

LA AUTONOMIA EN LO TEMPORAL

Delimitación de su dimensión institucional y personal

José María González del Valle

INTRODUCCION

Entre los múltiples derechos fundamentales del fiel que el Concilio Vaticano II enuncia, el derecho a la autonomía en lo temporal¹ apenas ha encontrado eco por parte de quienes estudian las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La atención ha quedado polarizada, en este terreno, por el tema de la libertad religiosa, que ha suscitado abundante y rica bibliografía.

La razón de esta preferencia por el tema de la libertad religiosa posiblemente se debe a la mayor facilidad para encuadrarlo dentro

de los usuales esquemas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Hasta el presente, nunca el tema de los derechos fundamentales había constituido un capítulo del Derecho Público Eclesiástico. Sin embargo, el derecho a la libertad religiosa tuvo fácil acogida, sin necesidad de abrir ese nuevo capítulo: bastó sustituir la antigua teoría sobre el régimen de tolerancia por la nueva doctrina conciliar contenida en la Declaración *Dignitatis humanae*. De esta forma el derecho a la libertad religiosa quedó transformado en el tema ya conocido de la posición del Estado respecto a la legislación sobre cuestiones religiosas.

1. Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 43 y 91; *Lumen gentium*, nn. 31-37; *Apostolicam actuositatem*, nn. 7 y 25; *Presbyterorum ordinem*, n. 9. Vid. también de Paulo VI

la *littera enc.* de 5.III.1967, *Populorum progressio*, n. 21; AAS 59 (1967), 267, y *littera apost.* de 15.V.1971, *Octogesima adveniens*, n. 46; AAS 63 (1971), 440.



La explicación que suele darse de este cambio del régimen de tolerancia al régimen de libertad religiosa es bien conocida: en vez de plantearse el tema de la libertad religiosa en términos de derechos *de la verdad* y derechos *del error*, se planteó como el derecho de la persona a seguir los dictámenes de la propia conciencia, aun en el caso de tratarse de una conciencia errónea². Este cambio venía, además, fundamentado —desde una perspectiva sociológica— por el hecho de la masificación de la cultura. La solución dada a la libertad religiosa por León XIII en la encíclica *Libertas* tenía en cuenta el analfabetismo general, la existencia de una *imperita multitudo*³, carente de una mínima cultura religiosa. En tales condiciones se hacía inviable, en la práctica, un planteamiento personalista de la libertad religiosa. Por otro lado, «the freedom of the individual conscience, constitutionally guaranteed, would supply the armature of immunity to the sacred order, which now became, by modern definition, precisely the order of private conscience. And through free political institutions, again constitutionally guaranteed, the moral consensus of the community would be mobilized in favor of justice and freedom in the secular order. This, I take it, has been in essence the political experiment of modernity»⁴.

Este nuevo planteamiento se aparta de aquella institución político-religiosa de la *respu-*

2. Cfr. JOHN COURTNEY MURRAY, *Le problème de la liberté religieuse au Concile*, en "La liberté religieuse exigeance spirituelle et problème politique", París, 1963, pp. 9-112.

3. ASS 20 (1887-1888), 605.

4. JOHN COURTNEY MURRAY, *We hold these truths, Catholic Reflections on the American Proposition*, Nueva York, 1960, p. 206.

blica christiana en la que al Estado correspondía un campo limitado de acción —el *bonum temporale*, en expresión propia del Derecho público eclesiástico— y a la Iglesia una peculiar posición en virtud de la cual —bajo ciertas condiciones— podía intervenir incluso en asuntos temporales.

Este nuevo planteamiento de la dimensión religioso-moral del hombre en el plano político, ha sido calificada por algunos de *secularización*, concepto en el que la *débâcle* de la *respublica christiana* —concepto que perdura aún en los tratados de Derecho público eclesiástico bajo la idea de dos sociedades perfectas con un mismo fin y distintos campos de acción— y del consiguiente *clericalismo* viene interpretada como descristianización y desinterés por los valores religiosos. Sin embargo, desde una perspectiva más optimista —y sobre todo menos clerical—, este proceso de secularización de la sociedad puede ser interpretado como un proceso de *despolitización* de la Iglesia; perspectiva desde la que los cambios descritos aparecen como la liberación por parte de la Iglesia de una ganga política, innecesaria, cuando no perjudicial, y ajena a su misión. El fin de la *cristiandad* no es el fin del *cristianismo*.

I. DELIMITACION DE LA DIMENSION INSTITUCIONAL

1. Tentativa de superar —dentro de su mismo planteamiento— la configuración de las relaciones de la Iglesia con el orden

temporal propia del Derecho público eclesiástico: la idea de una Teología política.

En efecto, ya nadie acepta hoy aquel planteamiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado —forjado por el *Ius Publicum Ecclesiasticum*— que llevaba a distinguir convencionalmente tres posibles modos de intervención de la jerarquía eclesiástica en cuestiones temporales —*potestas directa, indirecta y directiva*—, para proponer seguidamente la teoría de la potestad indirecta como la solución correcta.

Henri de Lubac⁵ y, más recientemente, Guido Saraceni⁶, han señalado que ese tópico escolástico no se corresponde con la enseñanza de los Romanos pontífices, pues éstos nunca sostuvieron —e incluso evitaron expresamente en algunos casos la expresión— la teoría de la potestad indirecta. Alberto de la Hera afirma que esa clasificación tampoco resulta fundada desde un punto de vista histórico: «En líneas generales puede decirse que se refería por todos el poder directo a la época medieval, dándose por sentado que fue doctrina de muchos autores y algunos Papas de entonces, hasta que, a partir sobre todo de San Roberto Belarmino, el hallazgo de la fórmula técnica de la potestad indirecta vino a resolver la cuestión en términos aceptables para todas las corrientes ortodoxas y no demasiado estridentes para sus opuestas, de forma que se estimó que tal era ya la doctrina común, y aun la oficial, de la Iglesia. Algunos autores, desde el siglo XVIII sobre todo, proponen como

5. *Le pouvoir de l'Eglise en matière temporelle*, "Revue des sciences religieuses", (1932), 347, nota 2.

6. *La potestà della Chiesa in materia temporale e il pensiero degli ultimi cinque Pontifici*, Milán, 1951, pp. 70-71.

preferible la teoría del poder directivo, que es vista con desconfianza por la mayoría, y llega al siglo xx sin haber obtenido ni mucho menos en su favor el asentimiento gozado por la del poder indirecto. Si se va luego a comprobar el fundamento de esas afirmaciones de la mayoría de los autores, se observa con sorpresa que no se apoyan en una investigación verdaderamente seria de la cuestión»⁷. También se ha señalado la dificultad de distinguir lo *espiritual* y lo *temporal*, tanto desde un punto de vista práctico —al existir cuestiones mixtas—, como desde un punto de vista teórico —pues temporal no se opone a espiritual, sino a escatológico—, así como el peligro de concebir como *cosas diferentes* aspectos distintos de una misma realidad. «Le spirituel et le temporel ne sont pas des catégories de choses, mais des ordres de finalité», ha precisado Thomas⁸.

Después del Concilio Vaticano II puede decirse que el planteamiento de los manuales clásicos del *Ius Publicum Ecclesiasticum* —como los de Ottaviani, Coronata o Cappello— es unánimemente abandonado⁹. Como excepción cabe señalar una nueva teoría de Johannes Baptist Metz en la que se atribuye a la Iglesia-institución¹⁰ la función de hacer una crítica permanente a las institu-

ciones políticas y a la realidad social, tomando como pauta de esa crítica la visión escatológica del Reino de Dios. Metz desarrolla su teoría fundamentalmente en una obra: *Zur Theologie der Welt*¹¹. En un ensayo escrito con anterioridad¹² fundamentaba su postura en tres tesis: a) El cristianismo está orientado hacia el futuro, en su esperanza en relación con el mundo; por lo que no es meramente contemplativo, sino notoriamente operativo. b) Esa comprensión del mundo y de la historia orientada hacia el futuro tiene una fundamentación bíblica. c) La relación entre el mundo y la fe se configura teológicamente en una teología (*politische Theologie*).

