

DERECHO ECLESIAÍSTICO DEL ESTADO: LA FORMACIÓN DE UN SISTEMA

M^a Cruz LLAMAZARES CALZADILLA

Profesora Titular de Universidad. Derecho eclesiástico del Estado
Universidad Carlos III de Madrid

Sumario.- 1. Introducción. 2. Nacimiento y formación del llamado “moderno” Derecho eclesiástico del Estado. 2.1. El Derecho eclesiástico alemán. 2.2. El Derecho eclesiástico italiano. 2.3. La discusión Derecho común-Derecho especial. 3. El Derecho eclesiástico en España. 3.1. Primeros principios del sistema. 3.2. Objeto. 3.3. Fuentes. 3.4. Método. 4. Breve reflexión final

1. Introducción

Como es bien conocido, ha sido L. DE LUCA quien con mayor detenimiento ha estudiado de manera monográfica la historia del Derecho eclesiástico⁴¹⁹. Por mi parte, al rastrear en este trabajo los antecedentes de la moderna comprensión del Derecho eclesiástico no me fijaré tanto en la historia del nombre, que inicialmente se identifica con el Derecho emanado de la Iglesia (Derecho canónico) para luego convertirse en Derecho del Estado, sino que, con una perspectiva más sustancialista que nominalista, intentaré estudiar cómo surge el Derecho estatal en materias eclesiásticas, y cómo el Derecho inicialmente surgido de la Iglesia se convierte en Derecho estatal o con vigencia de Derecho estatal, se denomine o no Derecho eclesiástico, y esté unido o no al Derecho canónico entendido como el Derecho eclesial.

No me detendré, por tanto, en la distinción entre la ciencia cuya unidad se apoya en la unidad de fuente y aquella otra que se apoya en la unidad de objeto material cualquiera que sea su fuente, sino que volcaré mi atención en la formación histórica de una ciencia en que se conjugan la unidad de fuente, estatal —no porque se niegue juridicidad a las normas emanadas de fuentes confesionales sino

⁴¹⁹ DE LUCA, L., *Il concetto di Diritto ecclesiastico nel suo sviluppo storico*, Cedam, Padova, 1946, con nueva reelaboración en *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*. Giuffrè, Milano, 1976.

porque es la autoridad estatal de la que emana la eficacia civil vinculante de las normas, aunque inicialmente su fuente hubiera sido eclesiástica—, y una única perspectiva u objeto formal, la libertad de conciencia⁴²⁰.

2. Nacimiento y formación del llamado “moderno” Derecho eclesiástico

Algún sector de la doctrina española⁴²¹, reproduciendo, a mi entender un tanto acríticamente, una afirmación común en no pocos eclesiasticistas italianos, repite una y otra vez que el Derecho eclesiástico en sentido moderno es una creación italiana, concretamente de F. SCADUTO y F. RUFFINI. Y más del segundo⁴²² que del primero, lo que tiene fácil explicación: desgraciadamente SCADUTO no tuvo demasiada fortuna universitaria (no tuvo seguidores de relieve, si exceptuamos a P.A. D’AVACK), en tanto que RUFFINI ejerció mayor influencia en las generaciones universitarias posteriores —la mayor parte de los eclesiasticistas italianos se consideran discípulos directos (C. MAGNI, M. FALCO, A.C. JEMOLO) o indirectos de RUFFINI, o al menos seguidores suyos—.

Pero esa afirmación es no sólo discutible, sino históricamente falsa. Lo que SCADUTO y RUFFINI hicieron no fue otra cosa, a mi juicio, que enlazar con el *Staatskirchenrecht* alemán, tomando de él

⁴²⁰ Entendida, en cuanto derecho subjetivo individual, en sentido amplio, tal y como la define LLAMAZARES: “derecho que protege las siguientes facultades: a disponer de un espacio de privacidad totalmente sustraído a la invasión de la imperatividad del Derecho, a la libre formación de la conciencia, a mantener unas u otras creencias, unas u otras ideas, unas u otras opiniones, así como a expresarlas o a silenciarlas, a comportarse de acuerdo con ellas y a no ser obligado a comportarse en contadición con ellas cuando se trata de auténticas convicciones” (*Derecho de la libertad de conciencia. I. Libertad de conciencia y laicidad*, 2ª ed. rev., Civitas, Madrid, 2002, págs. 21-22).

⁴²¹ Vid., por ejemplo, IBÁN, C.I. y PRIETO SANCHÍS, L., *Lecciones de Derecho Eclesiástico*, Tecnos, Madrid, 1985, pág. 15; GONZÁLEZ DEL VALLE, J.M., *Derecho Eclesiástico Español*, 2ª ed., Serv. Pub. Facultad de Derecho UCM, Madrid, 1991, págs. 63-66; MARTÍNEZ BLANCO, A., *Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. I, Tecnos, Madrid, 1994, págs. 59-61.

⁴²² No sin razón, RUFFINI ha sido considerado por DE LUCA como “el más eficaz intermediario científico entre la escuela histórica eclesiasticista alemana y la nueva ciencia eclesiasticista italiana” y “quizá el único representante italiano que permaneció absolutamente fiel a la orientación de la escuela histórica alemana” (DE LUCA, L., *Il concetto...*, cit., págs. 70-71 y 124).

sus puntos de partida básicos⁴²³: cercano a las posiciones de P. HINSCHIUS⁴²⁴ el primero, y discípulo de E. FRIEDBERG⁴²⁵ el segundo, que fueron, a su vez, discípulos de A.L. RICHTER⁴²⁶. Se puede afirmar con DE LUCA, por tanto, que es RICHTER el verdadero fundador y sistematizador de la nueva ciencia del Derecho eclesiástico⁴²⁷ que nace, en consecuencia, en Alemania.

Y así, como afirma el propio SCADUTO, con la expresión “Derecho eclesiástico vigente en Italia” se hace referencia a lo mismo que con la expresión “policía eclesiástica”, o a lo que en Francia se denomina *Droit civil ecclésiastique* y en Alemania *Staatskirchenrecht*⁴²⁸.

2. 1. El Derecho eclesiástico alemán

No podía ser de otra manera: históricamente el Derecho eclesiástico del Estado tiene su cuna en el protestantismo, y concretamente en las Iglesias de Estado que se van conformando como consecuencia de la concepción eclesiológica protestante, que pone desde el comienzo en manos del Príncipe secular toda la regulación jurídica externa y visible de la Iglesia. La historia de los siglos XVI a XIX no es otra cosa, desde esta perspectiva, que la historia de la recuperación por parte de las Iglesias de su autonomía. De esta manera, habría que distinguir tres momentos en la evolución de la Iglesia de Estado (*Staatskirchentum*) en Alemania⁴²⁹:

Primero.- Periodo de afirmación de la superioridad del Derecho del Estado (sistema de la *Staatskirchenhoheit*), ya que, en virtud de la concepción eclesiológica protestante, se atribuye al Príncipe territorial la competencia (obispado de necesidad o de

⁴²³ TEDESCHI, M., “Il contributo di Francesco Ruffini alla nuova scienza del Diritto ecclesiastico”, en *Il Diritto ecclesiastico*, 1993, pág. 330.

⁴²⁴ HINSCHIUS, P., “Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche”, en *Handbuch des Oeffentlichen Rechts der Gegenwart*, 1er Bd., Freiburg in Br. y Tübingen, 1883.

⁴²⁵ FRIEDBERG, E., *Die Gränzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung*, Tübingen, 1872 (reedición en Scientia, Aalen, 1962).

⁴²⁶ RICHTER, A.L.; DOVE, R.; KAHL, W., *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*, 8 Aufl., Leipzig, 1886.

⁴²⁷ DE LUCA, L., *Il concetto...*, cit., pág. 33.

⁴²⁸ *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, vol. I, Cortona, 1923, pág. 1.

⁴²⁹ ROUCO VARELA, A., “Teología protestante contemporánea del Derecho eclesial”, en *Revista Española de Derecho canónico*, núm. 26, 1970, págs. 117-143.

urgencia)⁴³⁰ para regular todo lo relativo a la exterioridad de la Iglesia, que inicialmente incluía tanto el *ius circa sacra* como el *ius in sacra*. Bien que sobre otra base (la unidad de jurisdicción dentro de cada nación, cuya supremacía se atribuye al Rey), la situación se correspondía en los territorios católicos con instituciones como el *ius patronatus* y el *placet regio*, fundamentalmente. En ambos casos, con uno u otro fundamento, la eficacia jurídica vinculante de las normas sobre asuntos eclesiales tenía su origen en el poder del Príncipe o Rey secular.

Segundo.- Primera mitad del siglo XIX. A lo largo de esta etapa, y bajo el influjo de las ideas iluministas, el Estado renuncia a su competencia sobre las cosas sagradas (materia doctrinal y litúrgica), con lo que las Iglesias recuperan una importante zona de autonomía: el *ius in sacra* es sustituido por el *ius circa sacra* —derecho que se iría reduciendo, a su vez, durante la segunda mitad del siglo, hasta tener por campo de aplicación únicamente a las Iglesias y corporaciones de Derecho público, y sólo en cuanto ejercieran funciones y competencias públicas (artículo 137 de la Constitución de Weimar)⁴³¹—. También durante este periodo, el sistema de la soberanía estatal será sustituido por un *ius inspectionis* tendente a evitar las posibles contradicciones de las normas eclesiales con las leyes estatales (una de sus manifestaciones más significativas fue el *recursus ab abusu*).

Por otro lado, durante esta primera mitad del siglo sigue vigente el principio del territorialismo, que contribuye eficazmente a reforzar la subordinación de las Iglesias al Estado, y no sólo de las Iglesias protestantes, sino también de la católica, allí donde el Príncipe era católico (Austria, Prusia o Baviera), en forma de tutela⁴³².

Tercero.- Será el proyecto de Constitución del Reich de 1848 el que marcará el punto de inflexión, pues aunque no llegara a tener vigencia tendría gran influencia en textos constitucionales

⁴³⁰ SCHEUNER, U., “Kirchenregiment: Religion in Geschichte und Gegenwart”, en *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3e Aufl., Tübingen, 1959, págs. 1520-1522.

⁴³¹ PIRSON, D., “Die geschichtlichen Wurzeln des deutschen Staatskirchenrechts”, en *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 1er Bd., 2te Auflage, Dunker & Humblot, Berlin, 1995, págs. 20-21.

⁴³² LANDAU, P., “La genèse du ‘Staatskirchenrecht’ en Allemagne dans la seconde moitié du XIX siècle”, en *Revue du Droit Canonique*, 47/1, 1997, págs. 164-165.

posteriores⁴³³. En él se abandona el principio del territorialismo, al reconocerse y formularse el derecho de libertad de fe y de práctica religiosa, en privado y en público, como un auténtico derecho fundamental del que son titulares todos los ciudadanos del Imperio⁴³⁴ y no sólo los miembros de las tres grandes Iglesias (católica, luterana y calvinista) dentro de cada Estado, como venía haciéndose desde 1815⁴³⁵. Por primera vez se podía hablar de un régimen común a todos los Estados alemanes y, consecuentemente, de un verdadero *Staatskirchenrecht* alemán.

Junto al reconocimiento de ese derecho, la Constitución de Frankfurt dará pasos fuertemente innovadores hacia la separación entre la Iglesia y el Estado, aunque no llegue a establecer un régimen de separación similar al francés o al estadounidense. Se renuncia al modelo de Iglesia de Estado y, correlativamente, se afirma la autonomía interna de las confesiones religiosas para regular y administrar sus asuntos internos dentro del marco de las leyes del Estado, al que están sometidas las sociedades religiosas, que pueden constituirse sin autorización de la Administración estatal⁴³⁶.

No existe aquí reconocimiento del carácter de corporaciones públicas a favor de las confesiones, sino que se parte más bien del principio de igualdad sobre la base de configurarlas a todas ellas como asociaciones religiosas (lo que a decir de M. HECKEL⁴³⁷ implicaba su tipificación como asociaciones privadas), quedando el tradicional *ius circa sacra* reducido a la sumisión de esas asociaciones a las leyes generales⁴³⁸.

A primera vista, parece haber una total coincidencia entre la Constitución de Frankfurt y la posterior de Prusia de 1850 (reformada luego en la década de los setenta, tras la unidad alemana en 1871), acusándose incluso en esta última la autonomía de las Iglesias

⁴³³ ZABALZA BAS, I., *Las confesiones religiosas en el Derecho eclesiástico alemán*, Bosch, Barcelona, 1986, págs. 21-22.

