

## ¿Intromisión religiosa en el ámbito político?

Notas sobre el derecho de la Iglesia a pronunciarse  
acerca de cuestiones que afectan a la vida pública

Jorge Miras

### 1. *Un debate trucado*

No es infrecuente que, ante pronunciamientos de autoridades eclesiásticas a propósito de asuntos sociales de actualidad, se produzcan reacciones más o menos enfáticas que insisten —como si esos pronunciamientos obedecieran a una impenitente proclividad eclesiástica al mangoneo, que hubiera que erradicar de una vez por todas— en "la independencia" de "la política" respecto a las confesiones religiosas. Una independencia (rara vez explicitada en sus matices precisos) que, según declaraciones recientes de un responsable político, exigiría deslindar el ámbito "público y civil", propio de la acción de gobierno, del "privado y moral" que "ha de caracterizar a la religión". Así, por ejemplo, la Iglesia tendría perfecto derecho a ocuparse del matrimonio que se celebra en su seno, pero "no tiene nada que decir" sobre el matrimonio civil; doctrina esta que, a juicio del declarante, no merma a la Iglesia "ni una gota de libertad de expresión ni de culto".

No ha faltado en la escena pública quien califique explícitamente tales intervenciones de la Iglesia como ingerencias o intromisiones (no ya indebidas, sino incluso *intolerables*) en la vida política, añadiendo a esa calificación un recordatorio —que, por obvio, no cabe considerar menos que intencionado— de que las leyes del Estado las hace el Parlamento, no la Iglesia. Ni tampoco quien las descalifique señalando, como quien pone atinadamente el dedo de la razón en la llaga de una actitud desmesurada, que la Iglesia católica "no puede pretender imponer sus opiniones a los que no profesan sus creencias". Es recurrente, por cierto, esta confusión —no solo verbal— entre proponer e imponer.

Sin embargo, más allá de una retórica laicista repescada de lo más trasnochado de la modernidad, parece claro que nadie —y probablemente la Iglesia menos que nadie— discute, en nuestra civilización y en nuestra época, que la política y la religión sean dimensiones distintas de la vida humana; ni que las autoridades religiosas y los poderes públicos del Estado posean competencias y ámbitos de actuación diferenciados e independientes.

Bastante más discutible, en cambio, resulta que esos principios indiscutidos se traduzcan, como algunos hacen con ligera —aunque no siempre desenfadada— desenvoltura, en reserva exclusiva del ámbito público y civil a la actividad "política" y confinamiento de "la religión" en el ámbito privado; o que de ellos derive la incompetencia de la Iglesia para manifestar públicamente su juicio moral sobre cuestiones de relevancia social.

Bajo la superficie de esta cuestión se entrecruzan algunos nervios vitales para la calidad de la democracia, como la relación entre moral, política y derecho; el desarrollo adecuado de la libertad religiosa o el efectivo reconocimiento del derecho de ciudadanos y grupos sociales a intervenir libremente con arreglo a sus convicciones en la configuración democrática de la vida pública. La comprensión de todo ello traza la nada sutil diferencia entre laicidad y laicismo.

En efecto, la laicidad, no sólo legítima, sino necesaria del *Estado*, es decir, su no confesionalidad, no deriva de que la *realidad* sea moralmente neutra —como pretende ideológicamente el laicismo—, de tal manera que su manejo y ordenación queden incondicionadamente a disposición de las decisiones *políticas*; es simplemente un reconocimiento de la incompetencia del Estado para adherirse a un credo religioso, precisamente como garantía para la libertad religiosa de todos los ciudadanos. Por esa razón, no presupone tampoco que la *sociedad* sea arreligiosa o inerte en punto a convicciones éticas —como procura tácticamente el laicismo—, sino todo lo contrario.

Para poder zafarse de un debate trucado, en la materia que nos interesa, cualquier ciudadano debe estar en condiciones de responder con claridad a cuestiones como las siguientes:

¿En la llamada "vida política" se tratan sólo realidades *políticas*, o entran también en ella realidades simplemente humanas, *prepolíticas*, susceptibles de tratamiento desde diversos puntos de vista (político, filosófico, cultural, moral, religioso, etc.)? Más aún, ¿es la propia política una dimensión de la realidad humana que admita valoración desde esos otros puntos de vista?

¿La actuación propiamente política se cualifica por la materia de que trata, o por el modo como lo hace y por los medios y procedimientos que utiliza? Y, en este sentido, el tratamiento político de un asunto ¿debe prescindir de cualquier principio que no sea estrictamente político?

¿El hecho de que una realidad humana —por ejemplo, el matrimonio, la familia, la salud, la educación...— pase a ser objeto de tratamiento político, por su inclusión en un programa de partido o en una iniciativa legislativa, la convierte en una realidad *política*, excluyendo desde ese momento cualquier intervención no política respecto a ella?

Cuando se trata de manifestar el propio juicio sobre realidades que están siendo objeto de tratamiento político, ¿quién determina qué es una intervención *política*, es decir, quién fija los límites de la intervención de la Iglesia?: ¿la Iglesia, desde su propia comprensión de sí misma y de su misión, o las llamadas *fuerzas políticas* desde su respectiva idea del espacio que compete a "lo religioso"? ¿No constituiría esto último una ingerencia en la libertad religiosa?

Para contribuir a iluminar estas cuestiones y otras estrechamente relacionadas con ellas, trataré de sintetizar en estas páginas los principios fundamentales que las informan en la visión católica de las relaciones entre Iglesia, mundo y comunidad política.