El término *Teología política* fue utilizado por vez primera en los tiempos modernos por Carl Schmitt en el ensayo *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*¹³, donde predijo la sustitución de la democracia moderna por la dictadura, en razón de su falta de fundamentación teológica. Este ensayo de Schmitt fue seguido de otros sobre el mismo tema, *Römischer Katholizismus und politische Form*¹⁴, donde se plantea si el catolicismo es o no afín a un determinado sistema político, y *Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisie-*

7. *Posibilidades actuales de la teoría de la potestad indirecta*, en "Iglesia y Derecho", Salamanca, 1965, pp. 249-250. Para un acercamiento a la verdadera dimensión de la teoría de la potestad indirecta, vid. VÍCTOR DE REINA, *La teoría de la potestad indirecta: precisiones*, en IUS CANONICUM, 7 (1967), 107-118.

8. *État*, en "Catholicisme", vol. 4, col. 528.

9. Así lo hace notar PETER HUIZING en un estudio sobre el estado actual de esta disciplina, *Iglesia y Estado en el Derecho público eclesiástico*, en "Concilium", 58 (1970), 267.

10. Dada la equivocidad de la expresión Iglesia-institución es conveniente aclarar que la tomamos en el

sentido que le atribuyen Javier Hervada y Pedro Lombardía en *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia una sistema de Derecho canónico*, vol. I, *Introducción. La constitución de la Iglesia*, Pamplona, 1970, pp. 313-408. Es decir, denominamos Iglesia-institución a la dimensión institucional del Pueblo de Dios.

11. Maguncia-Munich, 1968. Existe traducción castellana: *Teología del Mundo*, Salamanca, 1970.

12. *Zum Verhältnis von Kirche und Welt*, en "Künftige Aufgaben der Theologie", Munich, 1967, pp. 11-30.

13. 1.ª ed. Munich-Leipzig, 1922; 2.ª ed. Munich-Leipzig, 1934.

14. Hellrau, 1923.

rung¹⁵. Muy recientemente ha vuelto a ocuparse del tema —para salir al paso a las críticas de que ha sido objeto y aclarar algún malentendido— en un estudio lleno de sentido del humor: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*¹⁶.

El primero en criticar la idea de la posibilidad de una Teología política fue el profesor de Teología evangélica de la Universidad de Bonn, más tarde convertido al catolicismo, Erik Peterson, en un estudio de carácter histórico titulado: *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*¹⁷. En él se estudia la Teología política de Eusebio de Cesarea que desarrolla la idea de que así como al politeísmo correspondía una multiplicidad de Estados, al monoteísmo correspondería la unidad obtenida bajo el imperio romano; teoría que fue rechazada por San Gregorio Nacianceno, en base a la idea de Dios Trino y por San Agustín, que atacó el concepto de *paz romana*, sustituyéndolo por el concepto cristiano de escatología. De aquí deduce Peterson no sólo el fin del monoteísmo y de la idea de imperio romano como problemas de Teolo-

gía política, sino el fin de cualquier posibilidad de una Teología política. Sólo en el ámbito de la sociedad judía o de las culturas paganas podría hablarse de una Teología política. Este estudio de Peterson es de gran importancia, pues muchos otros autores se servirán de él para criticar la idea de una Teología política propuesta por Metz.

Ernst Topisch, centrándose en los trabajos de Schmitt y Peterson, así como en el ensayo de Hans Kelsen *Gott und Staat*¹⁸, opone a la Teología política una cosmogonía comparada, en su artículo *Kosmos und Herrschaft, Ursprünge der Politischen Theologie*¹⁹.

También Hans Barion ha criticado la idea de una Teología política, tanto la propuesta por Schmitt como la ligada a la problemática postconciliar sobre las relaciones Iglesia-mundo, en una serie de artículos²⁰. Barion ilustra, acudiendo a ejemplos históricos, que todo intento de imponer un determinado modelo político es puramente fáctico y que la Revelación no ofrece ningún modelo de este tipo, por lo que carece de fundamento imponerlo mediante el magisterio de la Iglesia. Basa su separación entre Teología y Política en la separación de

15. Barcelona, 1929.

16. En "Eunomia, Freundesgabe für Hans Barion", Wiesbaden, 1971, pp. 83-146.

17. Leipzig, 1935. Sobre este tema ha aparecido posteriormente el importante estudio de RAFFAELE FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zurich, 1966.

18. En "Logos", 9 (1922-23), 261 y ss.

19. En "Wort und Wahrheit", 10-1 (1955), 19-30.

20. *Ordnung und Artung im kanonischen Recht*, en "Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag", Berlin, 1959, pp. 1-34; *Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form*, en "Der Staat", 4

(1965), 131-176. Tiene también cinco estudios sobre el Concilio Vaticano II y las relaciones Iglesia-mundo, el último de los cuales trata directamente de la Teología política: *Das zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht I*, en "Der Staat", 3 (1964), 221-226; *Bericht II*, en "Der Staat", 4 (1965), 341-359; *Bericht III*, en "Der Staat", 5 (1966), 341-352. El cuarto aparece bajo el título *Das konziliare Utopie. Eine Studie zur Soziallehre des II. Vatikanischen Konzils*, en "Festschrift Säkularisation und Utopie", Stuttgart, 1967, pp. 187-233; el quinto lleva el título *Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils*, en "Festschrift Epirrhosis für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag", Berlin, 1968, pp. 13-59.

las dos ciudades de San Agustín, y se sirve del trabajo de Peterson en sus argumentaciones. Su estudio más interesante afecta, sin embargo, al modelo *Ralliement*, del que tendremos ocasión de ocuparnos.

Para Metz la expresión *Teología política* designa un problema distinto que para Schmitt, pues no tiene por objeto la *justificación* del poder, sino su *crítica*, lo que obliga a plantear la Teología política, como una Teología negativa²¹. Esta atribución a la Iglesia-institución de una función de crítica socio-política es fundamentada en la tesis de una indebida privatización del mensaje revelado y se encuadra dentro de la problemática del proceso secularizador de los últimos siglos conducente a privar a la Iglesia de toda atribución institucionalizada en el contexto político-social. Han sido los teólogos protestantes Heinrich Forsthoff y Friedrich Gogarten los primeros en poner de relieve la importancia del proceso secularizador para entender la historia de Alemania de los últimos siglos; y, en concreto, fue Karl Barth quien por primera vez habló de la necesidad de una predicación política (*politische Predigt*) a propósito del nacional-socialismo, en 1934. Idea que desarrolló ampliamente en *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946) y otros muchos artículos²².

La teoría de Metz ha sido objeto de crítica,

tanto por parte de teólogos católicos como protestantes. El fundamento de esa crítica es siempre la obra de Peterson sobre la valoración del pensamiento teológico-político de Eusebio de Cesarea: la idea de una Teología política es pagana y está en contradicción con el cristianismo. El teólogo católico Ernst Feil opone a la Teología política de Metz una *Teología de la Revolución* en la obra publicada en 1969, junto con Rudolf Weth, *Diskussion zur Theologie der Revolution*. Su idea es aún más avanzada, pues no sólo propone una crítica institucionalizada de las estructuras políticas, sino la revolución. No llega a afirmar, sin embargo, que una revolución *in concreto* —como la francesa o la rusa— deba ser interpretada como una manifestación de Dios en la historia. Niega, en cambio, la posibilidad de una Teología de la *Contrarrevolución*, de la *Restauración* o de la *Tradición*, apelando al *ius revolutionis* y al *ius reformandi*.

