que han de informar la conducta de los cristianos y de todos los hombres. Naturalmente, en el caso de los no creyentes, los enseña y los propone no como verdades de la fe sino como exigencias de la naturaleza humana que pueden ser objeto de un libre asentimiento racional.

Así es como ha ido surgiendo una “doctrina social de la Iglesia”, que forma parte de su magisterio moral. Esta doctrina ha asumido la noción de ley natural como ese fundamento de base racional que ofrece a todos los hombres y que tiene en cuenta en su diálogo con los no creyentes. En consecuencia, ha asumido también los principios de la ley natural que se refieren a la justicia y al derecho en el ámbito de la *comunidad política*, es decir, aquello que se designa como *derecho natural*.

Finalmente, habría que decir también que la doctrina de la ley natural y del derecho natural no es una doctrina rígida que se proponga como algo ya terminado y cerrado a posibles aportaciones que la puedan renovar. Como se basa en principios, no puede ser concebida como un sistema cerrado y ya completo de normas de conducta. Hay que concebirla más bien como un cuerpo de doctrina que crece orgánicamente, como todo ser vivo, y que sigue siendo susceptible de ulteriores desarrollos. Por eso, es también como una fuente de inspiración a la que acudir, con la garantía que da el que se trate de una doctrina

natural, EUNSA, Pamplona, 2006.

que ha sido elaborada a través de un profundo debate, que ha estado abierto a lo largo de muchos siglos y que sigue permaneciendo abierto⁵⁵.

En este sentido, la doctrina clásica de la ley natural y del derecho natural es como un punto de referencia y como un punto de contraste a tener en cuenta para no perderse en el laberinto de las múltiples y, a veces, confusas opiniones que pueden pulular en los ámbitos de la moral y del derecho. Permite contrastar esas opiniones con una tradición ya acreditada, que sigue conservando su vigor, para valorar así su consistencia. En todo caso, como antes decía, también esa tradición sigue siendo susceptible de una mayor profundización y reelaboración como ocurre con todo proceso humano racional. Solo a través de una argumentación cada vez más convincente y actualizada se podrá probar su solidez y eficacia⁵⁶.

9. ESTADO DE DERECHO Y ESTADO LAICO

Si abandonamos ahora el nivel especulativo en el que, por su misma naturaleza, se mueve la doctrina de la ley natural y del derecho natural, y acudimos a la experiencia histórica y a la praxis, nos podríamos preguntar si existen realmente Estados que den cabida a los principios que informan esa doctrina. Entonces, sería muy probable también que no encontrásemos ningún Estado en el que esos principios y sus consecuencias estuviesen plenamente vigentes. Pero si quisiéramos encontrar, al menos, un modelo político actual que en la práctica se pudiera parecer algo a ese ideal, es posible que conviniésemos en que el que más puede acercarse hoy en día a ese ideal es el llamado *Estado de derecho*. Intentaré explicar algo más lo que pretendo decir.

Aunque el concepto de Estado de derecho sea sobradamente conocido en la cultura jurídica actual, no está de más que recordemos algunas de las caracte-

⁵⁵ Sobre esta materia puede verse MOLANO, E., "De iustitia et iure". *Sobre la teoría clásica del derecho*, en "Cuestiones fundamentales de Derecho Canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado", cit., pp.17-71.

⁵⁶ Entre los autores que de un modo u otro tienen presente este planteamiento del derecho o, en su caso, de la ley natural, podrían citarse, por ejemplo, los siguientes: BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, 2001, (3ª ed.); DE CASTRO CID, B., *Manual de Teoría del Derecho*, Madrid, 2007, (3ª ed.); FINNIS, J., *Ley natural y derechos naturales*, Buenos Aires, 2000. HRVADA, J., *Introducción crítica al Derecho Natural*, EUNSA, Pamplona, 2007 (10ª ed.). ID. *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*, EUNSA, Pamplona, 2008, (2ª ed.); MAC INTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, Madrid, 2001; MEGÍAS QUIRÓS, J. J. (coordinador), *Manual de derechos humanos*, Aranzadi, Zizur Menor, 2006.; OLLERO, A., *El derecho en teoría*, Aranzadi, Zizur Menor, 2007; PASSERIN D'ÉNTREVES, A., *Derecho Natural*, Madrid, 1972; PÉREZ LUÑO, A., *Teoría del derecho*, Madrid, 2007, (6ª ed.); PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* (especialmente la prudencia y la justicia), Rialp, Madrid, 1976; ROBLES, G., *Introducción a la Teoría del Derecho*, Madrid, 2003; VILLEY, M., *Compendio de Filosofía del Derecho*, 2 vol., EUNSA, Pamplona, 1979 y 1981.

terísticas que parecen más importantes a los efectos que pretendemos.⁵⁷ Me refiero ante todo a un *Estado real de derecho* en el que se reconozcan y promuevan los *derechos fundamentales* basados en la *dignidad de la persona humana*⁵⁸; un Estado en el que la justicia se base en el respeto a la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos; un Estado en el que el ejercicio del poder esté orientado al bien común y se ejerza de acuerdo con las leyes y con los procedimientos establecidos en ellas; un Estado en el que todos los ciudadanos puedan participar en la elección de los cargos públicos y en la aprobación de las leyes; un Estado en el que se respete el principio de subsidiariedad, según el cual se reconozca a las personas, a las familias y a los grupos sociales intermedios la función que desempeñan en el seno de la sociedad, de manera que el poder del Estado no acapare competencias que no le corresponden. En aquellos ordenamientos jurídicos en los que se refleje de algún modo ese modelo de Estado de derecho, aunque no se reconociesen plenamente todas las exigencias del derecho natural, al menos podrían estar presentes algunas que parecen esenciales.