## 2. La distinción-relación entre Iglesia y mundo

La Iglesia está y actúa *en el mundo* para cumplir su misión de extender el Reino de Dios, que *no es de este mundo*. Hay, pues, distinción entre Iglesia y mundo, orden espiritual y orden temporal. Y, al mismo tiempo, se da una estrecha relación entre ambos órdenes de realidades: la Iglesia, incoación del Reino (cfr. Const. dogm. *Lumen gentium* [LG], 5) que solo alcanzará su plenitud en el *mañana* escatológico, vive dentro de la historia, como *sacramento universal de salvación* (cfr. LG, 48; Const. dogm. *Gaudium et*

*spes* [GS], 39-40); la historia intramundana de los hombres y de todas las realidades humanas no es ajena a la historia de la salvación, que procede en una misteriosa com-penetración con ella (cfr. GS, 38); los fieles, y todos los destinatarios de la salvación en Cristo, son ciudadanos de la ciudad terrena (cfr. LG, 36).

Esta distinción-relación puede considerarse desde diversos puntos de vista. En el ámbito que ahora nos interesa, la reflexión sobre sus consecuencias y manifestaciones se ha centrado especialmente en la *relación institucional* entre Iglesia —como realidad no puramente espiritual, sino dotada de una estructura orgánica visible— y comunidad política; y en la delimitación de las competencias propias de sus respectivas autoridades.

La relación entre autoridad temporal, autoridad espiritual, cuestiones temporales y cuestiones espirituales puede adoptar —y ha adoptado en la historia—, básicamente, dos modelos teóricos contrapuestos: el *monista* (una sola autoridad gobierna tanto las cuestiones temporales como las religiosas); y el *dualista* (cada uno de los órdenes tiene sus propias autoridades y competencias). En el terreno de los principios, no cabe duda de que el modelo cristiano es *dualista*. De hecho, la irrupción histórica del cristianismo puso en crisis la estructura monista del mundo antiguo, al no reconocer al poder del Imperio autoridad para imponer deberes religiosos (las persecuciones a los cristianos se basaron precisamente en la acusación de *ateísmo*, por no aceptar los dioses y cultos oficiales ni acatar la divinidad del Emperador).

La fundamentación de ese *dualismo cristiano* se encuentra en el Nuevo Testamento: de modo explícito en el pasaje en que Cristo manda dar “al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (cfr. Mt 22, 21 y paralelos); y asimismo en la predicación apostólica, que inculca el deber de obediencia a las autoridades civiles legítimas en lo que es de su competencia, siempre subordinado al deber de obediencia a Dios (cfr. 1 Pt 2, 13-17; Rm 13, 1-7; Hch 4, 20).

Sin embargo, la relación entre Iglesia y comunidad política no se ha dado a lo largo de la historia como una sosegada cuestión teórica. La aplicación práctica del dualismo cristiano en cada momento histórico aparece profundamente influenciada por las diversas circunstancias sociopolíticas y culturales en las que la Iglesia ha debido tratar, de un modo u otro, de asegurar la imprescindible libertad para cumplir su misión en el mundo.

“Desde un punto de vista fáctico —escribió P. Lombardía—, estas relaciones han sido a lo largo de la historia como lo han permitido las circunstancias; la Iglesia ha aceptado, tolerado, o simplemente padecido un *status* jurídico que le ha sido impuesto por el legislador estatal. En otros casos, la Iglesia ha proclamado unos principios sobre cuáles deben ser las relaciones entre la Iglesia y el Estado, expuestos como exponente de su función magisterial de intérprete del Derecho divino natural y positivo”. Muchas veces se ha tratado de actuaciones muy pegadas al momento histórico en materias que, por su propia naturaleza, son cambiantes según el contexto político. Esto explica que, en distintas épocas, la praxis haya podido oscurecer uno u otro de los principios doctrinales; o que la doctrina haya acentuado algún aspecto más urgente en perjuicio de otros no menos importantes. Por esta razón, al examinar esta cuestión hay que tener buen cuidado de distinguir lo meramente coyuntural de lo que responde a la naturaleza de la Iglesia y de su misión y es, por tanto, permanente a través de las diversas circunstancias históricas.

El Concilio Vaticano II, al profundizar en la reflexión de la Iglesia sobre su propio ser y sobre su misión en el mundo, ha ofrecido algunos elementos fundamentales para una visión equilibrada de los distintos aspectos de esta temática en el contexto actual, en el que predomina, en la organización de las comunidades políticas, la *laicidad* estatal típica de las democracias pluralistas. Este dato sociológico llevó a que el magisterio conciliar no se apoyara únicamente en los datos de la Revelación, recibidos y comprendidos a la luz de la fe; sino también en los principios de Derecho natural que rigen

en esta materia, y que por ser asequibles a la recta razón, pueden ser propuestos y aceptados como razonables en un diálogo político no confesional. Por este motivo, para enmarcar adecuadamente el derecho de la Iglesia a dar su juicio moral sobre cuestiones temporales, resulta imprescindible sintetizar aquí los puntos más relevantes de la doctrina conciliar en torno a esta materia.

### 3. La misión espiritual de la Iglesia y las realidades temporales

#### a) Valor y sentido de las realidades temporales

Desde el exordio mismo de la Const. *Gaudium et spes* la Iglesia proclama su íntima solidaridad con el caminar terreno de la humanidad: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo (...) son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón (...) La Iglesia por ello se siente íntima y verdaderamente solidaria del género humano y de su historia” (GS, 1). Es más, toda la actividad humana —los grandes afanes colectivos de progreso, y también el trabajo y los quehaceres más ordinarios de cada persona— responde a la voluntad de Dios y muestra su verdadero valor y sentido a la luz de la Revelación. Los logros humanos manifiestan la gloria y la grandeza de Dios, de quien el hombre es imagen; y, desarrollando la obra de la creación y promoviendo el bien de todos, contribuyen a que se cumplan los designios de Dios en la historia (cfr. GS, 34).