Hans Maier se opone tanto a la Teología de la revolución, como a la Teología política, que considera manifestaciones de una misma corriente tendente a una politización de la Iglesia. Subraya que el Concilio Vaticano II acoge el pluralismo político; y señala como objeciones —objeciones, dice, de un laico— la imposibilidad misma del concepto de Teología política, la imposibilidad de una crítica institucionalizada a cargo de la

21. Esta exposición crítica que estamos llevando a cabo es puramente descriptivo-comparativo y se mueve en un plano científico. Desde otra perspectiva habría que señalar, sin embargo, que en el planteamiento teológico de este tema se percibe una ausencia de sentido sobrenatural; fenómeno por desgracia frecuente en la literatura teológica de hoy. Basta un mínimo de sensibilidad para percibirlo, con sólo echar un vistazo a la problemática suscitada en el campo católico por la Teología política. Vid. el número 36 (1968)

de la revista "Conclium", dedicada al tema *Cuestiones fronterizas. La fe y la realidad socio-política*. Para el ámbito protestante vid. la obra conjunta *Die sogenannte Politisierung der Kirche*, Hamburgo, 1969. Para una crítica de actitudes temporalistas de esta índole, vid. PIERO BELLINI, *Contro un nuovo temporalismo*, en "Il tetto", 45 mayo (1971), pp. 195 y ss.

22. Vid. bibliografía en JÜRGEN MOLTSMANN, *Theologische Kritik der politischen Religion*, en "Kirche im Prozess der Aufklärung", Munich, 1970, p. 13.

Iglesia-institución y la imposibilidad de su aplicación práctica²³.

Critica igualmente la idea de una Teología política Arnold T. Ehrhardt, en una obra en tres volúmenes²⁴ de carácter histórico, siguiendo las huellas de Peterson. También el teólogo protestante Jürgen Moltmann recuerda, en base a la obra de Peterson, la imposibilidad de una Teología política. La religión política —dice— ha desempeñado un papel en las culturas paganas como elemento homogenizador y unificador de los pueblos. Pero la fe cristiana en Dios crucificado se opone a que cumpla una función temporal. Por este camino la religión se transformaría en política y la política acabaría siendo nuestra religión. Esa sí que sería una secularización definitiva²⁵.

En este debatido problema entiendo que hay que distinguir de un lado la posibilidad de una reflexión teológica o canónica sobre las relaciones Iglesia-mundo; tarea no sólo posible, sino necesaria. Problema distinto es el de si la Revelación contiene algún mensaje político, y en este sentido puede servir de base para una Teología política. A este respecto entiendo que debe de ser abandonada la idea de una Teología política, por ajena al mensaje cristiano, tanto la de Eusebio de Cesarea, como muchas Teologías políticas medievales basadas en el Antiguo Testamento, en las que era corriente interpretar la *respublica christiana* como el Cuerpo Místico de Cristo, tanto en su dimensión

religiosa como temporal²⁶. Tampoco parecen tener mayor sentido ciertos escritos teológico-político-conservadores de De Maistre, Bonald o Donoso Cortés. Parece definitivo, al respecto, el planteamiento de Santo Tomás, que como Walter Ullmann, en un detallado estudio, ha puesto de relieve, introduce la idea de *polis* y de *regimen politicum* tomándolas no de la Escritura sino de Aristóteles, y por tanto al margen de los planteamientos políticos veterotestamentarios. «Thomas's definition of the State —*the State is nothing but the congregation of men*— brought into clear relief its essential difference to its supra-natural counterpart, the Church, which was *the congregation of faithful*. This was the dichotomy between man and faithful Christian. The State was a matter for man or the citizen only: it had neither in its origin nor in its working anything to do with any ecclesiastical authority. Being a natural product, it pursued aims which were inherent in its natural essence, and that aim was the well-being, the welfare, of its members. This aim could be guaranteed only if the State was independent, and self-sufficient»²⁷.

Cosa distinta de la posibilidad de una reflexión teológica sobre las relaciones Iglesia-mundo y distinta también de la posibilidad de una Teología política basada en la Revelación es la de la función que la Iglesia, como institución, esté llamada a desempeñar en la vida política. Sobre este punto la fun-

23. *Politische Theologie? Einwände eines Laien*, en "Stimmen der Zeit", 183 (1969), 73-91.

24. *Politische Metaphysik von Solon bis Augustinus*, Tübinga, 1959.

25. *Theologische Kritik der politischen Religion*, cit.

26. Vid. sobre este tema el interesante estudio de Ernst H. Kantorowicz, *The Kings two bodies. A study*

in Mediaeval Political Theology, Princeton, 1957. Vid. también VÍCTOR DE REINA, *Los términos de la polémica sacerdocio-reino*, en IUS CANONICUM, 6 (1966), 153-200.

27. *A History of political Thought: the Middle Ages*, 3.ª ed. revisada, Cambridge, 1970, p. 179.

ción de crítica asignada por Metz —distinta de la *potestad indirecta*, que solían señalar los tratadistas de Derecho público eclesiástico— se presenta como una vuelta a las antiguas doctrinas hierocráticas medievales. «No creo que haya gobierno en el mundo —comenta al respecto Cándido Pozo— que pueda tolerar esta nueva forma de *Sacro Imperio* negativamente concebido —al menos en principio—, pero con injerencia continua que no podría menos de tener traducciones positivas»²⁸. En efecto, la oposición política ya tiene unos cauces institucionalizados; y si en razón del principio de *libertad religiosa* la sociedad civil no reconoce hoy a la Iglesia —a diferencia de lo que sucedía en la Edad Media— la posición de institución religiosa única, menos aún se le reconocerá la función de criticar las instituciones políticas en base a principios religiosos.

Esta atribución de una función política a la Iglesia es comprensible si se tiene en cuenta que, como señalaba al principio, desde una perspectiva clerical no es posible renunciar a la idea medieval de que corresponde a la Iglesia-institución una función política, interpretándose como descristianización lo que es despolitización de la Iglesia. De otro lado, este intento de recuperar la antigua posición perdida se basa en la idea de que la Iglesia-institución puede sustituir en su papel crítico a los partidos de extrema izquierda, por lo que dice Ernst Wolfgang

Böckenförde: «Vergleich man die seit etwa zwei Jahren neu belebte innerkirchliche Diskussion um den politischen Auftrag oder ein politisches Amt der Kirche mit derjenigen vor gut 10 Jahren, so zeigt sich ein bemerkenswerter Wechsel der Fronten: Damals ging es um die Infragestellung und Abwehr eines politischen Mandats der Amtskirche, das diese unter Berufung auf das bischöfliche Hirtenamt in Anspruch nahm und praktisch-politisch nach *rechts* hin ausübte, durch die Laien und aus ihren Reihen. Heute wird umgekehrt die Forderung nach der Wahrnehmung eines politischen Mandats von bestimmten Gruppen der Laien an die Amtskirche herangetragen, verbunden mit Erwartung oder Aufforderung der praktisch-politischen Ausübung dieses Mandats nach *links* hin»²⁹.

Böckenförde, que ya se había ocupado repetidamente del tema³⁰, plantea últimamente la cuestión de si corresponde a la Iglesia un mandato político. Su planteamiento hace referencia a la dimensión constitucional interna de la Iglesia, prescindiendo, pues, del papel que sobre estas cuestiones pueda atribuirle el Estado; y por mandato entiende aquel que produce unas consecuencias políticas concretas. La conducta política del cristiano —sostiene— no forma parte del contenido del mensaje divino³¹. De la Revelación no se deriva ningún cometido político directo para la Iglesia. La Revelación

28. *Teología política*, en "Iglesia y secularización", Madrid, 1971, p. 136.