⁴³⁴ LANDAU, P., "La genèse...", cit., pág. 166.

⁴³⁵ *Ibidem*, pág. 165. Sobre el Acta federal de 1815 vid. ZABALZA BAS, I., *Las confesiones religiosas...*, cit., pág. 21.

⁴³⁶ LANDAU, P., "La genèse...", cit., pág. 167.

⁴³⁷ "Zur Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts von der Reformation bis zur Schwelle der Weimarer Verfassung", en *Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, 1er Bd., Mohr, Tübingen, 1989, págs. 392 y sigs.

⁴³⁸ LANDAU, P., "La genèse...", cit., págs. 167-168.

respecto del Estado. Pero se introducen en ella dos elementos novedosos destinados, además, a tener notable influencia posterior:

De un lado, se abre la posibilidad de que algunas Iglesias puedan obtener la cualidad de corporaciones de Derecho público, con lo que se sientan las bases, primero, para la quiebra del principio de igualdad entre las confesiones al quedar abierta la puerta a situaciones de privilegio⁴³⁹, y, segundo, para justificar, en virtud de la teoría de la correlación⁴⁴⁰, la vuelta al control de las confesiones por el Estado, con la consiguiente merma de la autonomía interna de aquéllas⁴⁴¹.

De otro, se tipifica a la religión cristiana como fundamento de todas las instituciones del Estado que tengan relación con la religión, fórmula que implica, evidentemente, una cierta confesionalidad o, mejor aún, pluriconfesionalidad⁴⁴².

La Constitución de Weimar es el resultado de una transacción entre esas dos tendencias representadas por las Constituciones del Reich y de Prusia.

Pues bien, este es el contexto en el que hay que situar la obra y el pensamiento de HINSCHIUS y FRIEDBERG, ambos discípulos de RICHTER, ambos protestantes, y a los que aparecen vinculados respectivamente, como ya quedó dicho, SCADUTO y RUFFINI.

Pero el marco no quedaría suficientemente dibujado sin hacer alusión a ciertas corrientes de pensamiento imprescindibles para explicar las posiciones de los autores citados respecto del Derecho eclesiástico: el iusnaturalismo racionalista derivado del iluminismo, el historicismo e, incluso, los primeros brotes de positivismo⁴⁴³.

Al influjo de los dos primeros corresponde seguramente la concepción omnicompreensiva del Derecho eclesiástico de RICHTER, que atiende tan sólo a su objeto con independencia de cuál sea su fuente, y considera que ese objeto lo constituyen tanto las relaciones internas de los fieles con la Iglesia, como las relaciones entre Iglesias, como, por último, las relaciones entre éstas y el Estado⁴⁴⁴.

⁴³⁹ ZABALZA BAS, I., *Las confesiones religiosas...*, cit., pág. 27.

⁴⁴⁰ Sobre la teoría de la correlación vid. ZABALZA BAS, I., *Las confesiones religiosas...*, cit., pág. 37.

⁴⁴¹ *Ibidem*, pág. 28.

⁴⁴² LANDAU, P., "La genèse...", cit., págs. 170-174.

⁴⁴³ Vid. DE LUCA, *Il concetto di diritto ecclesiastico...*, cit., espec. págs. 45-75 y 77 y sigs.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, cit., págs. 60-62.

Mientras, el nervio central de la obra de FRIEDBERG sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado⁴⁴⁵ obedece a planteamientos fundamentalmente historicistas: en ella hace un estudio histórico de esas relaciones en Occidente, añadiendo un estudio de esas mismas relaciones en los principales países, y terminando con un capítulo de interesantes conclusiones. Participa, por lo demás, de la construcción del Derecho eclesiástico en torno a la unidad de objeto defendida por su maestro⁴⁴⁶.

HINSCHIUS, por último, se adelantó al positivismo defendiendo ya una concepción estatalista del Derecho y negando la juridicidad de las normas de origen eclesiástico⁴⁴⁷, entendiendo que el Derecho eclesiástico estaba constituido únicamente por normas nacidas del Estado y normas por él reconocidas. Al mismo tiempo, formalizó sobre bases más conceptuales las categorías de los distintos supuestos de relación de la Iglesia con el Estado⁴⁴⁸.

Al movimiento historicista seguiría luego el movimiento positivista, con nombres tan significados como R. DOVE, E. HERRMANN u O. MEJER y, a medio camino entre ambos, a un tiempo historicista y positivista, uniendo historia y dogmática, R. SOHM⁴⁴⁹. Su posición doctrinal viene a reforzar la concepción de HINSCHIUS sobre el Derecho eclesiástico que, en cuanto Derecho, sólo puede ser el del Estado.

A partir de ahí, el nexo de conexión con la tesis de la separación entre el Estado y las confesiones religiosas, aunque sea todavía una “separación coja” como la calificaría U. STUTZ⁴⁵⁰, consagrada en la Constitución de Weimar⁴⁵¹, lo encontramos en W. KAHL⁴⁵², a la sazón parlamentario (los *Kirchenartikels* son en buena medida obra personal suya). Veámoslo con más detenimiento.

⁴⁴⁵ *Die Gränzen...*, cit.

⁴⁴⁶ DE LUCA, L., *Il concetto...*, cit. pág. 62.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, cit., págs. 92-93.

⁴⁴⁸ “Allgemeine...”, cit.

⁴⁴⁹ WOLF, E., *Ordnung der Kirche. Lehr und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis*, Klostermann, Frankfurt, 1967, págs. 490-491.

⁴⁵⁰ STUTZ, U., “Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata”, Berlin, 1926, pág. 54, citado por PIRSON, D., “Die geschichtlichen...” cit., pág. 73.

⁴⁵¹ Sobre el alcance real de esa separación en la Constitución de Weimar vid. ZABALZA BAS, I., *Las confesiones...*, cit., págs. 44-50.

⁴⁵² *Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik*, 1er Bd., Berlin, 1894.

FRIEDBERG considera que el Estado es libre para optar por un régimen de separación respecto a las Iglesias o confesiones religiosas, reduciendo éstas a la categoría de asociaciones privadas, aunque no considera obligado ese régimen de separación. Sin embargo, aún reconociendo que el Estado tiene también un contenido ético, entiende que no puede estar vinculado a una determinada ética religiosa, lo que se traduciría en una vinculación de los ciudadanos a la misma con evidente violación de su derecho de libertad de conciencia⁴⁵³. Reduce la autonomía de las Iglesias al *minimum* al proponer que su poder disciplinario interno esté sometido al control de un Tribunal administrativo estatal, para así defender los derechos de los ciudadanos en el seno de la confesión⁴⁵⁴.

SOHM⁴⁵⁵ acusa aún más la subordinación de la Iglesia al Estado sobre la base de estimar que sólo éste produce auténtico Derecho, de manera que sólo tienen naturaleza jurídica las normas reguladoras de la vida eclesial que son estatales⁴⁵⁶. Al mismo tiempo, considera que sólo si las Iglesias tienen el rango o naturaleza de corporaciones de Derecho público pueden influir real y eficazmente en la ética estatal, añadiendo a continuación lo que será fundamento de la teoría de la correlación: justamente esa naturaleza es la que legitima y exige la subordinación de las Iglesias al Derecho estatal⁴⁵⁷.

Frente a estas tesis, HINSCHIUS establece estos dos principios como base de su concepción sistemática del Derecho eclesiástico del Estado:

- a. independencia del Estado con respecto a las Iglesias u asociaciones religiosas privadas; y
- b. autonomía de las Iglesias y de las sociedades religiosas para administrar sus propios asuntos⁴⁵⁸.

Rechaza, por tanto, la tesis de la subordinación, pero rechaza igualmente las de coordinación y cooperación⁴⁵⁹. La relación entre

⁴⁵³ LANDAU, P., "La genèse...", cit., pág. 177.

⁴⁵⁴ Ibidem, pág. 188.

⁴⁵⁵ Entre la doctrina española, SOHM ha sido estudiado en profundidad por LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Sacramento-Iglesia-Derecho en el pensamiento de R. Sohm*, Publicaciones del Instituto de Estudios Jurídicos, Oviedo, 1970.

⁴⁵⁶ Ibidem, págs. 22-25.

⁴⁵⁷ LANDAU, P., "La genèse...", cit., págs. 179-182.

⁴⁵⁸ Ibidem, pág. 184.

⁴⁵⁹ Ibidem, pág. 185.

Iglesia y Estado es de mera coexistencia⁴⁶⁰, quedando del *ius in sacra* sólo el *ius inspiciendi* y considerando desaparecidos no sólo el *ius reformandi* sino también el *ius advocatiae* (cooperación)⁴⁶¹.

Recogiendo la idea sohmiana de la igualdad ética de Estado e Iglesia, KAHL recuperará, frente a HINSCHIUS, las ideas de la cooperación del Estado con las confesiones en razón de su contribución a la conformación de la ética común, sin renunciar consecuentemente al *ius reformandi*, con la distinción entre corporaciones públicas y sociedades religiosas (asociaciones de Derecho común), reconocidas y no reconocidas. Pero tiene clara conciencia de que esa es una cristalización histórica determinada, y que la evolución futura señala abiertamente en una concreta dirección: la separación de Estado e Iglesia como solución definitiva, en un futuro no determinable⁴⁶².

La Constitución de Weimar (1919) inaugura un nuevo periodo doctrinal que sólo se quebrará durante el desgraciado paréntesis del nazismo. A partir de ese momento, el Derecho eclesiástico pasa a formar parte del Derecho público estatal y, más en concreto, del Derecho constitucional.

Los pilares fundamentales sobre los que cristaliza el resultado del proceso de secularización del Estado y de espiritualización de la Iglesia que se había acusado especialmente a lo largo del siglo XIX, son cuatro⁴⁶³:

1. el derecho de libertad de creencias, religiosas y no religiosas;
2. el principio de neutralidad (que no separación) religiosa e ideológica del Estado;
3. la autonomía de las confesiones para regular y administrar sus asuntos internos, con reconocimiento de eficacia jurídica estatal, como parte del Derecho público y no sólo del privado (Derecho estatutario), de determinadas normas o actos jurídicos eclesiales; y
4. el principio de la paridad, no de hecho sino como posibilidad abierta, y no sólo entre las distintas confesiones

⁴⁶⁰ Ibidem, pág. 188

⁴⁶¹ Ibidem, pág. 187.

⁴⁶² Ibidem, págs. 188-189.

⁴⁶³ HECKEL, M., "Zur Entwicklung ...", cit, págs. 382-391 y 395.

religiosas sino también entre éstas y las asociaciones no religiosas⁴⁶⁴, filosóficas por ejemplo, articuladas en torno a una cosmovisión que pretende dar respuesta a eso que llamamos las últimas preguntas, el sentido del mundo, de la vida y del hombre.

Y todo ello sobre la base de estas dos afirmaciones:

- a. la competencia para regular las materias del Derecho eclesiástico le corresponde al Reich, y
- b. las normas básicas reguladoras de esa materia no son competencia de la ley sino de la Constitución⁴⁶⁵.

Tarea de la doctrina eclesiasticista, a partir de este momento, será la construcción sistemática del nuevo Derecho eclesiástico con una orientación fundamentalmente constitucionalista. Entre sus cultivadores es preciso destacar a KAHL (como ya dije parlamentario y firmante de varias enmiendas sobre el tema a la Constitución de Weimar), STUTZ, F. GIESE, G.J. EBERS, H. TRIEPEL, C. ISRAËL, J. HECKEL, etc.

Es también la Constitución de Weimar la que abre las puertas, sobre la base del reconocimiento de la autonomía recíproca entre Iglesia y Estado, a la firma de acuerdos de los Estados federados con la Iglesia católica⁴⁶⁶ y con las Iglesias protestantes⁴⁶⁷, cuya proliferación no dará lugar, por cierto, a la consolidación de una tendencia internacionalista del Derecho eclesiástico del Estado, como sí ocurrirá en Italia.

En 1975 se publica por primera vez, subsanando el vacío de muchos decenios⁴⁶⁸, un Manual de Derecho eclesiástico del Estado (*Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*), con la colaboración de 18 profesores en el primer tomo y 28 en el segundo, de los que la mayor parte lo son de Derecho público

⁴⁶⁴ Sobre esto, vid. ZABALZA BAS, I., *Las confesiones religiosas...*, cit., pág. 43.

⁴⁶⁵ BADURA, P., "Staatskirchenrecht als Gegenstand des Verfassungsrechts", en *Handbuch...*, 1er Bd., 2te Aufl., cit., pág. 231.