La Iglesia, por tanto, no aspira a alejar al hombre de las realidades temporales, estimándolas irrelevantes para su vida religiosa: “El mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo, ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, los obliga más estrictamente a procurar lo uno y lo otro” (*ibid.*).

Pero esta valoración no puede dejar de tener presente, a la vez, el hecho del pecado, que afecta al hombre y a todas las realidades del mundo, haciendo que en ellas aparezcan entremezclados el bien y el mal. Esto hace que el auténtico valor de la actividad humana no se realice *automáticamente*, con solo aceptar la lógica de las diversas realidades tal como se dan en cada circunstancia histórica, sino que es preciso discernir en ellas lo que responde al verdadero bien y lo que es fruto de la influencia del mal (cfr. GS, 37). Por eso la Iglesia exhorta a procurar que toda actividad humana sea conforme al *auténtico bien* del género humano, de acuerdo con el designio de Dios, para que “permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación” (GS, 35).

La conclusión de estas reflexiones no puede ser más positiva y comprometida: “la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra (...). Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios. Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal (...). El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección” (GS, 39).

Comentando este pasaje conciliar, escribía Juan Pablo II: “La Iglesia sabe bien que ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que reflejar y en cierto modo anticipar la gloria de ese Reino, que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva. Pero la espera no podrá ser nunca una excusa para desentenderse de los hombres en su situación personal concreta y en su vida social, nacional e internacional, en la medida en que ésta —sobre todo ahora—

condiciona a aquélla. Aunque imperfecto y provisional, nada de lo que se puede y debe realizar mediante el esfuerzo solidario de todos y la gracia divina en un momento dado de la historia, para hacer ‘más humana’ la vida de los hombres, se habrá perdido ni habrá sido en vano” (Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30.XII,1987, n. 48).

#### b) *Autonomía de las realidades temporales*

Las realidades humanas poseen, por tanto, una *dimensión salvífica*, una intrínseca relación con el destino último del hombre, que conecta con la misión de la Iglesia. Pero esto no cambia su naturaleza, convirtiéndolas en realidades *sacras*; ni debe llevar tampoco a despreciar su valor propio, como si se tratase sólo de circunstancias accidentales, de entorno, que acompañan a la búsqueda de unos valores *espirituales*, que serían los únicos valiosos (cfr. Decreto *Apostolicam actuositatem* [AA], 7).

El Concilio, junto al valor trascendente de todo lo humano, proclama la justa *autonomía de las realidades temporales*, su valor propio: “Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de leyes y valores propios, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias, y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar” (GS, 36).

Esta autonomía de las realidades temporales no significa, sin embargo, “que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador” (GS, 36); es decir, no hay una *independencia* del fin temporal respecto al fin sobrenatural (tal sería la tesis *secularista* o *laicista*), como si los asuntos temporales fueran del todo ajenos a la vida religiosa de las personas, que se reduciría simplemente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de ciertas obligaciones morales en el ámbito privado o de la conciencia (cfr. GS, 43). Significa, más bien, que la ordenación de las realidades temporales al *único fin último* del hombre se produce *según su propia naturaleza*, siguiendo el principio de que la gracia no destruye la naturaleza — no desnaturaliza o suplanta la consistencia propia de la realidad temporal—, sino que la asume, sanándola, la eleva y la perfecciona (cfr. GS, 43, 72).

Por tanto, una cosa es que no haya *independencia* absoluta entre ambos órdenes, y otra, muy distinta, que deba haber *confusión* entre ellos. La autonomía de las realidades temporales supone que el desarrollo de éstas según la dinámica que les es propia e intrínseca *no se gobierna desde la esfera oficial y pública de la Iglesia*: en este campo se da una verdadera *incompetencia de la Jerarquía eclesial*, que no ha de dar respuestas o soluciones concretas (técnicas, económicas, políticas, etc.) a los problemas y cuestiones temporales, porque no es esa la misión de la Iglesia (cfr. GS, 43).

La consecuencia práctica más directa de esa autonomía, como veremos enseguida (apartado 5, b), es que, en el ámbito de las realidades temporales los fieles gozan de una libertad que el Código de Derecho Canónico [CIC] ha formulado como derecho fundamental (cfr. canon 227), y de la que deriva un natural pluralismo en las opciones temporales que cada uno pueda adoptar siguiendo su conciencia bien formada.

#### 4. *La relación institucional entre Iglesia y comunidad política*

Puesto que en la comunidad política se verifica *la realización más completa del bien común de la comunidad humana* (cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1910), en el contexto general de las relaciones Iglesia-mundo, hay que considerar como un aspecto específico la relación institucional entre la Iglesia y la comunidad política. Los principios doctrinales fundamentales en esta materia son dos: la *distinción e independencia* entre Iglesia y comunidad política, que poseen sus respectivas *competencias*

*autónomas*; y el *diálogo y cooperación* entre ambas, basados en su misión común — aunque de distinta naturaleza— de servicio al hombre.

El texto conciliar que más directamente aborda la cuestión es el n. 76 de la Const. *Gaudium et spes*, que expone en términos actuales la doctrina del *dualismo cristiano*: “La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana (...) La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo” (GS, 76).

He aquí, sintéticamente, algunas de las manifestaciones prácticas más relevantes de esta doctrina.

#### a) *El principio de autonomía y la legítima laicidad del Estado*

A la incompetencia de la Iglesia para gobernar las cuestiones temporales, ya explicada (apartado 3, b), corresponde la recíproca incompetencia del Estado en las cuestiones específicamente religiosas, basada, en expresión de C. Soler, en su *incompetencia radical para hacer juicios de verdad en materia de religión*. Esto lleva a la afirmación de una legítima *laicidad*, que, como se ha indicado al comienzo de estas páginas, no debe identificarse con el *laicismo*.