29. *Politisches Mandat der Kirche*, en "Eunomia. Freundesgabe für Hans Barion", Wiesbaden, 1971, p. 9; también publicado en "Stimmen der Zeit", 184 (1969), 361-373.

30. Vid. *Kirche und Politik, zu einigen neuerscheinungen über das verhältnis der katholischen Kirche*

zum "dritten Reich", en "Der Staat", 5 (1966), 225-238; *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, en "Hochland", 50 (1957/58), 4-19; ERNST WOLFGANG BÖCKENFÖRDE y HERMAAN-JOSEF SPITAL, *Noch einmal: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, en "Hochland", (1957/58), 401-421.

31. *Politische Mandat...*, cit., p. 13.

es un mensaje divino, que no lleva consigo ni implícita ni explícitamente una teoría política. De la puesta en práctica de este mensaje se derivan consecuencias políticas y sociales, pero estas consecuencias no están especificadas ni en cuanto a su modo ni en cuanto a su contenido; están determinadas negativamente: no es lícito..., señalándose unos límites negativos. No corresponde, pues, al cristiano llevar a cabo una deducción lógica, sino una concreción creativa, que puede darse de muy diversas maneras, con diversos cometidos y según diversos modelos de acción. Este es el fundamento del pluralismo político dentro de la Iglesia como comunidad de los creyentes. Si la jerarquía eclesiástica hiciera suya una de estas diferentes posibilidades, se degradaría el mensaje de la fe³².

La Iglesia tiene, sin embargo —prosigue—, una función de vigilancia, consecuencia de su encargo de predicar la fe, en virtud de la cual podría, por ejemplo, condenar la conducta pecaminosa de un grupo de poderosos o el completo orden social. Esto hace referencia a unos límites negativos, porque la Iglesia no tiene ninguna misión respecto a los medios y fines políticos³³.

Estas consideraciones de Böckenförde nos parecen sumamente acertadas. En efecto, la Iglesia carece de función alguna en el orden político; no obstante, le compete señalar los límites a la actividad política que impone la moral cristiana.

2. Nuevo planteamiento fáctico de las relaciones Iglesia-Estado como consecuen-

cia de la generalizada adopción de los regímenes democráticos: el sistema de «ralliement».

La jerarquía eclesiástica, sin embargo, no ha descartado plenamente aquellas atribuciones en el orden político que se le reconocían en la Edad Media, a pesar de que el ejercicio de la potestad directa, indirecta y directiva, a partir de los movimientos anticlericales y democratizantes que acompañaron a la Revolución francesa, dejó de tener viabilidad, no sólo por razón del anticlericalismo imperante, sino sobre todo por razón de la implantación de la democracia en casi todos los países de Occidente. En semejante contexto político ya no era posible que el Romano Pontífice impusiese a un jefe de Estado mediante negociaciones diplomáticas la adopción de determinadas medidas. En adelante sólo el partido político mayoritario podrá imponer sus puntos de vista al gobierno, otorgándole o negándole su confianza. De ahí que —como señala d'Avack— se observe en la Iglesia «un completo superamento di quel tradizionale sistema costantiniano di fideistica unione tra il trono e l'altare, che caratterizzò nel passato la natura delle sue relazioni con gli Stati, e sempre più quindi tenda ad abbandonare quei rapporti al vertice con i governi statali, che per secoli fino a questi ultimi anni aveva considerato imprescindibili e sulla cui base appunto essa rivendicava, specie negli Stati cattolici, l'integrità della sua tradizionale posizione di Chiesa privilegiata di fronte alle altre confessioni religiose (...). Il che —si noti bene— non comporta affatto che pertanto la Chiesa abbia inteso addirit-

32. Ibid., p. 16.

33. Ibid., pp. 17-18.

tura disinteressarsi della vita e delle cose terrene, come pure si è sostenuto. Al contrario comporta che alle medesime essa continui bensì a provvedere con tutto il peso del suo magistero autoritativo, però facendo leva (e forse con risultati ben più efficienti) non più sullo Stato-istituzione dall'alto in basso, ma piuttosto sullo Stato-comunità dal basso in alto, e cioè non più sulla coscienza e sull'autorità dei gobernanti, ma sulla fede e sulla volontà dei cittadini-fedeli»³⁴. Pietro Gismondi hace notar que «la nuova funzione assunta dai laici quale punto di intersezione del mondo delle realtà temporali sembra abbia risolto la contrapposizione tra l'istituzione Chiesa e l'istituzione Stato»³⁵.

El nuevo sistema de intervención de la Iglesia en asuntos políticos que impone el advenimiento de la democracia se ha dado en llamar de *ralliement* en razón de la primera vez que se practicó: cuando León XIII,

mediante la encíclica *Au milieu des sollicitudes*³⁶, señaló a los católicos franceses —en su gran mayoría monárquicos— el deber de *se rallier à la République*. Esta encíclica venía precedida de la *Rerum novarum*, en 1891, después de la cual se fundaron los *Cercles chrétiens d'Etudes sociales*, pronto multiplicados por toda Francia, agrupando a los trabajadores y dando vida a la democracia cristiana. Se inaugura de este modo una nueva forma de intervención de la Iglesia en la vida política³⁷, que se imitará pronto en Italia y en otros países.

La actitud del Romano Pontífice, que anunció en una entrevista concedida al periódico *Le Petit Journal*, el 17 de febrero de 1892, la aparición de la encíclica fechada la víspera, es sumamente novedosa, como novedosa es la fundamentación del sistema de intervención de la Iglesia en asuntos temporales propia del *ralliement*. Hans Barion realiza un agudo análisis de esta fundamen-

34. *Rilievi preliminari sulla riforma del concordato lateranense*, en "Studi per la revisione del concordato", Padua, 1971, p. 12; en el mismo sentido HANS BARION, *Kirche oder Partei...*, cit., p. 169; LORENZO SPINELLI, *La Chiesa e gli Stati alla luce del Concilio Vaticano II. Riflessioni sui principi conciliari sotto il profilo giuridico*, Modena, 1969, p. 56. No han faltado quienes han pretendido dar fundamento doctrinal a este nuevo planteamiento. GUIDO SARACENI (*Moderne prospettive sulla potestà della Chiesa in materia temporale*, en "Il diritto ecclesiastico" (1950), 810 y ss.; *La potestà della Chiesa...*, cit.) y GIUSEPPE CAPELLANI (*Formule bellarmine e tendenze ammodernate nella recente dottrina canonistica sull'Ecclesiae potestas in temporalibus*, en "Il diritto ecclesiastico" (1958) parte I, pp. 383 y ss.; *La potestà della Chiesa in materia temporale. Riflessioni critiche su una monografia*, en *ibid.*, pp. 196 y ss. La monografía en cuestión es la de Saraceni de que hablamos en la nota 6) han hablado de una *potestas mediata*, caracterizada por ser —a diferencia de la *potestas directiva* de los teólogos franceses— no sólo fuente de vínculos morales, sino también jurídicos. Esta *potestas mediata* se ejercitaría sobre el ciudadano católico y no sobre

el Estado. Dada la timidez con que esta teoría fue enunciada y su escasa repercusión, no me ha parecido oportuno reseñarla en el apartado anterior.