⁴⁶⁶ AYMANS, W., "Los acuerdos con los países de Centroeuropa", en *La institución concordataria en la actualidad*, Salamanca, 1971, págs. 198-222.

⁴⁶⁷ ROUCO VARELA, A., "Tratados de las Iglesias protestantes con los Estados", en *La institución concordataria...*, cit., págs. 105-133.

⁴⁶⁸ FRIESENHAHN, E., y SCHEUNER, U., "Vorwort", en *Handbuch...*, cit., 1er Bd., 1e Aufl., pág. V.

estatal⁴⁶⁹, en cuyo prólogo U. SCHEUNER concibe ese Derecho como una parte del Derecho estatal, y más en concreto del Derecho público constitucional, cuyo objetivo es triple:

1. regulación de las relaciones del Estado con las confesiones sobre la base de la Constitución Federal y las Constituciones de los *Länder*;
2. garantía y plena realización del derecho de libertad religiosa; y
3. reconocimiento a favor de las confesiones religiosas de un estatuto en el ámbito del Derecho público del que se deriva su posición ante el Derecho estatal y su relación con él⁴⁷⁰.

Aunque se estudia el Derecho vigente desde una perspectiva dogmática, no se olvida que el Derecho eclesiástico tiene unas fuertes raíces históricas y, consecuentemente, a aquella perspectiva se une la histórica⁴⁷¹. Se parte, en última instancia, de la consideración del ordenamiento jurídico como susceptible de sistematización, pero no dogmática, sino como instrumento al servicio de su mejor comprensión y como herramienta que contribuya a descubrir las líneas de evolución de ese ordenamiento en el pasado para así poder vislumbrar sus líneas de evolución futura.

El libro pretende además responder al principio de pluriconfesionalidad en cuanto a sus colaboradores, lo que permitirá que en algunos temas, en los que las posiciones de las dos grandes confesiones sean divergentes, haya dos colaboraciones en representación de ambas perspectivas⁴⁷².

Como temas de especial preocupación hay que señalar para toda esta época los siguientes⁴⁷³:

1. significado y consecuencia de la incorporación de los artículos 136 al 141 de la Constitución de Weimar a la Ley Fundamental de Bonn, prevaleciendo la tesis del cambio de su

⁴⁶⁹ La edición es dirigida por Ernst FRIESENHAHN y Ulrich SCHEUNER en colaboración con Joseph LISTL.

⁴⁷⁰ "Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen im Grundgesetz", en *Handbuch...*, 1er Bd., 1e Aufl., pág. 5.

⁴⁷¹ FRIESENHAHN, E., y SCHEUNER, U., "Vorwort", cit., pág. VII.

⁴⁷² *Ibidem*, pág. VI.

⁴⁷³ HECKEL, M., "Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Staatskirchen rechtlich Aufsätze 1950-1967", en *Gesammelten Schriften...*, cit., págs. 501-538.

significado (R. SMEND)⁴⁷⁴ frente a la de la permanencia (J. HECKEL)⁴⁷⁵;

2. relación entre los principios de igualdad y paridad entre las confesiones;

3. coordinación entre Iglesia y Estado, frente a relaciones de subordinación o de separación; y

4. naturaleza de los acuerdos del Estado con las confesiones y su lugar entre las fuentes del ordenamiento, como tratados de Derecho internacional (SCHEUNER)⁴⁷⁶, o de Derecho público interno, derogable (A. HOLLERBACH)⁴⁷⁷ o no (H. QUARISTCH)⁴⁷⁸ por una ley posterior.

En el año 1994 se publica la segunda edición, también en colaboración de un buen número de cultivadores del Derecho público, que conserva una estructura similar. Contiene aportaciones que ponen de relieve los elementos que integran el sistema, y aportaciones sobre los distintos temas concretos, aunando dogmática e historia. La nueva edición no sólo pretende la actualización de la primera, sino que busca también responder, por un lado, al reto que supone la reunificación alemana y, por otro, a las preguntas sobre las repercusiones que este hecho pueda tener, *de iure condendo*, en la Constitución⁴⁷⁹, o las que pueda tener la construcción de la Unión Europea, dedicándose expresamente un capítulo al estudio de esa nueva fuente del Derecho eclesiástico⁴⁸⁰. Eso sí, tal y como se desprende de ambas ediciones, la escuela alemana vive, en general, de espaldas al Derecho comparado.

2. 2. El Derecho eclesiástico italiano

El iusnaturalismo racionalista y el historicismo habían contribuido a poner en primer plano el tema de los derechos individuales, cuya protección y defensa, según el positivismo, le

⁴⁷⁴ Ibidem, pág. 511.

⁴⁷⁵ Ibidem, pág. 508.

⁴⁷⁶ Ibidem, págs. 585-586.

⁴⁷⁷ Ibidem, pág. 528.

⁴⁷⁸ Ibidem, pág. 527.

⁴⁷⁹ LISTL, J., y PIRSON, D., "Vorwort zu zweiten Auflage", en *Handbuch...*, 1er Bd., 2te Aufl., pág. VIII.

⁴⁸⁰ ROBBERS, G., "Europarecht und Kirchen", en *Handbuch...*, 1er Bd., 2te Aufl., cit., págs. 315-332.

corresponde en exclusiva al Estado. Entre ellos está el derecho de libertad de conciencia y libertad religiosa, que encontraría como vimos amplio reconocimiento en la segunda parte del siglo XIX en Alemania, sirviendo de antecedente a la Constitución de Weimar.

Más aún, los planteamientos racionalistas traían de la mano la secularización del pensamiento y, por tanto, el abandono de toda confesionalidad del Derecho, y el historicismo, por su parte, aportaba la concepción dinámica del mismo y trasladaba el centro de interés desde el objeto hasta la fuente o causa de producción del ordenamiento.

Estos son los ingredientes fundamentales que explican las posiciones intelectuales de SCADUTO y RUFFINI.

En sus respectivas concepciones se dan coincidencias importantes:

1. Ambos rechazan abiertamente un planteamiento confesional de la disciplina⁴⁸¹. Es más, esa justamente es la razón sobre la que apoyan la sustitución de la enseñanza del Derecho canónico por la del Derecho eclesiástico.
2. Para ambos el objetivo final es el derecho individual de libertad religiosa y de conciencia.
3. Ambos estiman que el Derecho eclesiástico es una disciplina científica autónoma, aunque en esto RUFFINI se muestra menos firme que SCADUTO.

Pero no son menores las diferencias: mas racionalista y conceptual, *de iure condendo*, la concepción de SCADUTO⁴⁸², seguramente como consecuencia de su vinculación a HINSCHIUS, y más historicista y a la par realista, *de iure condito*, la de RUFFINI, como consecuencia probablemente de la influencia de su maestro, FRIEDBERG⁴⁸³.

1. Es distinta la relación entre el derecho de libertad religiosa y el modelo de relaciones entre Iglesia y Estado: para SCADUTO la confesionalidad, aunque sea histórico-sociológica, es incompatible con el respeto de la libertad religiosa; más aún,

⁴⁸¹ CATALANO, G., "Il contributo di Francesco Scaduto alla nascita ed allo sviluppo del Diritto Ecclesiastico", en *Il Diritto Ecclesiastico*, 1995, pág. 848.

⁴⁸² *Ibidem*, pág. 956.

⁴⁸³ DE LUCA, L., *Il concetto...*, cit., pág. 71.

para él ese derecho sólo puede encontrar su contexto adecuado en un régimen de separación⁴⁸⁴. Según RUFFINI, en cambio, esa vinculación es acientífica por contradicha por la historia, siendo para él perfectamente posible el respeto de la libertad religiosa en un régimen de confesionalidad histórico-sociológica⁴⁸⁵.

2. No es menor la diferencia en la concepción de la relación entre igualdad y libertad de las Iglesias y confesiones, y el hecho consiguiente de que se rijan o no por un Derecho especial. Según RUFFINI, no lesiona el derecho de libertad religiosa el hecho de que una confesión como la católica tenga un régimen jurídico especial⁴⁸⁶, en tanto que, para SCADUTO, todas las Iglesias y confesiones deben estar sometidas al Derecho común: la Iglesia católica es una asociación de Derecho común⁴⁸⁷.

3. Así las cosas, también se da una profunda divergencia a la hora de entender cuál es la relación entre Iglesia y Estado. Para SCADUTO la primera está jurídicamente subordinada al Estado, para RUFFINI, en cambio, la relación es entre dos iguales⁴⁸⁸.

4. Aunque no participa de la concepción estatalista del Derecho ni niega juridicidad al Derecho canónico⁴⁸⁹ como hiciera su maestro, SCADUTO entiende que en el ámbito del Estado sólo rige como ordenamiento eficazmente vinculante el del Estado, y que las normas de otros ordenamientos externos sólo regirán si han sido dotadas de esa eficacia vinculante por el poder del Estado⁴⁹⁰.

Consecuentemente entenderá, y en esto sí sigue a HINSCHIUS, que el Derecho eclesiástico está constituido únicamente, de un lado, por las normas emanadas del Estado en materias eclesiásticas para proteger el derecho de libertad religiosa de sus ciudadanos (“policía eclesiástica”) y, de otro,

⁴⁸⁴ TEDESCHI, M., “Il contributo...”, cit., pág. 337.

⁴⁸⁵ RUFFINI, F., “Libertà religiosa e separazione tra Stato e Chiesa”, en *Scritti giuridici minori*, vol. I, págs. 101 y sigs.

⁴⁸⁶ TEDESCHI, M., “Il contributo...”, cit., pág. 336.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, cit., pág. 328.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, cit., pág. 332.

⁴⁸⁹ DE LUCA, L., *Il concetto...*, cit., pág. 125.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, págs. 128-129.

por las normas del Derecho canónico a las que el ordenamiento estatal haya dotado de esa eficacia vinculante.

RUFFINI, sin embargo, añade un tercer tipo de normas. Junto a las normas unilaterales (las dictadas por el Estado y las canónicas que el Estado hace suyas) el Derecho eclesiástico está compuesto también por normas bilaterales. Este último elemento se introduce con tal fuerza que el Derecho pacticio o concordatario acabará por convertirse en centro principal del Derecho eclesiástico italiano.

5. No tiene para ambos la misma importancia nuclear reducir a sistema todos los elementos que consideran integrantes del Derecho eclesiástico. No es una preocupación especial en RUFFINI⁴⁹¹; sí lo es, en cambio, en SCADUTO⁴⁹²: de hecho, esa es una de sus más relevantes aportaciones. Además, en todo caso, el nervio central o nuclear del Derecho Eclesiástico es distinto en uno y otro: el principio separatista como garantía de la libertad en SCADUTO, la libertad religiosa en RUFFINI.

6. También es diferente la concepción que ambos autores tienen sobre el carácter y la eficacia jurídica de los concordatos, lo cual tiene consecuencias importantes incluso respecto de su concepción del Derecho eclesiástico. Para RUFFINI, estamos ante tratados de Derecho internacional; para SCADUTO ante tratados que tienen un mero valor político y que están desprovistos de toda eficacia jurídica, a menos que hayan sido refrendados como leyes por el Estado, como defenderá más adelante en Alemania SOHM⁴⁹³.

7. SCADUTO construye su concepto unitario del Derecho eclesiástico sobre la base de que la única fuente de la eficacia vinculante de las normas que lo forman es el Estado. De esta manera, las normas de origen eclesiástico solo tienen vigencia estatal en cuanto hayan sido ratificadas por éste. RUFFINI, en

⁴⁹¹ Ibidem, cit., pág. 73.

⁴⁹² MAGNI, C., "Il contributo italiano agli studi di Diritto canonico ed ecclesiastico negli ultimi cento anni", en *Un secolo de progresso scientifico*, Milano-Roma, 1939, pág. 364.

⁴⁹³ SOHM, R., *Das Verhältnis von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt*, Tübingen, 1873, con nueva edición en Darmstadt, 1965, pág. 53.

cambio, sigue moviéndose en la órbita de quienes construyen ese concepto unitario en torno al objeto, aunque las fuentes de esas normas sean dos o más. Si se utilizan los términos en su sentido más estricto, ocurre justamente lo contrario de lo que afirma DE LUCA⁴⁹⁴: SCADUTO es monista y RUFFINI dualista.