En efecto, “así como ha de reconocerse que la ciudad terrena (...) se rige por principios propios” —y esto supone que la Iglesia no considera una fórmula adecuada a la naturaleza de las cosas la *confesionalidad*, por la que el Estado se pronunciaría sobre la verdadera religión para adoptarla como propia—, “con la misma razón se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca y elimina la libertad religiosa de los ciudadanos” (LG, 36).

Ese último planteamiento puede darse en la práctica de un modo extremo (como sucedía, en el momento histórico en que se pronunciaba la doctrina conciliar, por ejemplo, en los países comunistas); pero también de un modo más sutil, mediante una política de gobierno sectaria encubierta bajo formas democráticas. En el fondo, constituye una suerte de “confesionalismo” agnóstico o ateo, ya que presupone una toma de postura del Estado en cuanto tal (en este caso, negativa) sobre la religión, y acaba por imponer a todos los ciudadanos —mediante actuaciones legislativas, culturales, educativas, etc.— una organización social inspirada por el laicismo (que no es verdadera *neutralidad* en materia religiosa, sino una ideología bien determinada).

A este respecto explicaba una Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe: “Para la doctrina moral católica, la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política respecto de la esfera religiosa y eclesiástica —nunca de la esfera moral—, es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado (cfr. GS, 76) (...) Todos los fieles son bien conscientes de que los actos específicamente religiosos (profesión de fe, cumplimiento de actos de culto y sacramentos, doctrinas teológicas, comunicación recíproca entre las autoridades religiosas y los fieles, etc.) quedan fuera de la competencia del Estado, el cual no debe entrometerse ni para exigirlos ni para impedirlos, salvo por razones de orden público. El reconocimiento de los derechos civiles y políticos, y la administración de servicios públicos no pueden ser condicionados por convicciones o prestaciones de naturaleza religiosa por parte de los ciudadanos” (*Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24.XI.2002, n. 6).

## b) Libertad de la Iglesia y libertad religiosa

La legítima laicidad se reconoce, por tanto, como un valor que refleja adecuadamente la autonomía de la que venimos hablando, basada en la diferencia entre la naturaleza y misión de la Iglesia y de la comunidad política. Pero no debe entenderse como exclusión de toda manifestación religiosa en la ordenación de la vida social; ni ha de llevar al desconocimiento de la Iglesia como instancia con capacidad de intervenir en ella, siempre con arreglo a su naturaleza propia. Por el contrario, “es de justicia que la Iglesia pueda en todo momento y en todas partes predicar la fe con entera libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y emitir su juicio moral, también sobre cosas que afectan al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, aplicando todos y solo aquellos medios que sean conformes al evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones” (GS, 76).

Esta *libertad de la Iglesia* para cumplir su misión, *siempre y solo con los medios adecuados a ella*, tiene un fundamento radical de Derecho divino —la constitución de la Iglesia y su envío por parte del mismo Cristo (Declaración *Dignitatis humanae* [DH], 13)—, que es decisivo en la autocomprensión que la Iglesia tiene de su propio ser y de su misión. Se trata de una libertad *irrenunciable* (puesto que su renuncia equivaldría al incumplimiento de la misión encomendada por Dios para la salvación de los hombres). Sin embargo, ante la comunidad política, el Concilio no alega ese título, que el Estado no podría admitir (porque supondría tomar postura formalmente sobre una verdad religiosa). Ante el Estado laico y pluralista, la Iglesia “reivindica para sí la libertad, en cuanto es una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana” (cfr. DH, 13). Este planteamiento remite inmediatamente al *principio de libertad religiosa*, uno de los puntos más renovadores de la doctrina conciliar.

La Declaración conciliar sobre la libertad religiosa confirma expresamente (cfr. DH, 1-2) la enseñanza constante de la Iglesia sobre la obligación de todo hombre de buscar la verdad —especialmente en lo relativo a Dios y a su Iglesia— y de adherirse a ella; así como la negación del *indiferentismo* religioso (según el cual cualquier religión sería igualmente verdadera y salvífica por sí misma) y la firme confesión de que la única religión verdadera, entregada por Dios a los hombres para su salvación, subsiste íntegra en la Iglesia católica y apostólica, que ha recibido de Cristo la misión de difundirla. Pero subraya, al mismo tiempo, que se trata de una *obligación moral*, no jurídica, que solamente puede ser urgida por la conciencia personal, y no impuesta desde fuera: “la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente a la vez en las almas” (DH, 1).

La libertad religiosa, en cambio, se sitúa netamente *en el plano jurídico*: es un *derecho natural*, que “debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil”; y consiste en que “todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, de modo que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida actuar conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos” (DH, 2). La proclamación de este principio no supone equiparar la verdad con el error, o negar los deberes morales de la persona hacia la verdad, sino afirmar que la verdad no puede imponerse coactivamente en la vida social, porque la dignidad de la persona exige que esos deberes se cumplan de manera adecuada a la naturaleza del hombre, es decir, con la necesaria libertad psicológica y con ausencia de coacción externa (cfr. *ibidem*).

Por otra parte, la libertad religiosa no es exclusivamente una libertad individual, sino que posee una esencial dimensión colectiva o comunitaria, “porque la naturaleza social, tanto del hombre como de la religión misma, exige las comunidades religiosas”, a las que debe reconocerse, en consecuencia, la libertad necesaria para existir y actuar

en cuanto tales en la vida social, “con tal que no se violen las justas exigencias del orden público” (DH, 4).