35. *Lezioni di diritto canonico sui principi conciliari*, 2.^a ristampa integrata, Roma, 1970, pp. 7 y ss. Sin embargo, en otro pasaje (*ibid.*, p. 155), hace notar "che il problema dei rapporti fra Chiesa e comunità politica dopo il Concilio non può essere risolto solo trasferendo il collegamento fra spirituale e temporale dal vertice alla base".

36. 16.II.1892; ASS 24 (1891-1892), 519-529.

37. Vid. R. P. LECANUET, *La vie de l'Eglise sous Leon XIII*, París, 1930, pp. 603-659; ROBERT HAVARD DE LA MONTAGNE, *Historia de la democracia cristiana de Lamennais a Georges Bidault*, Trad. y notas de J. J. Peña Ibáñez, Madrid, 1950; MICHAEL P. GOGARTY, *Christian Democracy in western Europe*, Londres, 1957 (hay traducción castellana de Ignacio Joaniquet Sirvent, *Historia e ideología de la democracia cristiana*, Madrid, 1964); ADRIEN DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine. L'Eglise catholique dans la mêlée politique et social*, ed. revisada y corregida, Lagny sur Marne, 1965, pp. 449-512.

tación que se repetirá exactamente a propósito de otras intervenciones de la jerarquía en asuntos políticos, como con ocasión de las elecciones de 5 de marzo de 1933, que llevaron al poder al nacional socialismo y al iniciarse la política de *apertura a sinistra* en 1963. A juicio de Barion las reflexiones que León XIII formula a propósito del *rallement* pueden ser sistematizadas en cinco tesis: 1) Se debe reconocer a los regímenes constituídos. 2) A unas formas políticas se suceden otras, sin que este cambio implique ilegitimidad en el régimen nuevo, que —aún en el caso de no ser legítimo en su origen— se convierte en legítimo con el transcurso del tiempo, de forma que *régimen constituido* resulta en la práctica lo mismo que *régimen legítimo*. 3) En una tercera tesis se sale al paso de una posible objeción derivada de la consideración de la existencia de leyes injustas o perversas propias de ese régimen constituido. La objeción se resuelve distinguiendo entre *poder constituido* y *legislación*. Un régimen irreprochable desde el punto de vista de su forma y de su legitimidad puede emanar una legislación detestable, e inversamente una legislación excelente puede provenir de un régimen que deje algo que desear desde el punto de vista de su legitimidad y de la perfección de su forma. Se trata, por tanto, de dos problemas diferentes. 4) La tarea de la política eclesiástica es precisamente combatir los abusos de una legislación nociva. 5) He aquí por qué los hombres de bien deben unirse para combatir, con medios legales y honestos, los males del país. El bien de la religión

se impone a este respecto sobre cualquier otra consideración³⁸.

En Italia tardó más tiempo en hacerse a los católicos estas consideraciones. Después de la famosa fórmula *non expedit* por la que en tiempos de Pío IX con un decreto de la Sagrada Penitenciaría de 10 de septiembre de 1874 —seguido de otras muchas prohibiciones— se impuso a los católicos la táctica de la abstención en toda colaboración con el gobierno que había despojado a la Santa Sede de sus Estados, se llegó sin embargo a la necesidad de la participación masiva de los católicos en la política. A pesar de que los Romanos pontífices nunca revocaron formalmente la prohibición, la encíclica *Il fermo proposito*³⁹ de Pío X abre definitivamente paso a la política de participación de los católicos, guiados por la jerarquía. «La façon dont Pie XI et Pie XII —escribe Ives Congar— ont présenté, dans l'*Action catholique*, la véritable solution des rapports entre le spirituel et le temporel, et la régénération de la société dans le sens chrétien, montre que la formule préconisée par ces papes est celle de l'Eglise agissant sur la conscience des fidèles par son autorité et ayant, grâce à ses fidèles, non un *pouvoir*, mais une très réelle *action* sur le temporel»⁴⁰.

A partir de este nuevo planteamiento, la actividad que la Secretaría de Estado Vaticano despliega a través de los nuncios se ha encaminado principalmente a promocionar, alentar y detentar la alta dirección de partidos políticos católicos, más que a influir directamente en los órganos decisorios del Estado.

38. *Kirche oder Partei?*..., cit., pp. 146-147.

39. 11.VI.1905; ASS 37 (1904/5), 741-767.

40. *Église et État*, en "Catholicisme", vol. 3, col. 1436.

Este nuevo planteamiento de las relaciones entre la Iglesia y el orden temporal apenas ha encontrado cultivadores entre los canonistas, aferrados a los viejos tópicos escolásticos del *Ius Publicum Ecclesiasticum*. Una de las excepciones es Josephus Ferrante, que en su *Summa iuris constitutionalis Ecclesiae*⁴¹ encuadra las teorías del poder indirecto, de la potestad directiva y del coordinacionismo en el capítulo dedicado a las relaciones entre la Iglesia y el Estado en su perspectiva histórica. Dedicada en cambio un capítulo a las relaciones entre la Iglesia y los partidos políticos, como planteamiento actual.

Divide este autor los partidos políticos por su relación con la Iglesia en *a)* partidos de inspiración anticristiana; *b)* partidos neutros; *c)* partidos de inspiración cristiana, que a su vez pueden ser confesionales y aconfesionales; partidos únicos o partidos en concurrencia con otros partidos. Por confesionalidad de un partido ha de entenderse —dice Ferrante— no que tenga su origen en la Iglesia, sino que está constituido para defender la Iglesia y por tanto sólo recluta sus partidarios entre quienes desean este cometido. Se trata, pues, de un partido político con una finalidad religiosa. El partido político de inspiración cristiana pero aconfesional es el que procura llevar a cabo los principios de la ética cristiana en el campo político, aunque no busque primaria y directamente la defensa de la fe. No es necesario, sin embargo, que sus miembros sean creyentes. El partido único de inspiración religiosa es aquel que congrega a todos los miembros de una determinada confesión re-

ligiosa en el campo político. Este partido único puede ser confesional o aconfesional⁴².

La Iglesia —afirma— suele prohibir que los católicos se adscriban a partidos políticos anticristianos; considera lícito formar parte de un partido neutro; y exhorta a que los fieles constituyan partidos políticos en defensa de la fe, aconsejándoles que se inscriban en esos partidos. En virtud de esto surge por parte de la Iglesia el deber de que, tanto en la doctrina como en su actuación, nada se haga presente en esos partidos que sea contrario a la fe o a la moral. El error en la fe, el peligro en el orden de la moralidad y el posible engaño de los fieles en tales cuestiones son los títulos de intervención de la Iglesia en esos partidos; más allá, la intervención magisterial o autoritaria no es ya legítima. Por tanto —señala Ferrante— no hay una subordinación jerárquica de dependencia jurídica u organizativa. La intervención de la Iglesia deja intacto el campo de lo opinable político⁴³. Ferrante no se pronuncia por ninguna fórmula concreta de partido de inspiración cristiana. Se limita a señalar los inconvenientes y las ventajas de cada tipo: *a)* El partido confesional único tiene el inconveniente de poder confundirse, desde un punto de vista práctico con la Iglesia y de ser propicio a tensiones clericales y anticlericales dentro del Estado; sin embargo, puede ser útil por un breve período de tiempo cuando la religión es atacada públicamente. *b)* La pluralidad de partidos confesionales puede admitirse teóricamente, aunque tiene el inconveniente de dar fácilmente lugar a disensiones entre los católicos, con peligro de la fe y de la unidad.

41. Roma, 1964.

42. *Ibid.*, pp. 480-481.