8. Por último, mientras SCADUTO defiende la neutralidad ideológica y religiosa del Estado, dado que el derecho de libertad religiosa no se basa en la verdad o en la revelación, sino en la libertad de conciencia del ciudadano, RUFFINI defiende la posibilidad de que se privilegie a la confesión mayoritaria.

El siguiente paso ofrecido por la doctrina eclesiasticista italiana tiene de nuevo como referencia a un autor alemán, aunque esta vez supone un intento de rebatir sus tesis: se trata de SOHM.

Partiendo de la base de raíz claramente positivista de que sólo el Estado es fuente de Derecho y, en consecuencia, sólo las normas del Estado están dotadas de auténtica juridicidad, y compartiendo la tesis de la eclesiología protestante de que el Derecho está en contradicción con la naturaleza de la Iglesia, SOHM negaba la capacidad de ésta para producir normas jurídicas⁴⁹⁵, y venía a reforzar la concepción del Derecho eclesiástico de HINSCHIUS y SCADUTO.

La construcción por la escuela curial del Derecho Público Eclesiástico⁴⁹⁶ fue una respuesta, elaborada desde una perspectiva teológica, a esos planteamientos del *Staatskirchenrecht* protestante: se defiende la naturaleza jurídica tanto del Derecho estatal como del Derecho canónico, sentando las bases de la concepción eclesiasticista internacionalista que intentó explicar la relación entre los dos ordenamientos, como relación entre dos ordenamientos soberanos, y la relación entre Estado e Iglesia como relación entre dos Estados, sobre la base de considerar a la Iglesia una sociedad perfecta. Algo que,

⁴⁹⁴ DE LUCA, L., *Il concetto...*, cit., págs. 70 y sigs. (para RUFFINI) y 123 y sigs. (para SCADUTO).

⁴⁹⁵ Al respecto, vid. LLAMAZARES, D., *Sacramento-Iglesia-Derecho...*, cit., págs. 22 a 28.

⁴⁹⁶ Sobre el Derecho Público Eclesiástico vid. FOGLIASSO, *La tesi fondamentale del Ius Publicum Ecclesiasticum*, Separata, Torino; DE LA HERA, A.; MUNIER, "De droit public ecclesiastique à travers des definitions", en *Revue du Droit canonique*, 1964.

como ya SOHM denunció, implicaba equiparar la Iglesia a los Estados en cuanto sujeto internacional.

Y es también en respuesta (ésta desde la perspectiva de un jurista laico) a esos mismos planteamientos, que elabora SANTI ROMANO la teoría que distingue entre ordenamientos primarios u originarios y ordenamientos secundarios o derivados según que su fuerza de obligar tuviera fundamento en una norma suprema perteneciente a ellos mismos o lo encontrara en otro ordenamiento⁴⁹⁷, incluyendo al Derecho canónico entre los primeros. Apoyándose en su consideración de que ambos ordenamientos (estatal y canónico) están dotados de auténtica imperatividad formal aunque difieran en el fundamento de su eficacia vinculante, SANTI ROMANO alcanza al final las mismas conclusiones a las que llega el Derecho Público Eclesiástico partiendo de que la Iglesia, como el Estado, es una sociedad perfecta.

No debe sorprender, en consecuencia, que, para explicar la relación entre esos ordenamientos, se apliquen sin matices las categorías y técnicas elaboradas por los internacionalistas (reenvío o remisión), ni que se conciban esas relaciones desde una óptica puramente institucionalista sin referencia directa e inmediata a los derechos fundamentales (libertad de conciencia y no discriminación) de los ciudadanos⁴⁹⁸.

Los Pactos lateranenses de 1929⁴⁹⁹, que incluyen la solución de la cuestión romana y el concordato propiamente dicho, obedecen a esta concepción internacionalista e institucionalista del Derecho eclesiástico del Estado que relega los derechos fundamentales de la persona. Los Pactos se asientan justamente sobre la afirmación y mutuo reconocimiento de la soberanía de Estado e Iglesia, que se sitúan en pie de igualdad, como si se tratara de dos Estados y no de una Iglesia y un Estado: la Iglesia católica se equipara a un Estado, en coincidencia con la tesis fundamental del Derecho Público Eclesiástico.

La Constitución de 1947 implicará un cambio de rumbo. Se abandona paulatinamente la concepción internacionalista del Derecho

⁴⁹⁷ ROMANO, S., *L'ordinamento giuridico*, 2ª ed., Sansoni, Firenze, 1946.

⁴⁹⁸ LOMBARDÍA, P., "Síntesis histórica" en AAVV, *Derecho eclesiástico del Estado español*, EUNSA, Pamplona, 1980, pág. 142; "El Derecho eclesiástico del Estado", *ibidem*, 2ª ed., 1983, págs. 100-101.

⁴⁹⁹ LOMBARDÍA, P., "El Derecho ...", págs. 100-101.

eclesiástico del Estado en cuanto institucionalista, aunque conservando lo que puede considerarse un adelanto sobre los planteamientos anteriores en cuanto a las fórmulas de relación entre ordenamientos.

Resurge, al mismo tiempo, la concepción de SCADUTO, ahora sin adherencias positivistas y despojada de la laicidad, como en el caso de P. CALAMANDREI⁵⁰⁰; o bien se sigue a RUFFINI que, recordemos, defendía un Derecho eclesiástico cuyo objeto fundamental fuera el derecho de libertad religiosa de los ciudadanos, armonizable con la confesionalidad estatal.

Pero en ambos casos se abre paso la comprensión de la relación entre el ordenamiento confesional canónico y el del Estado como la relación entre un ordenamiento derivado (el confesional) y su originario (el estatal), siempre que las normas canónicas tuvieran atribuida o reconocida eficacia jurídica por éste último. Así, tal y como es concebido, entre otros, por V. DEL GIUDICE⁵⁰¹, el Derecho eclesiástico lo constituyen las normas emanadas del Estado o respaldadas por éste, aunque originariamente fueran confesionales o de origen bilateral.

Podría decirse que el Derecho eclesiástico italiano actual es el resultado de sumar a las influencias básicas alemanas las posiciones de SCADUTO, RUFFINI y SANTI ROMANO (este último en lo que se refiere al principio de bilateralidad de la concepción internacionalista), lo que da como resultado dos corrientes de pensamiento bien diferenciadas.

Una, más cercana a SCADUTO, defensora de la laicidad del Estado, especialmente preocupada por la igualdad, que pone en solfa tanto el principio de bilateralidad como la técnica de los acuerdos por ver en ellos el germen de la desigualdad y del privilegio, y que concibe el Derecho eclesiástico del Estado como el constituido únicamente por normas que reciben su imperatividad formal y su fuerza de obligar como normas civiles del Estado (así lo entiende, como acabo de indicar, por ejemplo DEL GIUDICE).

La otra, más cercana al pensamiento de RUFFINI, defiende el principio de bilateralidad, encuentra justificadas las situaciones de

⁵⁰⁰ Sobre este autor vid. LARICCIA, S., "Il contributo di Piero Calamandrei per la laicità dello Stato e la libertà religiosa in Italia", en *Piero Calamandrei. Ventidue saggi su un grande maestro* (a cura di Paolo BARILE), Giuffrè, Milano, 1990, págs. 455-488.

⁵⁰¹ *Manuale di diritto ecclesiastico*, 10ª ed., Giuffrè, Milano, 1964.

desigualdad de la Iglesia católica respecto de las otras confesiones por su distinto peso histórico-sociológico, y, o bien niega la laicidad del Estado italiano o, como hace el Tribunal de Garantías Constitucionales, le da un contenido más que discutible —que se traduce en una solapada o disimulada confesionalidad histórico-sociológica— (aquí se inscribe JEMOLO en su primera época).

Ambas orientaciones tienen en común que sitúan el objeto del Derecho eclesiástico del Estado en la libertad religiosa, definiéndolo como *legislatio libertatis*⁵⁰², otorgando la primacía al principio personalista que se supraordena al institucionalista y al comunitarista.

Sin embargo, también aquí es preciso añadir una diferencia más entre ambas corrientes. Para los últimos (F. FINOCCHIARO, E.G. VITALI, R. COPPOLA, G. FELICIANI, G. BERTOLINI o M. TEDESCHI), objeto del Derecho eclesiástico es únicamente el derecho de libertad religiosa que, si acaso, es considerada como el paraguas protector del ateísmo e incluso, para algunos, de cualquier otro tipo de creencia; algo así como si el artículo 21 de la Constitución italiana fuera una especificación del artículo 19. Los primeros (F. MARGIOTTA BROGLIO, V. ONIDA, G. CIMBALO, G. FERRARI, A. VITALE, V. TOZZI, S. LARICCIA o P. BENELLI), en cambio, más preocupados por la igualdad, consideran el derecho de libertad religiosa como una especie del derecho de libertad de pensamiento y del de libertad de expresión, y, así, el artículo 19 de la Constitución es considerado como una especie del género al que se refiere el artículo 21. Por tanto, libertad de pensamiento y libertad religiosa son inseparables entre sí, lo que determina una tendencia a someter el derecho de libertad de conciencia al Derecho común o, al menos, a reducir lo más posible su carácter especial, por considerar que el Derecho especial fácilmente se convierte en fuente de desigualdades no justificadas.

Por otro lado, y con independencia de que pueda criticarse la constitucionalización del principio de bilateralidad, unos consideran los acuerdos con las confesiones como un magnífico instrumento canalizador de las relaciones entre ambos poderes, interesados por igual en el respeto, defensa y promoción del derecho fundamental de libertad religiosa de los ciudadanos (MARGIOTTA BROGLIO, C. CARDIA, FINOCCHIARO o FERRARI). Otros, en cambio, ven en los acuerdos una grave peligro para la igualdad ya que fácilmente se convierten en fuente de privilegio, reconociéndoles tan sólo el valor

⁵⁰² LOMBARDÍA, P., "El Derecho eclesiástico....", cit., pág. 31.

de contribuir a la creación de un Derecho común de las confesiones religiosas (ONIDA, TOZZI, VITALE o LARICCIA).

La escuela italiana, por último, pocas veces dedica sus esfuerzos a la realización de estudios de Derecho comparado, como no sea en relación con Alemania. Entre quienes rompen con esa tendencia general se puede citar a V. PARLATO, CIMBALO, ONIDA, MARGIOTTA BROGLIO o L.A. MISSIR.

2. 3. La discusión Derecho común-Derecho especial

Durante el primer tercio del siglo XX se dibujan, en relación con el Derecho eclesiástico del Estado, dos corrientes fundamentales diferentes: la que lo concibe como Derecho especial, por un lado, y la que lo concibe como Derecho común, por otro.

La segunda encontrará acomodo en Francia y en Italia, aunque con desigual desarrollo y distinta orientación. En Francia, el Derecho eclesiástico no llega a cuajar como disciplina autónoma y se concibe, primero, como “policía eclesiástica” y, luego, como parte del estudio de las libertades públicas pero, en ambos casos, como parte del Derecho público⁵⁰³. En Italia, en cambio, y aunque tiene escasos seguidores, la concepción de SCADUTO —que parece desaparecer durante el periodo de entreguerras, suplantada por la concepción internacionalista que se verá consolidada con la firma del Concordato con la Iglesia católica en 1929— se mantiene especialmente después de la Constitución de 1947, bien que despojada de sus planteamientos laicos.

Dentro de las corrientes que conciben el Derecho eclesiástico como Derecho especial es preciso distinguir la orientación alemana y la italiana.

Recordemos que es la Constitución de Weimar la que recoge los resultados de la evolución del XIX, que desemboca en el

⁵⁰³ Vid., por ejemplo, RIVERO, J., *Les libertés publiques*, 4ª ed., PUF, Paris, 1989, que en su segundo tomo (*Le régime des principales libertés*) dedica un capítulo al estudio de la libertad religiosa y las relaciones Iglesia-Estado en Francia (págs. 172-201); o COLLIARD, C.A., *Libertés publiques*, 7ª ed., Dalloz, Paris, 1989, que hace otro tanto (págs. 430-453). Para un estudio de la historia del Derecho Eclesiástico del Estado en Francia, vid. MESSNER, F., “Du Droit ecclésiastique au Droit des religions: evolution d’une terminologie”, en *Revue du Droit Canonique*, núm. 47, 1997.

reconocimiento del derecho de libertad religiosa y en el reconocimiento y garantía de la autonomía de las Iglesias. Es esa Constitución la que sienta las bases del moderno Derecho eclesiástico alemán. No debe sorprender por tanto que, a partir de ese momento, el Derecho eclesiástico alemán aparezca como una rama especial del Derecho constitucional (orientación constitucionalista). El segundo elemento definidor serán los Concordatos y Acuerdos del Estado Federal y de los *Länder* con la Iglesia católica y con las Iglesias evangélicas, siempre en el marco de las respectivas Constituciones, como instrumentos al servicio de la coordinación de Iglesia y Estado⁵⁰⁴.