Así entendida la libertad religiosa, se advierte fácilmente su coincidencia con la libertad que la Iglesia ha reclamado, de una u otra manera, en toda circunstancia histórica para el cumplimiento de su misión sobrenatural: la doctrina conciliar entiende que, para gozar de esa libertad en el contexto actual de la legítima laicidad del Estado, la Iglesia no necesita invocar ningún título sobrenatural, si se reconoce y se promueve verdaderamente la libertad religiosa: “Donde está vigente el principio de libertad religiosa, no solo proclamado con palabras ni únicamente sancionado por las leyes, sino además llevado a la práctica con sinceridad, allí logra al fin la Iglesia la condición estable, de Derecho y de hecho, para la independencia necesaria en el cumplimiento de la misión divina (...) Hay, pues, concordancia entre la libertad de la Iglesia y la libertad religiosa, que debe reconocerse como un derecho a todos los hombres y comunidades y sancionarse en el ordenamiento jurídico” (DH, 13).

### c) *El principio de cooperación Iglesia-Estado*

La Const. *Gaudium et spes*, al mismo tiempo que afirma la autonomía y la independencia de la Iglesia y la comunidad política, enuncia el principio de *cooperación*: “ambas, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo” (GS, 76).

La indicación de que esta cooperación deberá tener en cuenta *las circunstancias de tiempos y lugares* supone que no hay una forma jurídica de relación entre la Iglesia y el Estado que se considere abstractamente instrumento óptimo o ideal: su determinación es una cuestión *política*, necesariamente sometida a los cambios históricos. No se califica *a priori*, p. ej., el *concordato* como modelo perfecto de relación con los Estados: por lo que a la Iglesia respecta, servirá cualquier fórmula que sea *a) posible*, dadas las circunstancias; *b) oportuna*, desde el punto de vista prudencial; *c) eficaz* para establecer o mejorar la cooperación; *d) respetuosa* de los principios, ya explicados, que rigen en esta materia.

Desde la perspectiva de la libertad religiosa esta cooperación es no solo posible, sino necesaria. En efecto, la laicidad del Estado no es mera *neutralidad ante el hecho religioso*, sino reconocimiento de su natural incompetencia para tomar partido en esa materia, que es objeto de una libertad fundamental de los ciudadanos. Pero precisamente por eso, la actitud del Estado no puede ser puramente abstencionista: la verdadera vigencia de las libertades en un Estado de Derecho exige por parte de los poderes públicos no solo reconocimiento y tutela, sino también *promoción de las condiciones que hagan viable su ejercicio efectivo*, como elemento del bien común.

En otras palabras, la independencia y autonomía entre Iglesia y Estado no significan “mutua ignorancia”, vivir como si el otro no existiera: “Debe, pues, la potestad civil tomar eficazmente a su cargo la tutela de la libertad religiosa de todos los ciudadanos con leyes justas y otros medios aptos, y facilitar las condiciones propicias que favorezcan la vida religiosa, para que los ciudadanos puedan ejercer efectivamente los derechos de la religión y cumplir sus deberes, y la misma sociedad goce así de los bienes de la justicia y de la paz que dimanen de la fidelidad de los hombres para con Dios y para con su santa voluntad” (DH, 6).

Cuando promueve la libertad religiosa, el Estado no actúa en contra de la legítima laicidad, porque esa promoción no se basa en un acto de fe o en una preferencia religiosa del Estado, sino en la consideración del *hecho religioso* como un *factor social relevante*. Incluso cabe que, en atención a las peculiares circunstancias sociológicas, se otorgue *un especial reconocimiento civil en el ordenamiento jurídico de la sociedad* a una determinada comunidad religiosa —como sucede en España con la Iglesia católi-



ca— o se entablen con ella relaciones de especial cooperación (por su gran implantación en la sociedad, por la presencia social de sus instituciones educativas, sanitarias, culturales, asistenciales, etc.). Será legítimo este proceder siempre que “al mismo tiempo se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas” (DH, 6).

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado tendrán especial importancia en el plano jurídico cuando se refieran a las que tradicionalmente se han llamado *cuestiones mixtas*, es decir, aquellas que, aunque por títulos diversos, competen directamente a la misión de ambos, lo cual ha sido frecuente motivo de conflictos históricamente, y debería ser siempre motivo de especial intensidad en la cooperación. Entre esas materias se encuentran el matrimonio y la educación. Junto a ellas, hay otros puntos frecuentes de contacto entre la misión del Estado y la de la Iglesia: actividad asistencial, patrimonio histórico-artístico, promoción cultural, etc.

#### d) *El derecho de la Iglesia a hacer público su juicio moral sobre cuestiones temporales*

En el contexto que ha quedado descrito se enmarca el derecho de la Iglesia a dar su juicio moral sobre las cuestiones temporales que, a juicio de los sagrados pastores, requieran una intervención orientada a iluminar las conciencias para promover una actuación conforme a la verdad del hombre. La Const. *Gaudium et spes* menciona este derecho como uno de los contenidos específicos de la efectiva libertad de la Iglesia para predicar su doctrina: “es de justicia que la Iglesia pueda (...) emitir su juicio moral, también sobre cosas que afectan al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas” (GS, 76; cfr. CIC, canon 747 § 2).

Este derecho —lo aclaraba con precisión A. de Fuenmayor— no se refiere simplemente a la posibilidad de predicar una doctrina moral *abstracta*, sino a la libertad de dictaminar públicamente sobre la moralidad de *situaciones o hechos concretos*, también de carácter político. Precisamente por esto, no han faltado quienes nieguen a la Iglesia tal derecho, por considerarlo una intromisión en la vida política, contraria a los principios de autonomía y laicidad.