Por otra parte, un Estado de derecho que reconozca y promueva los derechos fundamentales de las personas habrá de incluir también aquel que es uno de los más importantes: el *derecho fundamental de libertad religiosa*. Como ya hemos recordado anteriormente, este derecho abarca tanto los derechos de las personas como los derechos de las comunidades religiosas, es decir, tiene una

⁵⁷ Sobre las diversas versiones del Estado de Derecho, puede verse, por ejemplo, ASÍS ROIG, R., *Una aproximación a los modelos de Estado de Derecho*, Dykinson, Madrid, 1999; DÍAZ, E., *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1975; FERNÁNDEZ GARCÍA, E. *Filosofía política y Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 1995; GARCÍA PELAYO, M. *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Alianza Universidad, Madrid, 2005; PÉREZ LUÑO, A. *Derechos humanos. Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 2005.

⁵⁸ La doctrina jurídica suele distinguir entre Estado formal de derecho y Estado material o real de derecho. En el primer caso, el Estado se rige por las leyes y los procedimientos en ellas establecidos, e incluso puede reconocer los derechos de las personas de un modo abstracto, pero no se preocupa de la promoción de los derechos y libertades fundamentales para que su ejercicio pueda ser real y efectivo, eliminando todas las trabas que puedan impedirlo y tratando de favorecer ese ejercicio en el seno de la sociedad. Esto segundo sería necesario para que pudiésemos hablar de un *Estado real de derecho*.

Teniendo en cuenta esta distinción, la doctrina habla también del *Estado social de derecho*, y la Constitución española de 1978 ha definido al Estado español como “Estado social y democrático de derecho”, estableciendo en su art. 9, 2 que “corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social”.

Como es lógico, esto último ha de valer también para el ejercicio del derecho de libertad religiosa en todas sus manifestaciones. Así, por ejemplo, en relación con la asistencia religiosa en determinados centros o establecimientos, como pueden ser los establecimientos militares, penitenciarios, asistenciales, sanitarios y centros similares. Puede verse MOLANO, E., *La asistencia religiosa en el derecho eclesiástico del Estado español*, en *Cuestiones fundamentales de derecho canónico y de derecho eclesiástico del Estado*, EUNSA, Pamplona, 2015, pp. 661-693.

faceta individual y, a la vez, social e institucional. Por tanto, ese modelo de Estado del que hablamos habrá de ser también necesariamente un Estado de libertad religiosa. Un modelo de Estado en el que el ejercicio de la libertad de conciencia y de libertad religiosa sea plenamente reconocido y promovido, de manera que todas las personas y grupos sociales puedan sentirse cómodos en esos ámbitos de su actuación.

En este modelo del que hablamos, la laicidad del Estado habrá de servir de garantía para asegurar la neutralidad de los poderes públicos en el ejercicio de esa libertad religiosa y de conciencia. Porque la laicidad del Estado no será aceptable ni para unos, ni para otros –sean creyentes o no creyentes–, si en un Estado se discrimina a las personas y a los grupos sociales por motivos religiosos. Es decir, cuando el Estado interviene y toma partido como un ciudadano más en las opciones que solo corresponden a las personas como sujetos de libertad. Pero si se aseguran la libertad e igualdad de las personas y de los grupos, de manera que la religión no sea un motivo de discriminación o desigualdad para los creyentes o para los no creyentes, todos se podrán sentir cómodos en el ejercicio de sus derechos. Así, el Estado laico vendrá a coincidir también con lo que es el Estado de derecho y el Estado de libertad religiosa.

En este caso, la *laicidad* no sería más que una *propiedad natural* de un Estado que ha asumido su condición de tal. Es decir, un Estado que ha tomado conciencia de que el Estado es una realidad temporal y no sacra; que la religión y las funciones relativas al credo o al culto de las personas y de los grupos no forman parte de las competencias del Estado; un Estado que respeta la autonomía del orden religioso para regirse por sí mismo, y que entiende que su función como Estado en esta materia se reduce a la preservación del orden público y de la paz social; un Estado que no se inmiscuye en las opciones religiosas de sus ciudadanos, ni toma partido por ellas poniéndose en el lugar de las personas; un Estado, por tanto, que no sustituye, ni suplente a las personas en el ejercicio de su libertad de conciencia y de su libertad religiosa, consciente de que si no fuera así asumiría una función que no le corresponde como Estado.

En resumen, el Estado laico al que nos referimos podrá coincidir en la práctica con el Estado de derecho que reconoce la dignidad de la persona y los derechos fundamentales que le son inherentes, y especialmente el derecho de libertad religiosa, respetado y promovido en todas sus manifestaciones. Esto significará reconocer también la autonomía que es propia del orden moral y religioso, como una esfera que está fuera de las competencias y de las funciones que son propias del Estado.

Por eso, a mi juicio, lo que sería preocupante es una concepción del Estado que tuviese una actitud que no fuese neutral desde el punto de vista religioso. Esto podría ocurrir en el caso de un Estado confesional, pero también en el caso

de un Estado laico que se mostrase contrario a la religión y a sus diversas manifestaciones en la vida social, lo cual supondría una nueva versión del Estado confesional, aunque de signo contrario.

Finalmente, volviendo de nuevo al pasaje evangélico objeto de este comentario, y a la cuestión de los derechos de Dios y de la Iglesia, podríamos decir ahora que esos derechos serán respetados en la medida en que el Estado respete de verdad el derecho fundamental de libertad religiosa. Para ello, el contexto más adecuado podría ser un Estado de Derecho en el que se reconozcan y promuevan los derechos fundamentales de la persona, como salvaguarda de su dignidad y como garantía de la libertad e igualdad de las personas y de los grupos en que se insertan.