Aunque la Ley Fundamental de Bonn intensifica el principio de personalización al serle aplicable su artículo 4 a la interpretación de los artículos heredados de la Constitución de Weimar, esencialmente se mantiene la orientación constitucionalista. Se seguirá considerando al Derecho eclesiástico como Derecho público especial, eso sí, con un concepto mucho más amplio que el del Derecho eclesiástico italiano: por un lado, su objeto no se reduce a la libertad religiosa, sino que incluye también la libertad de pensamiento y de conciencia; por otro, ese objeto no se limita a las confesiones religiosas sino que, en coherencia con lo anterior, incluye a las asociaciones filosóficas articuladas en torno a una cosmovisión global común (*Weltanschauen*). Como pone de manifiesto P. BADURA, la libertad religiosa está contenida en la libertad de pensamiento, y el estatus de las comunidades religiosas en la libertad general de asociación⁵⁰⁵.

En Italia, para los seguidores de RUFFINI, defensores de la juridicidad originaria del Derecho canónico —orientación seguida por la mayor parte de los italianos— las relaciones entre Iglesia católica y Estado, y entre sus respectivos ordenamientos, se producen en condiciones de igualdad: entre dos entidades soberanas y entre dos ordenamientos igualmente soberanos. El concordato se convierte en instrumento necesario e imprescindible para canalizar la relación y para establecer los mecanismos de esa relación entre los respectivos ordenamientos jurídicos. Es aquí donde hay que situar el origen del principio de bilateralidad como base de la regulación de las relaciones del Estado con las confesiones que se ha consagrado en los artículos 7

⁵⁰⁴ HOLLERBACH, A., “Vertragsrechtliche Grundlagen des Staatskirchenrecht”, en *Handbuch...*, cit., 1er Bd., 2e Aufl., cit., págs. 272-275.

⁵⁰⁵ “Staatskirchenrecht als Gegenstand des Verfassungsrechts”, en *Handbuch...*, cit., 1er Bd., 2e Aufl., pág. 212.

y 8 de la vigente Constitución, que son una prolongación residual de la concepción internacionalista del Derecho eclesiástico del Estado, pero ya en el marco, como vimos más arriba, de una concepción personalista de la relación.

3. El Derecho eclesiástico en España.

Puede afirmarse que el Derecho eclesiástico en España sólo ha comenzado a cultivarse con posterioridad a la Constitución de 1978⁵⁰⁶. Es más, su calificación como área de conocimiento y como disciplina académica autónoma no se produce hasta después de 1984⁵⁰⁷; hasta ese momento, la disciplina que se enseñaba era Derecho canónico. Y aún tendrán que pasar tres años más para que aparezca la primera colección legislativa hecha desde una perspectiva netamente eclesiasticista (en sentido italiano) y postconstitucional⁵⁰⁸.

Ciertamente, las relaciones entre la Iglesia y el Estado ya se estudiaban con anterioridad, pero desde una perspectiva distinta a la utilizada en Alemania —o en Italia, dentro de la línea marcada por SCADUTO—, donde era contemplado como Derecho del Estado desligado del principio de confesionalidad. En España, en cambio, la perspectiva era netamente confesionalista: o bien se estudiaba como un Derecho de origen bilateral (Derecho concordatario) o, dicho de otro modo, como relación entre poderes, arbitrariamente ubicado como un añadido de imposible integración sistemática en los programas docentes de Derecho canónico, o bien se adoptaba una perspectiva puramente histórica y, en todo caso, confesional católica.

⁵⁰⁶ Para los precedentes anteriores vid. LOMBARDÍA, P., "Bases del Derecho eclesiástico español. 1931-1977" en *Annali di Macerata*, 1982, págs. 359-382. También NAVARRO VALLS, R., "La enseñanza del Derecho canónico en las Facultades de Derecho españolas", en *Studi in memoria di Mario Condorelli*, vol. I, t. II, Giuffrè, Milano, 1988, págs. 1085-1107; y RODRÍGUEZ GARCÍA, J.A., "Aproximación histórica al Derecho eclesiástico del Estado en España", en *Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*, núm 1, dic-2001, págs. 189-216.

⁵⁰⁷ El RD 1888/1984, de 26 de septiembre, crea en las Facultades de Derecho el Área de conocimiento *Derecho eclesiástico del Estado*, en la que se integra el profesorado de Derecho canónico.

⁵⁰⁸ MOLINA, A., y OLMOS, E., *Legislacion eclesiástica*, Civitas, Madrid, 1987. Sobre el Derecho eclesiástico postconstitucional, vid. PRIETO SANCHÍS, L., "El Derecho eclesiástico de la década constitucional", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 66, octubre-diciembre, 1989, págs. 93-126.

Eran muy pocos quienes estudiaban esa relación como una relación entre ordenamientos y abogaban por la introducción de una perspectiva estrictamente eclesiasticista: MALDONADO⁵⁰⁹, BERNARDEZ CANTÓN⁵¹⁰ y LOMBARDÍA⁵¹¹. Precisamente este último fue el impulsor del primer “germen de un manual de Derecho eclesiástico del Estado”⁵¹², que fue elaborado con la participación de varios catedráticos de Derecho canónico entonces en activo⁵¹³, lo que ciertamente reducía las posibilidades de una sistematización que no fuera exclusivamente formal.

Y las mismas preocupaciones se desarrollaron en las generaciones siguientes. En ese sentido también puede calificarse como pionero a Victor REINA, que promovió algunas de las primeras reuniones científicas que con esa orientación se celebraron en España.

A esa misma perspectiva obedecían las valiosas aportaciones de PÉREZ LLANTADA⁵¹⁴ y SUÁREZ PERTIERRA⁵¹⁵ en las primeras monografías sobre el derecho de libertad religiosa en la Ley de 1967. La primera aún no logra el abandono total de la perspectiva del Derecho público eclesiástico, pero la segunda adopta ya una visión

⁵⁰⁹ *Curso de Derecho canónico para juristas civiles*, Madrid, 1967, págs. 151-197.

⁵¹⁰ “Prólogo” a su *Legislación eclesiástica del Estado: 1938-1964*, Tecnos, Madrid, 1965; “Problemas generales del Derecho eclesiástico del Estado”, en *El fenómeno religioso en España. Aspectos jurídico-políticos*, Madrid, 1972.

⁵¹¹ “El concepto actual del Derecho eclesiástico y su marco constitucional”, en *Anuario de Derecho eclesiástico del Estado*, vol. I, 1985, págs. 623-675; IBÁN, C. I., “Pedro Lombardía y el Derecho eclesiástico preconstitucional”, en *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado...*, cit., págs. 97-132; MOTILLA DE LA CALLE, A., “La fundamentación del Derecho eclesiástico en el pensamiento de Pedro Lombardía”, en *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria de Pedro Lombardía*, Madrid, 1989, págs. 173 y sigs.

⁵¹² Así es calificado por los autores en la “Presentación” (2ª ed., pág. 20). Se trata del volumen titulado *Derecho eclesiástico del Estado español*, EUNSA, Pamplona, 1980. En la 2ª edición, de 1983, se aprecia una evidente mejora desde el punto de vista de la congruencia entre las distintas aportaciones y, en definitiva, del sistema (no solo desde el punto de vista formal sino también desde el punto de vista del contenido y de la coherencia con unos mismos principios informadores), aunque la diversidad de perspectiva de los diferentes colaboradores no haya desaparecido totalmente.

⁵¹³ Junto a LOMBARDÍA, colaboran en la obra GONZÁLEZ DEL VALLE, LÓPEZ ALARCÓN, NAVARRO VALLS y VILADRICH.

⁵¹⁴ *Libertad religiosa en España y en el Vaticano II*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974.

⁵¹⁵ *Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español*, Eset, Vitoria, 1978.

completamente encuadrable en el concepto moderno del Derecho eclesiástico como Derecho estatal, dejando traslucir un gran rigor técnico-jurídico.

No faltaron, pues, partidarios de la introducción en España de una asignatura similar al Derecho eclesiástico italiano, ni colecciones legislativas (BERNÁRDEZ CANTÓN⁵¹⁶ o MALDONADO⁵¹⁷) o jurisprudenciales (PORTERO SÁNCHEZ⁵¹⁸) que respondieran a esta perspectiva.

En los últimos quince años, seguramente como consecuencia de la creación del Área de Derecho eclesiástico del Estado en las Facultades de Derecho, y, sobre todo, a raíz de la tipificación del Derecho eclesiástico del Estado como asignatura troncal obligatoria en los Planes de estudio de la Licenciatura de Derecho⁵¹⁹, reemplazando al Derecho canónico, se han multiplicado los manuales publicados. Elaborados en colaboración de varios autores en unos casos, o escritos por un sólo autor en otros, dejan traslucir grados de sistematización diversos y obedecen a perspectivas o concepciones del Derecho eclesiástico del Estado diferentes.

No es fácil describir, siquiera sea a grandes rasgos, las diferentes corrientes doctrinales referidas a la concepción del Derecho eclesiástico en España, pero creo necesario intentarlo, aún conociendo los riesgos que esa tarea entraña. Para ello, utilizaré tres criterios distintos pero tan íntimamente interrelacionados que no son separables; como dirían los escolásticos, entre ellos es posible la *distintio rationis*, pero no la *distintio in re*:

- 1) principios que figuran a la cabecera del sistema,
- 2) objeto de la disciplina, y
- 3) fuentes.

Bien entendido que, en todo caso, el primero condiciona al segundo. A estos tres habría que añadir un cuarto criterio: el referido al método de investigación, y no a los planteamientos meramente teóricos, sino al método de hecho practicado.

⁵¹⁶ *Legislación eclesiástica del Estado*, Madrid, 1965.

⁵¹⁷ En *Curso de Derecho canónico...*, cit., titula así la breve colección de disposiciones que recoge en su apéndice, págs. 479 y sigs.

⁵¹⁸ *Jurisprudencia estatal en materia eclesiástica*, Montecorvo, Madrid, 1968.

⁵¹⁹ RD 1424/1990, de 26 de octubre.

3. 1. Primeros principios del sistema.

Prácticamente todos los autores de manuales o tratados dedican un capítulo a hablar de esos primeros principios, que algunos denominan informadores, sin plantearse en muchos casos, al menos explícitamente, cuál es la función que cumplen en la formación del sistema.

Si adoptamos como criterio diferenciador el posicionamiento sobre los primeros principios del sistema, podemos simplificar y reducir la división a dos grandes grupos: los liderados por los profesores VILADRICH y LLAMAZARES (que, entiendo, son quienes con más detenimiento estudian estos principios y las funciones que cumplen). En torno a las posiciones del primero se aglutinan, con ligeras diferencias de matiz, los profesores de lo que se ha dado en llamar Escuela de Navarra y algunos otros, como PRIETO SANCHÍS, aunque en su caso las diferencias son más acusadas. La posición de LLAMAZARES es compartida por SUÁREZ PERTIERRA, CASTRO JOVER, CUBILLAS RECIO o FERNÁNDEZ CORONADO, entre otros.

Hay que comenzar señalando una diferencia importante: no es el mismo el número de principios que uno y otro colocan a la cabecera del sistema.

Para VILADRICH esos principios se reducen a cuatro: libertad religiosa, laicidad del Estado, igualdad religiosa ante la ley y cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas⁵²⁰. Con ligeras variaciones en cuanto al número, aunque no siempre coincidiendo con la explicación de su contenido o de las relaciones entre ellos, esta es la línea seguida por la mayor parte de la doctrina⁵²¹. PRIETO SANCHÍS añade el principio del pluralismo religioso como garantía de la protección de las minorías⁵²², y GONZÁLEZ DEL VALLE el principio de la tolerancia⁵²³ como protección de los supuestos de objeción de conciencia.

⁵²⁰ *Derecho eclesiástico del Estado español...*, cit., pág. 190.

⁵²¹ A ella se remite, haciéndola suya sin más, SOUTO PAZ, J.A., *Derecho eclesiástico del Estado. El Derecho de la libertad de ideas y creencias*, Marcial Pons, Madrid, 1992 (3ª ed. 1995) págs. 81-94.