La recta comprensión de este derecho requiere no separar su enunciado de las *condiciones* y los *medios* para su ejercicio, que indica el propio texto conciliar. La legitimidad del juicio de la Iglesia sobre situaciones concretas, también políticas, está condicionada, ante todo, a que *lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas*; condición que encuadra netamente ese juicio en la misión de la Iglesia de servicio a la dignidad del hombre.

Además, al ejercicio de este derecho se aplica la misma restricción que a todas las manifestaciones de la libertad que la Iglesia reclama para poder cumplir su misión: ha de usar “todos y solo aquellos medios que sean conformes al evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones” (GS, 76). Por tanto habrá de tratarse siempre de un juicio específicamente *moral* —no político, técnico, etc.—, basado en la doctrina evangélica y en la interpretación de la ley natural, y expresado de modo prudente, oportuno y adecuado a las circunstancias.

Por otra parte, aunque en el *ámbito interno* de la Iglesia (cfr. AA, 24) ese juicio moral podría ser *presupuesto* de un acto de potestad *sobre los fieles* (p. ej., una recomendación, una prohibición o un mandato concretos), en el ámbito de las relaciones con la comunidad política no supone la menor pretensión de ejercer potestad (ni directa ni indirectamente) sobre las cosas temporales: se trata simplemente de la *libertad de expresión* que, en virtud del principio de libertad religiosa, deben poder ejercer libremente en la vida social las comunidades y grupos religiosos (cfr. DH, 4); al igual que lo harán otros grupos no religiosos en virtud de la libertad general de expresión de la que gozan dentro de los límites de orden público. La Iglesia se limita a dar a conocer una valoración moral, a la que cada ciudadano —católico o no— podrá adherirse si lo con-

sidera oportuno para formar su propio criterio y decidir qué actitud adoptar, dentro de los cauces democráticos propios de la vida social, ante la cuestión de que se trate.

Esto nos lleva ya a un último aspecto de las relaciones entre Iglesia y comunidad política que conviene tratar, por su especial trascendencia en las circunstancias actuales.

## 5. Fieles y ciudadanos

### a) *Distinción de funciones en la actuación de la Iglesia en el mundo*

Una de las consecuencias más inmediatas de la importantísima doctrina conciliar de la *común participación de todos los fieles, cada uno según su modo propio, en la misión de la Iglesia* es que el planteamiento de la relación entre Iglesia y sociedad civil no puede reducirse al papel que corresponde a la Jerarquía eclesiástica respecto a las cuestiones temporales. Del mismo modo, la aplicación actual del *dualismo cristiano* no puede entenderse simplemente como un problema de delimitación de competencias entre poder temporal y poder espiritual, sino que requiere también un planteamiento *desde la perspectiva de la persona*, que ostenta simultáneamente la condición de *fiel* y de *ciudadano*. Aunque esa doble condición corresponde a todo fiel, me centraré ahora en lo relacionado con los laicos: la profundización doctrinal en la vocación y misión de los fieles laicos en el mundo constituye, probablemente, uno de los puntos más relevantes del magisterio conciliar sobre las relaciones Iglesia-mundo en sus distintos aspectos.

En este sentido, el término *laico* se emplea para designar a los *fieles corrientes*, los bautizados que viven en las circunstancias comunes de la existencia ordinaria en el mundo. La secularidad —de *saeculum*, siglo, mundo presente— determina la *índole* o forma peculiar que asume en los laicos la vocación cristiana (cfr. LG, 31); es decir, define su *modo propio* de buscar la santidad y de participar en la misión evangelizadora de la Iglesia. El Concilio se expresa al respecto en estos términos: "Corresponde a los laicos, por su vocación propia, buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios. Viven en el mundo, es decir, en todas y cada una de las profesiones y actividades del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretrejida. Es ahí donde son llamados por Dios para que, realizando su función propia, bajo la guía del Evangelio, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a semejanza del fermento, y de esta manera, sobre todo con el testimonio de su vida, iluminando con la fe, la esperanza y la caridad, muestren a Cristo a los demás. Por tanto, a ellos les corresponde de manera especial iluminar y ordenar todas las realidades temporales, a las que están estrechamente unidos, de tal manera que éstas lleguen a ser y se desarrollen constantemente según Cristo, y sean para alabanza del Creador y Redentor" (LG, 31).

La misma *Lumen gentium*, en su n. 36, explica la participación de los fieles laicos en todas las realidades terrenas, reproduciendo *a escala personal* la teología del valor salvífico de las realidades temporales, que ya conocemos (ver apartado 3); y concluye con una exhortación: para llevar a cabo su misión en el mundo los fieles deben *distinguir los derechos y obligaciones que tienen en cuanto fieles y en cuanto ciudadanos*; y, a la vez, deben *procurar armonizarlos*, recordando que deben guiarse siempre por la conciencia cristiana, también en los asuntos temporales.

La *otra cara* de esta doctrina se expone en la Const. *Gaudium et spes*, que, dirigiéndose a la sociedad civil, reclama que no se confunda la *actuación institucional* de la Iglesia, limitada por la autonomía de lo temporal (ver apartado 3, b), con la actuación que *cada uno de los fieles*, solo o asociado con otras personas, lleva a cabo personalmente, con la plena legitimidad que le otorga su condición de ciudadano entre los demás ciudadanos: "Es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralista, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la

Iglesia y distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan, en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores” (GS, 76).