43. *Ibid.*, p. 483.

c) El partido aconfesional de inspiración cristiana tiene la ventaja de permitir unas mayores posibilidades tácticas absorbiendo a personas de otros partidos políticos. d) Finalmente, la pluralidad de partidos aconfesionales de inspiración cristiana, presenta los mismos inconvenientes y ventajas que la pluralidad de partidos confesionales. En consecuencia —concluye— no se puede dar una respuesta única si se pregunta cómo deben comportarse los católicos en política. La respuesta depende de las circunstancias, que han de ser examinadas cuidadosamente. Sin embargo, como regla general es conveniente que los católicos tengan su propia organización política⁴⁴.

3. Utilidad de los conceptos forjados en el «*Ius Publicum Ecclesiasticum*» —potestad directa, indirecta, directiva— como criterios de mera clasificación tipológica.

Esta posición de Ferrante, desde el punto de vista de la sistematización tipológica, resulta sin duda más concorde con la realidad que la ya aludida tripartición —potestad directa, indirecta y directiva— propia de los manuales del llamado Derecho público eclesiástico externo.

Sería un error, sin embargo, entender que esta sistematización de Ferrante pueda sustituir a la habitual del *Ius Publicum Ecclesiasticum Externum*. Esta sistematización hace referencia al mayor o menor grado de intervención de la Iglesia *in temporalibus*.

Independientemente de la dificultad de determinar los contornos entre la potestad directa, la indirecta y la directiva⁴⁵ no cabe duda de que por potestad directa se entiende un grado mayor de intervención que por potestad indirecta, y de que por potestad indirecta se entiende un grado de intervención mayor que por potestad directiva. La sistematización de Ferrante hace referencia, en cambio, al modo de agruparse los católicos en el moderno sistema político de partidos. Esta sistematización no modifica los tradicionales títulos de intervención de la Iglesia *in temporalibus*, sino que simplemente tiene en cuenta que ha cambiado el término de esa intervención. Mientras antes la intervención eclesiástica tenía por término los diversos reinos de la *respublica christiana*, en la actualidad tiene por término los partidos de inspiración cristiana, únicos sobre los cuales la jerarquía se considera titulada para intervenir. Esta intervención puede ser mayor o menor, pudiendo ir desde el nombramiento o veto de los principales cargos dentro del aparato del partido, hasta una mera intervención supervisora. Desde este punto de vista, la tripartición potestad directa, indirecta y directiva, puede continuar utilizándose para expresar el mayor o menor grado de intervención en los partidos políticos.

Ahora bien, en este caso, tales expresiones dejarían de designar tres teorías diversas —sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado a propósito de la intervención de aquella *in temporalibus*— para significar

44. Ibid., pp. 483-486. En un estudio más ensayístico y menos jurídico que el de Ferrante, JACQUES JULLIEN considera perfectamente normal que los cristianos se unan en un partido político. Pero la conveniencia de que lo hagan depende de las circunstancias, sin que

quepa dar reglas fijas al respecto, *Le chrétien et la politique*, Tournai, 1963, pp. 175 y ss.

45. Cfr. GUIDO SARACENI, *La potestà della Chiesa...*, cit., p. 70.

tres tipos de posible intervención fáctica. Tal terminología pasaría así a revestir un significado de mera tipología sociológica. No vaya a pensarse, sin embargo, que ello implique una indebida asimilación de las teorías iuspublicistas a la tipología sociológica. Hay dos razones que fundamentan la posibilidad de esta asimilación. En primer lugar, el hecho de que las teorías iuspublicistas, están fundamentadas en la realidad sociológica histórica, hasta el punto de que, como señala Alberto de la Hera⁴⁶ es corriente atribuir a cada *teoría* una vigencia histórica determinada. De otro lado, tampoco es ajeno al Derecho público eclesiástico deducir la teoría a partir de los hechos. Así Yves de la Brière deduce que una de las manifestaciones del poder indirecto es prohibir a los católicos tomar parte en cuestiones políticas —en determinados casos—, del hecho de que Pío IX y León XIII, mediante la famosa fórmula *Non expedit*, prohibieron a los católicos italianos tomar parte en las elecciones políticas de su país⁴⁷. Teodoro Jiménez Urresti para refutar la teoría de la potestad directiva apela a concretos hechos históricos: que San Ambrosio puso en entredicho al emperador Teodosio; Nicolás II excomulgó al rey Lotario II; San Gregorio VII, a Enrique IV de Alemania, etc.⁴⁸. En cualquier caso —y en segundo lugar—, las teorías sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado pueden —lo mismo que las teorías sobre el Estado— ser consideradas como tipos sociológicos, ade-

más de como teorías sobre el Estado. Así el sistema de partido único, la república parlamentaria o el sistema presidencialista, además de ser para algunos autores teorías sobre el Estado —en sentido de considerar que una de esas modalidades es el mejor sistema de organización estatal—, constituyen una clasificación tipológica, al darse en determinados países una u otra modalidad de organización estatal. Tampoco hay análogamente inconveniente en emplear las teorías sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado como un criterio de clasificación tipológica. A este respecto cabe señalar que las relaciones entre un partido y la Iglesia en unos países están planteadas según los esquemas de la potestad directa, mientras en otros están planteadas según esquemas de la potestad meramente directiva.

Según esto, ¿cabría considerar uno de estos posibles modos de intervención como formando parte del dogma o de la moral católicos? No faltan autores que así lo han entendido. Ferrante hace notar que «la teoría del *potere* indirecto viene spesso qualificata dagli autori como *certa, comune, cattolica*, ecc.»⁴⁹. Alphridus Ottaviani, después de sistematizar varias posiciones doctrinales señala la teoría del poder indirecto como *sententia catholica*⁵⁰, considerando erróneas la teoría de la potestad meramente directiva y la coordinacionista⁵¹. Igual hacen Felix Cappello⁵² y Giovanni Pilati⁵³. Sin embargo, como vimos, Guido Saraceni, tras un estudio del magisterio pontificio sobre la cuestión,

46. Cfr. nota 7.

47. *Pouvoir indirect*, en "Dictionnaire Apologétique de la foi catholique", vol. 4, París, 1922, col. 104.

48. *Estado e Iglesia*, Vitoria, 1958, p. 313, nota 10, vid. también pp. 322 y ss.

49. *Summa...*, cit., p. 322.

50. *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, 3.^a ed., vol. 2, Ciudad del Vaticano, 1958, p. 106, n. 293.

51. *Ibid.*, p. 150, n. 331.

52. *Summa iuris publici ecclesiastici*, 3.^a ed., Roma, 1932, p. 299 y ss.

53. *Bonifacio VIII e il potere indiretto*, en "Antoniano" (1933), pp. 331 y ss.

ha llegado a la conclusión de que la teoría del poder indirecto no viene especialmente apoyada por el magisterio pontificio⁵⁴, que incluso en algunos casos —como ha señalado Henri de Lubac⁵⁵— evitó expresamente la expresión. Igual consideración hace Alberto de la Hera⁵⁶.

4. Nuevo planteamiento de la posibilidad de intervención de la jerarquía en asuntos temporales en la enseñanza del Vaticano II.