⁵²² IBÁN, C.I.; PRIETO SANCHÍS, L., *Lecciones de Derecho eclesiástico*, 2ª edición, págs. 117 y sigs.

⁵²³ *Derecho eclesiástico español*, 2ª edición, Madrid, 1991, págs. 172-174.

En congruencia con la ampliación que hace del objeto del Derecho eclesiástico, LLAMAZARES añade algunos otros principios: el del pluralismo, no sólo religioso sino también ideológico, a diferencia de PRIETO SANCHÍS; el de la tolerancia, entendida no como tolerancia vertical o relación entre poder y súbdito, como hace GONZÁLEZ DEL VALLE, sino como tolerancia horizontal o norma de convivencia (tal y como lo entiende la doctrina alemana⁵²⁴), y como actitud que debe imponerse a las mayorías frente a las minorías constituyendo, al lado del pluralismo, la otra cara de la misma moneda; el de participación, como principio básico para explicar el de cooperación del Estado con las confesiones⁵²⁵; y, por último, el del personalismo. Por lo demás, sustituye el principio de libertad religiosa por el de libertad de conciencia, y matiza el principio de igualdad, que se convierte en igualdad en la libertad⁵²⁶.

Pero incluso en la concepción de los principios comunes a uno y otro grupo existen diferencias. La profesora CASTRO JOVER⁵²⁷ ha hecho un estudio muy clarificador de las distintas posiciones doctrinales sobre el contenido semántico de los principios comunes aceptados por todos.

La posición doctrinal de VERA URBANO⁵²⁸, con claras resonancias de los planteamientos del Derecho público eclesiástico no siempre debidamente actualizado, es difícilmente sostenible en el

⁵²⁴ Vid. HECKEL, M., "Die Religionsrechtliche Parität", en *Handbuch ...*, cit., 1er Bd.I, 2e Aufl., págs. 442 y sigs.; SCHEUNER, U., "Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen in Grundgestz. Zur Entwicklung des Staatskirchenrechts", ibidem, 1er Bd., 1e Aufl., págs. 64 y sigs.

⁵²⁵ Según LLAMAZARES ("Derecho de la libertad de conciencia: la construcción de un sistema", en *Derechos y Libertades. Escritos Jurídicos*, núm. 1, diciembre 2001, pág. 199), la participación se configura en la Constitución "como el objetivo al que se dirige el mandato de cooperación. Se ordena la cooperación para que la libertad y la igualdad sean reales y efectivas (fin próximo) pero con otro objetivo último: 'facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social' (art. 9.2), tanto en el proceso de producción (participación activa) de bienes (políticos, económicos, sociales y culturales), como en su disfrute (participación pasiva)".

⁵²⁶ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho de la libertad de conciencia (I). Libertad de conciencia y laicidad*, Civitas, Madrid, 1997, págs. 222 y sigs, con nueva reformulación en la 2ª ed. revisada, págs. 273 y sigs.

⁵²⁷ "Le basi del Derecho eclesiástico del Estado. Un'analisi dei manuali", en *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, núm. 1, 1993, págs. 73-103.

⁵²⁸ *Derecho eclesiástico (I). Cuestiones fundamentales de Derecho canónico, relaciones Estado-Iglesias, y derecho eclesiástico del Estado*, Madrid, 1990.

marco constitucional ya que, siguiendo la doctrina de la Iglesia católica en el Concilio Vaticano II, entiende perfectamente compatibles la no confesionalidad (rechaza el uso de expresiones tales como “laicidad” e incluso “neutralidad” para describir y calificar la actitud debida del Estado por considerarlas sospechosas) y la confesionalidad histórico-sociológica. Es este un punto de partida que lastra ya de raíz su concepción de la libertad religiosa y, sobre todo, de la igualdad, justificando la posición privilegiada de la Iglesia católica, y entendiendo la cooperación del Estado con esa Iglesia como consecuencia obligada de lo que CASTRO JOVER ha denominado concepción “panreligiosa” del Estado.

Dejando a un lado esta posición, CASTRO JOVER señala otras dos: 1) la defendida por los seguidores más o menos fieles de las tesis promovidas por lo que se ha denominado la Escuela de Navarra, que toman como punto de partida la seriación de principios y el contenido semántico que diera a esos principios, ya en su versión original, el profesor VILADRICH, como ya dije con muy ligeras diferencias de matiz en la mayor parte de los casos, y con más acusadas diferencias en el caso de PRIETO SANCHÍS; y 2) la representada por LLAMAZARES FERNÁNDEZ, SUÁREZ PERTIERRA, CUBILLAS RECIO, FERNÁNDEZ-CORONADO, y la misma CASTRO JOVER.

Aparte de la diferencia ya señalada en cuanto al número de los primeros principios formulados por uno y otro grupo, podrían resumirse así las diferencias fundamentales entre ambos:

a. Seguramente como consecuencia de no formular entre los principios de un modo expreso el de personalización, que sí está presente en la otra orientación doctrinal, en la concepción de VILADRICH quedan reminiscencias de institucionalización; algo que se acusa especialmente en algunos autores del grupo (IBÁN⁵²⁹ o GONZÁLEZ DEL VALLE⁵³⁰).

b. En armonía con su opción restrictiva del objeto del Derecho eclesialístico, a la cabecera del sistema los primeros

⁵²⁹ En *Derecho eclesialístico*, McGraw-Hill, Madrid, 1997, que firman también L. PRIETO SANCHÍS y A. MOTILLA, se afirma que “parece concebirse que la única manifestación de religiosidad relevante para el ordenamiento es la que adopte la forma de confesión; al menos tal es la impresión que se desprende de la lectura del artículo 16 [párr. 3 CE]” (pág. 79).

⁵³⁰ Tal es claramente la perspectiva que adopta a lo largo de toda la obra en *Derecho eclesialístico español*, cit.

colocan el principio de libertad religiosa, y los segundos el de libertad de conciencia, que incluye la religiosa y la no religiosa. Por cierto que VILADRICH hace una afirmación que de entenderse literalmente convertiría a este principio en único, ya que, afirma, de él derivan todos los demás⁵³¹.

c. Los primeros tienen una concepción jerarquizada de la relación entre libertad religiosa e igualdad, prevaleciendo la primera sobre la segunda⁵³², en tanto que los segundos entienden esa relación como una relación de inseparabilidad, ya que no es posible la una sin la otra, de manera que prefieren hablar de igualdad en la libertad, o, lo que es lo mismo, de igualdad en la titularidad y en el ejercicio de la libertad⁵³³.

d. Según los primeros el fenómeno religioso merece una valoración positiva por parte del Estado⁵³⁴, en tanto que los segundos entienden que esa valoración estaría en contradicción con la neutralidad del Estado laico y con su exigible separación o no identificación con ninguna opción religiosa o ideológica de la sociedad. La concepción sustentada por VILADRICH, según los partidarios de la segunda corriente doctrinal, deriva en una pluriconfesionalidad, con desprecio del principio de igualdad entre quienes tienen creencias religiosas y quienes no las tienen: los primeros son para el Estado mejores ciudadanos que los segundos⁵³⁵.

e. Según el grupo de VILADRICH, desde el punto de vista de su contenido y del Derecho favorable que contienen, los acuerdos con la Iglesia católica deben funcionar como

⁵³¹ *Derecho eclesiástico del Estado español*, cit., pág. 193.

⁵³² *Ibidem*, pág. 230.

⁵³³ LLAMAZARES, D., *Derecho de la libertad de conciencia (I)*..., cit., 2ª ed., pág. 301; SUÁREZ PERTIERRA, G., "Igualdad ante la Ley", en ALZAGA VILLAAMIL, O., *Comentario sistemático a la Constitución española de 1978*, Ediciones del Foro, Madrid, 1978, pág. 283 y sigs.

⁵³⁴ VILADRICH, P.J., *Derecho eclesiástico del Estado español*, cit., donde se afirma que "la laicidad de nuestro Estado implica una valoración positiva del factor religioso en el contexto general del bien común. Significa esto que el Estado comprende que la presencia y el potenciamiento de los valores religiosos de los ciudadanos y de las comunidades son altamente beneficiosos para el bien común de la sociedad española" (pág. 222). En la misma idea insiste, ahora junto a J. FERRER, diez años más tarde, en la 3ª ed. de 1993 (págs.200-201).

⁵³⁵ LLAMAZARES, D., *Derecho eclesiástico del Estado. Derecho de la libertad de conciencia*, 2ª ed. rev., pág. 71.

paradigma de los acuerdos con otras confesiones⁵³⁶. Mientras, LLAMAZARES defiende la tesis justamente contraria: de ser paradigma unos de otros, los acuerdos con las confesiones distintas de la católica deben serlo de los acuerdos con ésta, puesto que aquellos son menos sospechosos de contener Derecho favorable no debidamente justificado y, por tanto, será menor el riesgo de colisión con el texto constitucional⁵³⁷.

3. 2. Objeto.

Tampoco desde la perspectiva del objeto del Derecho eclesiástico del Estado encontramos unanimidad en la doctrina. Sí la hay en cuanto a la unidad de fuente normativa: el Estado, ya sea fuente directa o indirecta.

Ahora bien, fuera de este acuerdo, hay quienes defienden que el carácter religioso de la materia regulada es lo decisivo. Y aún aquí es posible distinguir dos grupos: quienes entienden que el objeto y núcleo esencial del Derecho eclesiástico del Estado lo constituye el derecho fundamental de libertad religiosa (MARTÍNEZ BLANCO⁵³⁸ y GOTI⁵³⁹, entre otros), y quienes entienden que lo que condiciona la existencia del Derecho eclesiástico del Estado es la existencia de Iglesias y confesiones religiosas y, por tanto, conciben ese Derecho como el Derecho estatal sobre las confesiones religiosas (IBÁN⁵⁴⁰ y GONZÁLEZ DEL VALLE⁵⁴¹).

Entendiendo que ese objeto lo constituye el fenómeno religioso en general⁵⁴² (libertad religiosa e Iglesias y confesiones), MARTÍNEZ

⁵³⁶ *Derecho eclesiástico del Estado español*, cit., págs. 235, y 3ª ed. págs. 208-209.

⁵³⁷ *Derecho de la libertad de conciencia (I)*..., cit., 2ª ed. rev., pág. 357.

⁵³⁸ *Derecho eclesiástico del Estado*. Tecnos, Madrid, 1994, pág. 49.

⁵³⁹ *Sistema de Derecho eclesiástico del Estado. Parte General*, Valladolid, 1991, pág. 80.

⁵⁴⁰ IBÁN, C.I.; PRIETO, L.; MOTILLA A., *Derecho eclesiástico*, Madrid, 1997, pág. 75. donde rotundamente se afirma: "el sujeto del Derecho eclesiástico no es el individuo, sino las confesiones".

⁵⁴¹ *Derecho eclesiástico español*, 3ª ed., Oviedo, 1995, pág. 71.

⁵⁴² "El objeto del Derecho eclesiástico", en *Anuario de Derecho eclesiástico del Estado*, XI, 1995, págs. 225-248.

TORRÓN parece dar un paso más ampliando el contenido del Derecho Eclesiástico del Estado: considera objeto del Derecho eclesiástico la libertad individual de convicciones tanto religiosas como no religiosas⁵⁴³, si bien estas últimas sólo en la medida en que se asemejen a aquellas por su intensidad, al afirmar que “el objeto del Derecho eclesiástico se centra en la ordenación jurídica de aquellas relaciones humanas tipificadas por la presencia del elemento religioso, entendiendo por tal la incidencia derivada de conductas religiosas, o bien de convicciones no religiosas que posean una intensidad axiológica equiparable”⁵⁴⁴. Quedan fuera, por tanto, sólo las ideas y opiniones que no alcancen esa intensidad. Sin embargo, considera objeto del Derecho eclesiástico sólo a los grupos religiosos, excluyendo explícitamente de ese objeto a los grupos no religiosos⁵⁴⁵ en lo que parece, a mi juicio, una solución un tanto artificiosa difícilmente armonizable con el argumento anterior.

Por una concepción más amplia aún se inclinan LLAMAZARES⁵⁴⁶ y, más recientemente, SOUTO PAZ. Este último tipifica como objeto del Derecho eclesiástico del Estado la regulación del derecho de libertad de ideas y creencias (libertad de pensamiento)⁵⁴⁷. Para SOUTO, entiendo, el objeto material es lo religioso jurídico-civilmente relevante, pero inserto en lo ideológico, de lo que es inseparable y de lo que no se diferencia desde la perspectiva jurídica de la libertad de

⁵⁴³ Ibidem, pág. 241.