En efecto, el n. 43 de la Const. *Gaudium et spes* apunta a una distinción de funciones en lo que respecta a las realidades temporales: compete a los pastores sagrados ofrecer a los laicos *orientación doctrinal e impulso espiritual*, pero “no es su misión” dar “una solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan”. Por el contrario, “competen a los laicos propiamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares (...). A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena” (*ibid.*; cfr. también LG, 33; CIC, canon 225 § 1). Este deber adquiere especial urgencia en aquellas materias en que es más necesario promover una legislación respetuosa con la verdad sobre el hombre (derecho a la vida, matrimonio y familia, cultura y educación, justicia social, etc.: cfr. GS, 46-72); por eso la Iglesia, “predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y responsabilidad políticas del ciudadano” (GS, 76).

Esta distinción de funciones —y de legitimidades de actuación en materia social y política— responde a un criterio fundamental para el planteamiento jurídico de esta cuestión que, a la luz de lo ya explicado, puede enunciarse con la clara formulación de J. Hervada: “La posición jurídica del laico ante la sociedad eclesiástica y la sociedad civil está configurada por dos derechos fundamentales: el *derecho de libertad religiosa* ante la sociedad civil, y el *derecho de libertad en materias temporales* ante la sociedad eclesiástica. En materia religiosa el Estado es incompetente, y en materias temporales lo es la Iglesia”. Hay, sin embargo —precisa el mismo autor—, un punto de confluencia: las materias temporales tienen una dimensión moral y sobre ellas recae la ley de Dios (ley natural en su mayor parte, y por tanto accesible en su conocimiento y compartible como convicción ética por católicos y no católicos).

Así pues, los cristianos, “en cualquier asunto temporal, deben guiarse por la conciencia cristiana, ya que ninguna actividad humana, ni siquiera en el orden temporal, puede sustraerse al imperio de Dios” (LG, 36), es decir, a la exigencia de un tratamiento que tenga en cuenta los valores éticos en juego, y no sólo criterios de oportunidad, utilidad o conveniencia.

#### b) *Libertad y pluralismo legítimo en los asuntos temporales*

Como consecuencia directa de la autonomía de las realidades temporales, la orientación magisterial de las conciencias sobre los aspectos de fe y de moral relativos a las cuestiones temporales no consiste en aportar o disponer soluciones concretas a los problemas: en el ámbito propio de los asuntos temporales, no existe *la solución católica*. La doctrina de la Iglesia aporta ciertos principios generales sobre la organización justa de la sociedad, pero de ellos no se deduce unívocamente ninguna teoría política, científica, económica, etc., por lo que “a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia”. Se trata de cuestiones que Dios ha dejado a la libre discusión de los hombres, en las que cada fiel debe actuar formándose el propio juicio y adquiriendo la necesaria competencia para buscar soluciones y adoptar, entre las posibles, las decisiones que consideran más acertadas (cfr. GS, 43).

Es éste un punto fundamental de la doctrina católica sobre esta materia: “No hay dogmas en las cosas temporales. No va de acuerdo con la dignidad de los hombres el intentar fijar unas verdades absolutas, en cuestiones donde por fuerza cada uno ha de contemplar las cosas desde su punto de vista, según sus intereses particulares, sus preferencias culturales y su propia experiencia peculiar. Pretender imponer dogmas en lo temporal conduce, inevitablemente, a forzar las conciencias de los demás, a no res-

petar al prójimo. No quiero decir con eso que la postura del cristiano, ante los asuntos temporales, deba ser indiferente o apática. En modo alguno. Pienso, sin embargo, que un cristiano ha de hacer compatible la pasión humana por el progreso cívico y social con la conciencia de la limitación de sus propias opiniones, respetando, por consiguiente, las opiniones de los demás y amando el legítimo pluralismo. Quien no sepa vivir así, no ha llegado al fondo del mensaje cristiano” (San Josemaría Escrivá).

Así pues, esta libertad en las materias temporales (cfr. CIC, cánones 227, 272 § 2) dará lugar necesariamente a un *legítimo pluralismo*, también entre los cristianos, que responde plenamente a la naturaleza de las cosas: el significado salvífico de las realidades temporales no está vinculado a una solución concreta de cada uno de los problemas humanos, que se deduzca como corolario inequívoco de la verdad revelada (cfr. GS, 43).

Por eso, el canon 227 del CIC recoge el derecho de los laicos a que se les reconozca, por parte de las autoridades eclesíásticas, la libertad que compete a todos los ciudadanos en los asuntos terrenos. Ese reconocimiento es esencial para que no se coarte el desarrollo de su misión propia (cfr. CIC, canon 275 § 2). Son éstas, precisamente, aquellas actividades en las que la Iglesia *no puede ser sal de la tierra sino a través de los laicos* (cfr. LG, 33; CIC, canon 225 § 1), de su libre iniciativa y responsabilidad en su misión de iluminar cristianamente esas realidades, ordenándolas según Dios. Indica, además la misma norma canónica que, puesto que en muchos asuntos caben diversas opiniones coherentes con la fe, los fieles laicos deben evitar "presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables" (c. 227).

### c) *Pluralismo legítimo y relativismo moral*

El legítimo pluralismo en las opciones temporales no debe malentenderse, como si se debiera a que las cuestiones temporales sean *moralmente neutras o indiferentes*, o a que en su actuación temporal, también política, los hombres —católicos o no— estén liberados del deber de buscar la verdad (cfr. GS, 16). El propio canon 227 recuerda que, al ejercer su libertad en las cuestiones temporales, los laicos "han de cuidar de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia", que, como hemos visto, no propondrá soluciones concretas, sino que se limitará a iluminar las conciencias acerca de los aspectos y dimensiones morales de esas cuestiones.

La *Nota doctrinal* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ya citada, rechaza el *relativismo moral* —propuesto por algunos como requisito necesario para la democracia pluralista— en estos términos: "La libertad política no está ni puede estar basada en la idea relativista según la cual todas las concepciones sobre el bien del hombre son igualmente verdaderas y tienen el mismo valor, sino sobre el hecho de que las actividades políticas apuntan caso por caso hacia la realización extremadamente concreta del verdadero bien humano y social" (n. 3).