El Concilio Vaticano II viene a corroborar esta última opinión, ya que si bien puede aceptarse que quizá el magisterio de Pío IX o el de León XIII hayan apoyado la teoría del poder indirecto, el Concilio Vaticano II se aleja por completo de los planteamientos de tal teoría. La fórmula empleada por la Constitución *Gaudium et spes*, al abordar el tema, no utiliza la expresión *potestad*, sino *juicio moral*. Son dos los posibles títulos justificativos de la emisión de ese juicio moral que se señalan: que así lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas. He aquí el texto: «Semper autem et ubique ei (Ecclesiae) fas sit cum vera libertate fidem praedicare, sociale suam doctrinam docere, munus suum inter homines expedite exercere necnon iudicium morale ferre, etiam de rebus quae ad ordinem politicum respiciunt, quando personae iura fundamentalia aut animarum salus id exigant, omnia et sola subsidia adhibens, quae Evangelio et omnium bono secundum temporum et condi-

tionum diversitatem congruant»⁵⁷. También el decreto conciliar *Apostolicam actuositatem* sitúa en el terreno moral el magisterio de la Iglesia sobre cuestiones temporales: «Quod attinet ad opera et institutiones ordinis temporalis, munus ecclesiasticae Hierarchiae est docere et authentice interpretari principia moralia in rebus temporalibus sequenda; ipsi etiam fas est iudicare, omnibus rite perpensis et auxilio adhibito peritorum, de conformitate talium operum et institutionum cum principiis moralibus et decernere de eis quae ad ordinis supernaturalis bona custodienda et promovenda requiruntur»⁵⁸. Tanto la *salus animarum* de que habla la Const. *Gaudium et spes*, como la expresión *decernere de eis quae ad ordinis supernaturalis bona custodienda et promovenda requiruntur*, subrayan el carácter moral de la intervención de la jerarquía en asuntos temporales, pues el orden moral se especifica precisamente por referirse a la consecución del fin último sobrenatural de la salvación del alma. «La liberté que revendique l'Église —comenta uno de los peritos que colaboró en la comisión encargada de la redacción de la *Gaudium et spes*, a propósito del pasaje transcrito— ne se limite pas à la liberté de practiquer le culte, mais comprend aussi la liberté de prêcher la foi et de remplir sans entraves sa mission qui est également une mission de charité. Cependant, il ne faut pas entendre dans un sens trop étroit la liberté de prêcher la foi, comme si la foi ne concernait pas l'homme concret, ni la vie politique et sociale. Voilà pourquoi, si l'Église ne s'arroge aucun droit,

54. *La potestà...*, cit., pp. 70-71.

55. *Le pouvoir...*, cit., p. 333.

56. *Posibilidades...*, cit., p. 252.

57. *Gaudium et spes*, n. 76.

58. N. 24.

direct ou indirect, sur la vie de la communauté politique, elle se juge à même de porter un jugement *moral* (non politique) fût-ce en des matières qui touchent le domaine politique, lorsque les droits fondamentaux de la personne humaine sont en jeu ou que le salut des âmes l'exige»⁵⁹.

Esta concepción, según la cual la intervención de la Iglesia en asuntos temporales se mueve exclusivamente dentro del orden moral es la propia de la canonística clásica⁶⁰. Así lo ha vuelto a poner de relieve recientemente Piero Bellini⁶¹. Así lo hace notar también Barion⁶², siguiendo las huellas de Franz Guilmann⁶³. La Iglesia reivindicó la competencia de todo aquello que tiene un aspecto relevante desde un punto de vista eclesiástico, *ratione peccati*, *ratione scandali*, *ratione delicti*. Esto traía como consecuencia que las decisiones eclesiásticas en este campo tuviesen importantes efectos de orden temporal, *indirecte et per consequentiam*, dada la estrecha unión que en esta época existía entre los conceptos de pecado y de delito. Los príncipes estaban sujetos a la *auctoritas* de la Iglesia, no sólo en el fuero penitencial, sino también en el jurídico canónico, por los pecados y delitos perpe-

trados por ellos no sólo *tanquam homines*, sino también *tanquam principes: peccata Caesaris*⁶⁴. Sólo en la canonística postclásica —que se perpetuará en el *Ius Publicum Ecclesiasticum* —se abre paso el concepto de *potestas indirecta Ecclesiae in temporalibus*, concepto fundado en la teoría jurídico-política de derivación gelasiana, según la cual la *Ecclesia Christi* es entendida como una sociedad religioso-política, regida por *dos supremas potestades*.

De acuerdo con la enseñanza conciliar, que entronca con la de la canonística clásica, hay que abandonar aquellos criterios de los tratadistas de Derecho público eclesiástico que atribuyen a la Iglesia potestad propiamente jurídica en cuestiones temporales, aun cuando —como Jiménez Urresti⁶⁵— limiten los medios coercitivos al uso de la excomunión. La potestad indirecta se encuadra dentro de la potestad de jurisdicción⁶⁶. El Concilio atribuye a la Iglesia la facultad de emitir un juicio moral en relación con el orden temporal, pero no la de ejercer la potestad de jurisdicción⁶⁷.

Este juicio moral —a diferencia de lo que ocurría con los *peccata Caesaris*— no es

59. ROBERTO TUCCI, *La vie de la communauté politique*, en "L'Église dans le monde de ce temps", vol. 2, Paris, 1967, p. 570.

60. ORIO GIACCHI ha sostenido que, después del Vaticano II, el poder indirecto puede ser ejercitado no sólo *ratione peccati*, sino *ratione boni perficiendi*, en *La Chiesa e le "cose mortali" dopo il Concilio*, en "Coscienza" (1967), 70 y ss. Tal ampliación del poder indirecto carece de fundamento sólido. Vid. PIETRO GISMONDI, *Lezioni...*, cit., pp. 58 y ss.

61. "Potestas Ecclesiae circa temporalia". *Concezione tradizionale e nuove prospettive*, en "Ephemerides Iuris canonici", 24 (1968), 68-154.

62. *Kirche oder Partei?*..., cit., p. 170.

63. *Von wem stammen die Ausdrücke "potestas directa" und "potestas indirecta" papae in temporalibus?*

en "Archiv für katholisches Kirchenrecht", 98 (1918), 407 y ss.

64. PIERO BELLINI, "Potestas Ecclesiae...", cit., p. 102. *Estado e Iglesia*, cit., pp. 321-325.

66. ELOY MONTERO, *Derecho público eclesiástico y normas generales*, 3.ª ed., Madrid, 1952, pp. 234-235.

67. Así lo hizo notar ALFREDO LÓPEZ en el curso de una conferencia titulada *Iglesia, política y derechos de los laicos*, La Coruña, 1971, p. 33. LORENZO SPINELLI considera que sólo con la nueva codificación canónica se aclarará si el ejercicio del poder indirecto implica obligatoriedad jurídica o moral, *La Chiesa...*, cit., pp. 74-75. Para PIETRO GISMONDI sólo hay obligatoriedad jurídica, cuando la Iglesia ejerce el supremo magisterio respecto al *ius divinum*, *Lezioni...*, cit., pp. 60-61 y 155 y ss.

vinculante para el Estado, porque el Estado no es sujeto de responsabilidad moral. Sólo la persona individual es capaz, conforme a la moral católica, de ejecutar actos buenos o malos, de encaminarse a su fin último o de apartarse de él. Son las personas y no los Estados los que un día serán juzgados por el Supremo Juez. Por ese motivo no es posible aceptar ciertos planteamientos que olvidan que las personas jurídicas pueden ser destinatarias de preceptos jurídicos, pero no de preceptos morales. «Sicut civium, ita et factionum policarum actio subicitur ordini morali —escribe con evidente imprecisión Ferrante—. Nec aliter se habere potest, nam norma moralis semper comitatur hominem, etsi ille in societate operetur; homo, enim, cum fit membrum societatis aut communitatis alicuius, agere nequit cum oppositione ad legem sui esse et ad ultimum finem (...). Factiones politicae tenentur igitur in agendo semper salvas facere legem naturalem, iustitiae exigentias, mediorum honestatem necnon praevalentiam boni communis super bonum personale ipsius factionis. Cum factiones politicae subiciantur ordini morali, et Ecclesiae iudicio subiciuntur quoad moralitatem idearum et propositorum quae prosequuntur, nam Ecclesia est custos totius ordinis moralis»⁶⁸. Tal argumentación envuelve un sofisma. Ciertamente la actividad individual —tanto personal como política o social— posee una dimensión moral, que puede ser juzgada por la jerarquía; pero en modo alguno es el partido político, en cuanto tal, el destinatario de las leyes morales. Ciertamente hay doctrinas políticas y sistemas sociales cuya

doctrina ha sido condenada por la Iglesia. Ahora bien, las doctrinas o los sistemas, en cuanto tales, no son sujetos de moralidad. Pueden ser sólo verdaderos o falsos, justos o injustos. Está prohibido al católico adherirse a esas teorías y sistemas; pero de ahí no puede concluirse que los partidos políticos —encarnen o no esas ideas moralmente reprobables— estén sometidos a la jerarquía eclesiástica bajo ningún concepto. Sólo conforme a un criterio de *potestas* —sea esta directa, indirecta o directiva— es posible defender el sometimiento del Estado o de los partidos políticos a la Iglesia; pero las leyes morales sólo pueden tener a la persona como destinatario, al ser ésta el único sujeto de moralidad, capaz de alcanzar su fin último o de apartarse de él.