⁵⁴⁴ Ibidem, pág. 244.

⁵⁴⁵ Ibidem, pág. 246.

⁵⁴⁶ *Derecho eclesiástico del Estado. Derecho de la libertad de conciencia*, Servicio de publicaciones de la Facultad de Derecho-UCM, 1ª ed., Madrid, 1989 y 2ª ed. revisada, Madrid, 1991; *Derecho de la libertad de conciencia*, Vol I, *Libertad de conciencia y laicidad*, Civitas, Madrid, 1997 (y 2ª ed. rev. 2002); y Vol. II, *Libertad de conciencia, identidad personal y derecho de asociación*, 1999.

⁵⁴⁷ Su posición no parecía clara en *Derecho eclesiástico del Estado. El Derecho de la libertad de ideas y creencias*, 1ª ed., Marcial Pons, Madrid, 1992 (3ª ed., 1995), pero parece completamente decantado por la determinación del derecho de libertad de creencias, sean o no religiosas, en su obra *Comunidad política y libertad de creencias. Introducción a las libertades públicas en el Derecho comparado*, Marcial Pons, Madrid, 1999 (págs. 28-29), en la que incluye el estudio de los derechos de libertad de conciencia, educación, expresión y asociación como expansión de ese derecho central, dedicando un capítulo a cada uno de ellos.

pensamiento tal y como la concibe el Tribunal Constitucional en su Sentencia 19/1985⁵⁴⁸.

LLAMAZARES, por su parte, amplía el objeto de la disciplina hasta hacerlo coincidir con la libertad de conciencia. Para él, está claro que sólo interesan al Derecho eclesiástico los sectores de la libertad ideológica o religiosa que tienen que ver, directa o indirectamente, con la conciencia y con la libertad de conciencia. De manera que esta última es su objeto formal, en tanto que las libertades ideológica y religiosa son su objeto material. Y por conciencia entiende LLAMAZARES la percepción por el sujeto de sí mismo como radical libertad, diferente de los otros y de todo lo demás y, consiguientemente, su percepción de las relaciones con lo que le rodea⁵⁴⁹. El punto de referencia último de la libertad de conciencia así entendida es el sujeto como receptor, como titular del derecho a la libre formación de la conciencia, que se convierte así en “foco de interés primario y original” del Derecho eclesiástico del Estado⁵⁵⁰. Ello, entiende este autor, hace preferible esta perspectiva a la de la libertad de pensamiento, desde la cual el acento se sitúa más bien en el plano del sujeto como emisor, quedando el derecho individual a la libre formación de la conciencia fuera del sistema⁵⁵¹.

Esta opción ha sido, en ocasiones, descalificada, acusándose a quienes participamos de ella de “voracidad temática”⁵⁵². Entienden quienes hacen tal acusación que si la libertad de conciencia tal y como es definida por el profesor LLAMAZARES se traduce en el derecho de toda persona a formar libremente sus propias convicciones, creencias, ideas u opiniones, a expresarlas libremente y a comportarse de acuerdo con ellas, el eclesiasticista deberá ocuparse en realidad de

⁵⁴⁸ STC 19/1985, de 13 de febrero, que distingue entre libertad de pensamiento y libertad de conciencia como dos modalidades de un único derecho: el consagrado en el artículo 16.1 CE (F.J. 2).

⁵⁴⁹ *Derecho de la libertad de conciencia (I)*, cit., 2ª ed., pág. 17: “la conciencia es la capacidad o facultad para percibir (o la percepción misma) la propia esencia como persona y como radical libertad, para sentirse uno mismo (vivencia de la propia identidad); para percibirse como distinto de “lo otro” y de “los otros”, como sujeto único al que han de referirse todos los cambios, transformaciones y acciones (lo que hace y lo que le pasa o acontece), dando así unidad a la propia historia” (pág. 17).

⁵⁵⁰ LLAMAZARES, D., “Derecho de la libertad de conciencia: la construcción del sistema”, cit., págs. 288-289, y nota 48.

⁵⁵¹ *Ibidem.*, pág. 288.

⁵⁵² MARTÍNEZ TORRÓN, J., *Religión, Derecho...*, cit., pág. 57.

cuestiones jurídicas de la más diversa índole, viéndose obligado a hacer incursiones en otras ramas del Derecho (Constitucional, Administrativo, Penal...).

Sin embargo, hay que aplicar aquí la distinción aristotélica, luego utilizada por la Escolástica, entre objeto formal y objeto material de una ciencia. Como es sabido, para la Escolástica el elemento determinante de la distinción entre unas ciencias y otras, o, lo que es lo mismo, el elemento al que había que acudir para demostrar que una ciencia era autónoma y distinta de las demás era no tanto su objeto material, sino su objeto formal.

Ciertamente, la libertad ideológica, de la que forma parte la libertad religiosa tal como se deduce de la relación secuencial establecida en el artículo 16.3 CE, constituye el objeto material del Derecho eclesiástico del Estado. Pero el elemento determinante y definidor de esta ciencia, esto es, su objeto formal, es la libertad de conciencia⁵⁵³. Por eso, el punto de vista desde el que el Derecho eclesiástico debe afrontar el estudio de la libertad ideológica o de la libertad religiosa es el de la libertad de conciencia. De ese modo, es la propia libertad de conciencia la que determina dónde se sitúan las fronteras de la ciencia eclesiasticista. Lo que importa al Derecho Eclesiástico del Estado es sólo la protección jurídica especial que reciban determinadas creencias e ideas en virtud de su cercanía al núcleo duro de la conciencia y a la autopercepción de la propia identidad, según la distinción realizada por el Tribunal Constitucional en sentencia de 27 de marzo de 1985 entre convicciones y creencias y meras opiniones y el distinto grado de protección que unas y otras merecen. El Derecho eclesiástico del Estado es, en definitiva, el Derecho especial de la libertad de conciencia.

Así, según LLAMAZARES, para el Derecho eclesiástico del Estado no es trascendente la distinción entre creencias o convicciones religiosas y no religiosas, porque unas y otras vinculan del mismo modo a la persona, llegando a formar parte de su propia identidad, y eso es lo que las hace merecedoras, a ellas, a las libertades con ellas relacionadas y, en definitiva, a las personas que ejercemos esas libertades, de la especial atención y protección que el Derecho les dispensa. En un Estado laico, pluralista y cuyo ordenamiento jurídico obedece a los presupuestos del personalismo, no es el carácter

⁵⁵³ Para un análisis más detenido de las razones que justifican esta opción, vid. LLAMAZARES, D., "Derecho eclesiástico...", cit., págs. 286-290.

religioso o no religioso de las convicciones y creencias en relación con las cuales se ejerce la libertad lo que determina y exige del Derecho esa especial atención y esa protección reforzada, sino su directa relación con la identidad de cada uno de nosotros y, en definitiva, con la dignidad de la persona. La libertad de conciencia, en este sentido, es un concepto secularizado, desprovisto de connotaciones estrictamente religiosas. Porque, desde su perspectiva, nada existe que califique a las creencias religiosas frente a las convicciones, creencias o ideas no religiosas. En consecuencia, la restricción del objeto del Derecho eclesiástico del Estado a la libertad religiosa supone una injustificada amputación del objeto de esta ciencia⁵⁵⁴.

3. 3. Fuentes

Dos son los problemas a los que aquí es preciso dar respuesta:

1. ordenación jerárquica de las fuentes, y
2. concepción de los acuerdos del Estado con la Iglesia católica y con las demás confesiones.

Al igual que en relación con la comprensión del contenido semántico de los primeros principios, CASTRO JOVER⁵⁵⁵ señala tres orientaciones distintas en la doctrina española.

Primera.- La respuesta de VERA URBANO a la primera de las preguntas formuladas se antoja un tanto simplista. El orden sería el siguiente: 1) Constitución, 2) Acuerdos con la Iglesia católica y 3), en último lugar, acuerdos con las demás confesiones. Ninguna alusión a la relación de unos y otros acuerdos con el resto de las leyes, en especial las materialmente orgánicas. Ninguna referencia a los principios de competencia o especialidad. Y lo que es más preocupante: a pesar de admitir formalmente la superioridad de la Constitución, a la hora de estudiar la regulación de temas concretos (enseñanza o asistencia religiosa) es como si no existiera, ya que no se hace a ella alusión alguna.

⁵⁵⁴ A la concepción de LLAMAZARES responden en líneas generales los criterios de sistematización de la colección legislativa de CONTRERAS, J.M., *Leyes eclesiásticas del Estado*, Aranzadi, 1ª ed., Pamplona, 1994 y, más recientemente, la del propio LLAMAZARES, *Derecho Eclesiástico del Estado*, Ariel, Madrid, 2000, con reediciones actualizadas en 2001 y 2002.

⁵⁵⁵ "Le basi del Derecho eclesiástico del Estado..." cit.

La respuesta a la segunda pregunta, sobre todo en la medida en que pudiera condicionar la superioridad de los acuerdos con la Iglesia católica sobre los acuerdos con otras confesiones (celebrados al amparo del artículo 7.1 LOLR), se resuelve del modo más expeditivo: los primeros son acuerdos de carácter internacional, los segundos no; es más, para que queden claras las diferencias se propone que no sean aprobados como leyes.

Segunda.- La respuesta dada sobre la ordenación jerárquica de las fuentes por los autores agrupados en torno a la segunda orientación es, sin duda, más concienzuda, más elaborada desde el punto de vista técnico-jurídico y dentro no sólo de la aceptación formal de la superioridad de la Constitución como norma y fuente suprema del ordenamiento, sino también de su consecuente utilización como tal en la discusión y solución dada a esos problemas. Sin embargo, tampoco se echa mano aquí del principio de la competencia para dar respuesta al problema de la relación entre los acuerdos con la Iglesia católica y la LOLR y, desde luego, no se plantea ese problema en relación con otras leyes orgánicas en general, caso de una hipotética colisión.

Según la mayoría de los seguidores de esta corriente doctrinal, después de la Constitución se sitúan los acuerdos con la Iglesia católica, que regulan las relaciones del Estado con ella, eso sí, dentro del marco de la Constitución. Paralelamente a ellos y en un mismo plano se sitúa la LOLR, que no afecta a la Iglesia católica —opinión que no parece compartir LOMBARDÍA⁵⁵⁶, impulsor de esta corriente—, sino únicamente al resto de las confesiones, entre las que todavía habría que distinguir dos regímenes distintos según que, en el marco de esa Ley y a su amparo, tengan firmado acuerdo de cooperación con el Estado o no.

Siguiendo la opinión más probable de LOMBARDÍA, y aun compartiendo en lo demás la opinión que acabamos de describir, no faltan quienes afirman que una cosa es que teóricamente a la Iglesia católica le afecte la LOLR y otra cosa bien distinta es que de hecho se le aplique (IBÁN Y PRIETO SANCHÍS⁵⁵⁷).

En cuanto a la naturaleza de los acuerdos, la respuesta respecto de los acuerdos con la Iglesia católica, sobre la base de la personalidad jurídica internacional de la Santa Sede, es inequívoca: se trata de acuerdos de carácter internacional cuya posición en la relación y

⁵⁵⁶ *Derecho eclesiástico del Estado español*, cit., 2ª ed., págs. 162-163.

⁵⁵⁷ *Lecciones de Derecho Eclesiástico*, cit., págs. 62-63.

ordenación de fuentes responde a las normas que se aplican al resto de los tratados internacionales.

Bien distinta, por lo problemática, es la respuesta dada sobre los acuerdos con las demás confesiones. Porque aquí nos encontramos con dos respuestas diferentes:

Para unos estos acuerdos se sitúan a medio camino entre el Derecho internacional y el Derecho interno, en lo que ellos llaman Derecho público externo, y, en tanto que aprobados como leyes, tienen naturaleza de leyes paccionadas (LOMBARDÍA⁵⁵⁸, MOTILLA⁵⁵⁹). Se trata, en este sentido, de auténticos acuerdos que, en cuanto tales, vinculan *erga omnes*, con una eficacia vinculante desde el punto de vista interno similar a la de los acuerdos con la Santa Sede y que, por tanto, tampoco pueden ser modificados unilateralmente por el Estado.