Por el contrario, la actuación libre de los cristianos en materias temporales se lleva a cabo según la conciencia *bien formada* de cada uno (cfr. canon 229 § 1), que cumplirá la función que le corresponda en el mundo "con la luz de la sabiduría humana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio" (GS, 43). La coherencia cristiana debe darse en una vida secular presidida por la más amplia libertad de decisión y de acción. De ahí que para cumplir la misión de iluminar todas las realidades temporales, evitando la tentación del secularismo, además de la exigible competencia en la materia de que se trate, resulta imprescindible una formación de la conciencia personal que proporcione la capacidad de discernimiento necesaria para no dejarse llevar acríticamente por las pautas de comportamiento imperantes.

Sería un gravísimo error el de los cristianos que, por comprender mal el sentido de la legítima autonomía de la vida política, la afrontaran con criterios puramente sociológicos, o de corrección política, relegando sus convicciones personales al ámbito de

la privacidad: tal actitud constituye “uno de los más graves errores de nuestra época” (cfr. GS, 43).

Pero esto no significa que los cristianos pretendan imponer a todos los demás ciudadanos sus propias creencias, en cuanto creencias exclusivamente religiosas. Una cosa sería, en efecto, la actuación *confesional*, que llevaría a introducir en la vida pública argumentos basados exclusivamente en la propia fe y en la autoridad magisterial de la Iglesia; y otra “completamente diferente es el derecho-deber que tienen los ciudadanos católicos, como todos los demás, de buscar sinceramente la verdad y promover y defender, por medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social, la justicia, la libertad, el respeto a la vida y todos los demás derechos de la persona. El hecho de que algunas de estas verdades también sean enseñadas por la Iglesia, no disminuye la legitimidad civil y la ‘laicidad’ del compromiso de quienes se identifican con ellas, independientemente del papel que la búsqueda racional y la confirmación procedente de la fe hayan desempeñado en la adquisición de tales convicciones. En efecto, la ‘laicidad’ indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que proceden del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, *pues la verdad es una*. Sería un error confundir la justa autonomía que los católicos deben asumir en política, con la reivindicación de un principio que prescindiera de la enseñanza moral y social de la Iglesia” (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal*, cit., n. 6).

Constituiría, por tanto, una injustificada discriminación política poner trabas a la actuación pública de los católicos por el hecho de que procuren formar su conciencia personal a la luz del magisterio de la Iglesia. La legitimidad de cualquier católico para defender sus convicciones en la vida pública es tan plena como la de los demás ciudadanos, siempre que las sostenga en el debate político con los argumentos racionales que permitan el diálogo sobre ellas y susciten democráticamente adhesiones no vinculadas exclusivamente al asentimiento a la doctrina del Magisterio. “En las sociedades democráticas todas las propuestas son discutidas y examinadas libremente. Aquellos que, en nombre del respeto de la conciencia individual, pretendieran ver en el deber moral de los cristianos de ser coherentes con la propia conciencia un motivo para descalificarlos políticamente, negándoles la legitimidad de actuar en política de acuerdo con las propias convicciones acerca del bien común, incurrirían en una forma de laicismo intolerante” (*ibidem*).

## 6. Conclusión

Hasta aquí la síntesis de los principios y criterios en los que ha de encuadrarse la cuestión de la legitimidad de la actuación de la Iglesia al proponer su juicio moral sobre asuntos concretos que afectan a la vida pública.

Puesto que ese tipo de pronunciamientos están, necesariamente, muy vinculados a las circunstancias sociopolíticas del momento, su necesidad y oportunidad deben determinarse prudencialmente. No cabe excluir, por eso, la eventualidad de que la autoridad eclesiástica yerre o desacierte en cuanto a la oportunidad de una intervención concreta. Pero de ahí a cuestionar, como principio, la libertad de la Jerarquía eclesiástica de aportar su juicio moral al debate público en una sociedad democrática media una considerable distancia. Y de ahí a cuestionar el derecho de los ciudadanos católicos a intervenir en las cuestiones políticamente debatidas, argumentando mediante el diálogo racional sus propias convicciones éticas, media, no ya un abismo, sino un verdadero cortocircuito del pluralismo democrático.

### **Breve Curriculum de Jorge Miras:**

Obtuvo en 1981 la Licenciatura en Derecho en la Universidad de Sevilla. Después de un periodo de estudios de dos años en Roma, se trasladó a Pamplona para cursar la Licenciatura en Derecho canónico. Fue orde-

nado sacerdote en 1987. En la Universidad de Navarra obtuvo sucesivamente los Doctorados en Derecho canónico y en Derecho. Actualmente es Vicedecano de la Facultad de Derecho canónico de esa Universidad, en la que imparte las asignaturas de Derecho administrativo (Parte general) y Práctica jurídica. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y diversas monografías sobre temas canónicos. Es coautor, con J. Canosa y E. Baura, de un *Compendio de Derecho Administrativo Canónico* (2001); y con D. Cenalmor, de *El Derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho canónico* (2004). Junto con A. Marzoa y R. Rodríguez Ocaña, ha dirigido el *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico* (8 vols.), obra colectiva de más de cien canonistas de todo el mundo que se encuentra en su tercera edición española y ha sido publicada recientemente en versión inglesa en Canadá y EE.UU. Dirige el Anuario "Fidelium Iura" y la colección divulgativa "Cuadernos del Instituto Martín de Azpilcueta". Desde 2002 forma parte de la Junta directiva de la Asociación Española de Canonistas.