Otros, los consideran Derecho público interno o externo, comparten esta última afirmación, dado que para ellos lo que prima en los acuerdos no es su carácter de leyes sino su carácter bilateral, con lo que se habrán de regir por el principio *pacta sunt servanda*, sin que puedan modificarse si no es por acuerdo de ambas partes, como lo demuestra el hecho de que hayan sido aprobados por el procedimiento de lectura única (SOUTO⁵⁶⁰) o bien, como mucho, se consideran leyes reforzadas que en ningún caso admiten enmiendas parciales (GARCÍA HERVÁS⁵⁶¹), con lo que el Parlamento es soberano para aprobarlos o rechazarlos, pero nunca para modificarlos unilateralmente.

Tercera.- La tercera orientación está representada por LLAMAZARES⁵⁶², SERRANO POSTIGO⁵⁶³ o FERNÁNDEZ-CORONADO⁵⁶⁴.

⁵⁵⁸ “Los acuerdos entre el Estado español y las confesiones religiosas en el nuevo Derecho eclesiástico español”, en *Nuove prospettive per la legislazione ecclesiastica. Atti del II Convegno nazionale di Diritto ecclesiastico*, Milano, 1980, págs. 428 y sigs.

⁵⁵⁹ *Los acuerdos entre el Estado y las confesiones religiosas en el Derecho español*, Bosch, Barcelona, 1985, págs. 331 y sigs.

⁵⁶⁰ *Derecho eclesiástico del Estado...*, cit., 2ª ed., págs. 79 y sigs..

⁵⁶¹ “Fuentes del Derecho eclesiástico español. II” en *Manual de Derecho eclesiástico del Estado*, coord. GARCÍA HERVÁS, Colex, Madrid, 1997, págs. 120-121.

⁵⁶² *Derecho de la libertad de conciencia (I)*, 1ª ed., págs. 282-285 (2ª ed., págs. 341-344); también en el “Prólogo” a FERNÁNDEZ-CORONADO, A., *Estado y confesiones religiosas: un nuevo modelo de relación*, Civitas, Madrid, 1995, págs. 17-18, reiterando una posición que ya había mantenido con anterioridad a la firma de los acuerdos con confesiones distintas de la católica en su obra *Derecho*

Con respecto a la ordenación de fuentes para determinar la relación de prevalencia de unas sobre otras LLAMAZARES y SERRANO POSTIGO utilizan no sólo el principio de jerarquía sino también el de competencia y el de especialidad. En el orden jerárquico está claro que la cima del ordenamiento le corresponde a la Constitución, pero la relación de prevalencia entre las leyes orgánicas y los acuerdos, y de unas y otros con las leyes ordinarias, sólo pueden encontrar una satisfactoria respuesta recurriendo a los principios de competencia y de especialidad.

En virtud del principio de competencia, las leyes material y formalmente orgánicas prevalecen sobre cualquier otra norma del ordenamiento, incluidos los acuerdos de carácter internacional cuando inciden sobre el desarrollo de los derechos fundamentales, cuya regulación está reservada por el artículo 81 de la Constitución con carácter exclusivo y excluyente a ese tipo de leyes, ya que forman parte del bloque de constitucionalidad producto de la “prolongación en el tiempo del poder constituyente”.

Consecuentemente, caso de colisión, la LOLR prevalece sobre los acuerdos, incluidos los acuerdos con la Santa Sede. Es más, la LOLR, en cuanto desarrolla este derecho fundamental, afecta a todos los ciudadanos, y no sólo a las confesiones no católicas y sus miembros, sino también a la católica. La tesis mantenida por MARTÍNEZ TORRÓN⁵⁶⁵ y COMBALÍA SOLÍS⁵⁶⁶, es sustancialmente idéntica en relación con los tres o cuatro primeros artículos de la LOLR que, según ellos, son materialmente orgánicos, por lo que no se puede decir que la Ley no sea aplicable también a la Iglesia católica.

Por lo que se refiere al problema de la naturaleza jurídica de los acuerdos, LLAMAZARES reconoce el carácter internacional de los acuerdos con la Santa Sede aunque sólo con efectos internos, ya que son incorporados al ordenamiento jurídico español en cuanto tales, pero, si he entendido bien, sin consecuencias jurídicas en el plano del

eclesiástico del Estado, tanto en su 1ª edición (Madrid, 1989, págs. 199-302) como en la 2ª (Madrid, 1991, págs. 216-225).

⁵⁶³ “Los acuerdos del Estado español con las confesiones no católicas”, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. IV, 1988.

⁵⁶⁴ *Estado y confesiones religiosas. Un nuevo modelo de relación*, Civitas, Madrid, 1995, págs. 127-133.

⁵⁶⁵ “Jerarquía y antinomias del nuevo Derecho eclesiástico español”, en *Anuario de Derecho eclesiástico del Estado*, vol III, 1987, págs. 119 y sigs.

⁵⁶⁶ “Fuentes del Derecho eclesiástico español. I”, en *Manual...*, cit., págs. 95-96.

Derecho internacional, ya que una de las partes, la Iglesia católica, no reconoce ninguna jurisdicción internacional superior que pueda salir garante del acuerdo y ante la que se pueda recurrir. Parece que, según el pensamiento de LLAMAZARES, estaríamos ante una autentica ficción jurídica, sin justificación o razón suficiente. Así, como propuesta de futuro para el supuesto de que los actuales acuerdos hubieran de ser sustituidos por otros nuevos, lo más razonable sería utilizar el modelo y el cauce del artículo 7.1 de la LOLR, con lo que se evitaría cualquier atisbo de desigualdad y discriminación positiva. Añade LLAMAZARES que ello no supondría desconocer la peculiaridad de la Iglesia católica como argumenta SOUTO⁵⁶⁷, ya que, en último término, que la Iglesia católica tenga o no reconocida personalidad como sujeto internacional nada tiene que ver con el derecho de libertad religiosa de los ciudadanos católicos y su salvaguardia y, desde luego, en nada mejora la protección jurisdiccional de esos derechos ante la hoy desaparecida Comisión Europea de Derechos Humanos o ante el Tribunal de Estrasburgo⁵⁶⁸.

En cuanto a la pregunta sobre la naturaleza jurídica de los acuerdos firmados entre el Estado y las confesiones al amparo del artículo 7.1 de la LOLR, entiende este último grupo⁵⁶⁹ que se configuran como meros acuerdos entre confesiones y Gobierno, en los que éste se compromete únicamente a algo que entra dentro de sus competencias: enviarlo a las Cortes como Proyecto de Ley, de manera que, en principio, vinculan únicamente a las dos partes firmantes y, desde luego, no al resto de los poderes del Estado. Como se dice explícitamente en el artículo 1 de esos acuerdos, los derechos y obligaciones que de ellos surgen derivan de la Ley que los aprueba. En cuanto meros acuerdos no pasan de ser un simple momento procesal en la formación de la voluntad del Estado. Es más, en las disposiciones finales del texto del acuerdo firmado por las confesiones, se faculta al Gobierno para su desarrollo unilateral, y se deja abierta la puerta a futuras modificaciones de la Ley, con la única obligación por parte del Gobierno de comunicárselo a la confesión o confesiones afectadas para que puedan expresar su parecer, pero nada más.

⁵⁶⁷ *Derecho eclesiástico del Estado...*, cit., pág. 78.

⁵⁶⁸ *Derecho de la libertad de conciencia (I)...*, cit., 2ª ed., pág. 343.

⁵⁶⁹ Por todos, LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho eclesiástico del Estado*, 1ª ed., págs. 199-202 y 2ª ed., págs. 212-225; también en *Derecho de la libertad de conciencia (I)...*, cit., 1ª ed., págs. 282-285, y 2ª ed., págs. 341-344.

3. 4. Método.

No se plantea ya en España la vieja polémica sobre la relación entre historia y dogmática. Hay un acuerdo tácito en que el Derecho eclesiástico, en cuanto parte del Derecho general, es en primer lugar estudio del Derecho positivo y, consecuentemente, con más o menos rigor, con más o menos insistencia expresa, se reconoce el papel central que le corresponde al sistema como expresión de la dogmática. Pero, al mismo tiempo, se entiende que la hermenéutica jurídica no puede hacerse sin tener en cuenta los precedentes históricos, tanto próximos como remotos, que nos facilitan descubrir las líneas de fuerza descritas en su formación, así como su conexión con cada realidad sociológica a la que se aplica (su función esencial) y que, incluso, ofrecen sugerencias que nos permiten atisbar el futuro con propuestas *de iure condendo*. En otras palabras, al menos teóricamente, nadie defiende la separabilidad de dogmática e historia. Pero como veremos a continuación, cosa distinta es cómo luego eso se traduce en el plano de los hechos.

En los trabajos monográficos es corriente recurrir al estudio de la historia, y últimamente comienzan a multiplicarse también los trabajos de Derecho extranjero, o incluso de Derecho comparado, a impulsos fundamentalmente de los grupos nucleados en torno a los profesores NAVARRO VALLS, LLAMAZARES y SOUTO.

No puede decirse lo mismo de los manuales. No falta en ellos un capítulo o varios dedicados a estudiar la historia de las relaciones entre Iglesia y Estado, con apuntes sobre la relación entre los respectivos ordenamientos; incluso sobre la formación histórica del Derecho eclesiástico como disciplina autónoma, aunque refiriéndose casi exclusivamente al Derecho italiano.

Pero este interés por la historia desaparece en el estudio de cada uno de los temas concretos, y lo mismo hay que decir respecto del Derecho extranjero y del Derecho comparado; o bien, en todo caso, sólo se hacen esos estudios en relación con algunos temas, los menos, sin que se expliquen los criterios que han llevado a esa opción⁵⁷⁰.

⁵⁷⁰ Vid. por ejemplo, GOTI ORDEÑANA, J., *Sistema de Derecho eclesiástico del Estado. Parte especial*, págs. 64 y sigs. (notas históricas sobre educación); págs. 80-103 (Derecho comparado sobre educación); págs. 180-181 (Derecho comparado sobre financiación estatal de las confesiones); págs. 285 y sigs., y 290 274

Quien muestra más preocupación por los precedentes históricos y por el estudio del Derecho comparado en la construcción del sistema es LLAMAZARES (que es, creo que es justo reconocerlo, quien ha erigido el sistema en herramienta metodológica fundamental). Además, los considera instrumentos imprescindibles para el posterior estudio del Derecho español vigente, tanto *de iure condito* como *de iure condendo*⁵⁷¹. Comparte este último interés por la historia⁵⁷² y por el Derecho comparado⁵⁷³ SOUTO PAZ. NAVARRO VALLS⁵⁷⁴, por su parte, se cuenta así mismo entre quienes han impulsado especialmente los estudios de Derecho comparado. Por último, también MARTÍNEZ BLANCO⁵⁷⁵ ha dedicado especial atención al estudio de los precedentes históricos.

5. Breve reflexión final.

Hasta aquí este breve recorrido por los elementos más señalados de la historia de la ciencia que se ha dado en llamar Derecho eclesiástico del Estado. Una ciencia en permanente evolución que ha alcanzado un cierto grado de definición en los países de nuestro entorno, pero no en España, donde su introducción es todavía reciente. Y así, en nuestro país vive hoy uno de sus momentos más interesantes: en los últimos tiempos se ha avivado notablemente la discusión doctrinal en torno a cuál deba ser el objeto de esta ciencia, como he tratado de poner de manifiesto a lo largo de mi exposición anterior.

Esa discusión, siempre enriquecedora en la medida en que se fundamente en presupuestos científicos y deje del lado confrontaciones puramente personales (algo que no todos consiguen), podría ser el puente que franqueara el salto de la joven ciencia del

y sigs. (sobre historia y Derecho comparado de la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas).

⁵⁷¹ Vid., espec. *Derecho de la libertad de conciencia (I)*..., cit. (1ª y 2ª ed.).

⁵⁷² *Derecho eclesiástico del Estado*..., cit., 3ª ed., 1995, págs. 47-64; del mismo, *Comunidad política y libertad de creencias. Introducción a las libertades públicas en el Derecho comparado*, Marcial Pons, Madrid, 1999, págs. 39-184

⁵⁷³ *Comunidad política y libertad de creencias*..., cit., págs. 185-238, que eleva al método comparatista el método que va a utilizar, págs. 30-34.

⁵⁷⁴ El trabajo más destacado, en colaboración con MARTÍNEZ TORRÓN, es *Las objeciones de conciencia en el Derecho español y comparado*, McGraw-Hill, Madrid 1997.

⁵⁷⁵ *Derecho eclesiástico del Estado*, cit.

Derecho eclesiástico del Estado en España a su madurez.
Permanezcamos, pues, atentos, y aprovechemos el momento.