La doctrina del Concilio Vaticano II sobre la misión de la Iglesia en cuestiones políticas no puede interpretarse, pues, según el planteamiento que ha sido habitual a partir de la época postclásica al enfocar las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Según este planteamiento las relaciones entre la Iglesia y el Estado —ya se tratase de la teoría del poder indirecto, ya se tratase del regalismo con toda la gama de posturas afines a una u otra dirección— venían entendidas como relaciones entre dos poderes en relación con unas mismas personas, lo que necesariamente había de dar lugar a un acuerdo en la distribución de competencias o en la regulación de determinados asuntos, o bien al predominio de uno u otro poder. Pero tal planteamiento echaba en olvido a los destinatarios de la legislación estatal o eclesiástica, considerados como meros *sub-*

68. *Summa...*, cit., p. 475.

diti legum et canonum. La Constitución *Gaudium et spes*, en el mismo n. 76, sustituye ese planteamiento del doble poder sobre unos mismos súbditos, por el de dos líneas de organización diversas puestas ambas al servicio de la persona: «Communitas politica et Ecclesia in proprio campo ad invicem sunt independentes et autonomae. Ambae autem, licet diverso titulo, eorundem hominum vocationi personali et sociali inseruiunt».

El *Ius Publicum Ecclesiasticum* enfocaba las relaciones entre la Iglesia y el Estado, partiendo del presupuesto de que el ordenamiento canónico tiene por fin la *salus animarum*, y de que el fin del Estado era el orden puramente natural; de ahí se deducía una mayor preeminencia del poder eclesiástico sobre el estatal⁶⁹. Tal planteamiento incide, sin embargo, en una indebida traslación de lo que corresponde al plano *personal*, al plano *social*. La *salus animarum* no se consigue por el hecho de que la jerarquía eclesiástica intervenga —con potestad directa, indirecta o directiva— en los asuntos temporales y estatales, ni porque los laicos y los asuntos seculares se subordinen a los clérigos y a los asuntos eclesiásticos. La jerarquía de valores entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo temporal y lo espiritual, tiene sentido en el plano personal, no en el plano de los poderes estatal y eclesiástico. Es la persona la que debe jerarquizar sus fines, subordinando cualquier cometido terrenal, a la salvación de su alma; y sólo así logra el fin de la *salus animarum*. En la co-

municación enviada al Congreso de Derecho Canónico de Roma de 1970, puse de relieve, a propósito de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II, que «la *salus animarum* non è più lo scopo degli ordinamenti giuridici. L'ordinamento canonico deve affermare d'ora in avanti la giustizia nelle relazioni fra gerarchia e fedeli, la giustizia nelle relazioni dei fedeli fra di loro, nei rapporti dei cattolici e della religione cattolica con altre religioni. Solo in questo modo verrà indirettamente attuato lo scopo ormai metagiuridico della *salus animarum*. Questa verrà attuata liberamente e personalmente dalle singole persone nella misura in cui liberamente trovino ed eseguano la verità del Vangelo». Si la declaración conciliar sobre libertad religiosa ya no atribuye a los ordenamientos jurídicos estatales el papel de tutelar la religión católica y las conciencias individuales contra los errores de otras religiones y de la herejía, sino el de proteger la libertad personal, para que cada uno pueda buscar, abrazar y seguir libremente la verdad religiosa, mal podrá sostenerse que la *salus animarum* lleve consigo una preeminencia del poder eclesiástico sobre el estatal. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado, lo mismo que las de sus respectivos ordenamientos jurídicos, habrán de entenderse en función de la persona. Si se reconoce que no es justo que el Estado constriña a alguien a abrazar una religión —aunque se trate de la religión verdadera—, *a fortiori* la Iglesia no puede exigir al Estado determinada actuación en lo temporal,

69. Cfr. ALAPHRIDUS OTTAVIANI, *Institutiones...*, cit., vol. 2, pp. 77-192. ALBERTO DE LA HERA ha criticado acertadamente la separación entre *natural* y *sobrenatural* y su atribución al Estado y a la Iglesia respec-

tivamente como ámbitos de competencia propios, siendo así que el fin sobrenatural ilumina la totalidad de la actividad natural de hombre, *Posibilidades...*, cit., pp. 260 y ss.

que a lo más sólo indirectamente estará relacionada con lo religioso. ¿Quiere esto decir que la misión de la Iglesia es completamente ajena al orden temporal? En modo alguno, sino que si la Iglesia no puede exigir del Estado la implantación de la moral y el dogma católicos, menos aún podrá exigirle lo que sólo indirectamente tiene que ver con el dogma y la moral.

5. Consecuencias del nuevo planteamiento conciliar respecto al sistema de «rallie-ment».

Aunque la jerarquía eclesiástica no aspira ya a imponer por vía concordataria el régimen de tolerancia, sino el de libertad religiosa; aunque tampoco aspira a deponer en su caso a jefes de Estado o a derogar o sustituir por otras las leyes estatales, sí aspira, en cambio, a que una actuación organizada de los católicos en cuestiones políticas sustituya las antiguas prerrogativas. Tras el Concilio Vaticano II, la reunión de estudio organizado por el partido *Democrazia Cristiana* de Italia, en Lucca, del 28 al 30 de abril de 1967⁷⁰, puso sobre el tapete el tema de si debería haber un compromiso político de los católicos en cuanto tales. Los argumentos barajados se centraban en la dificultad de que los católicos se dedicasen en cuanto tales a la política, restando así importancia a la actividad propiamente religiosa; la dificultad de una indebida identificación entre la Iglesia y un partido político; y el derecho a la autonomía en lo temporal

proclamado por el Concilio Vaticano II⁷¹. No nos corresponde, dado el planteamiento científico del tema, entrar en los problemas a que ha dado lugar esta crítica a la misma razón de ser de este partido católico prototípico. Puede señalarse, sin embargo, en sede científica, que la existencia de partidos católicos dependientes en gran medida de la jerarquía eclesiástica constituyen una pervivencia de aquella antigua concepción medieval de la *respublica christiana*. Ya hemos apuntado anteriormente cómo la intervención *in temporalibus* ha cambiado en la actualidad de término, pero no de naturaleza. A la deposición de reyes corresponde ahora, en casos extremos, la de determinados cargos dentro del partido; a la sustitución de una ley por otra corresponde ahora la del programa político del partido en algunos puntos que se consideran vitales. La intervención siempre es por una razón de orden espiritual. Se presenta así el conjunto de partidos políticos católicos como una *respublica christiana* venida a menos, sobre los que la Iglesia posee peculiares prerrogativas. «Quamquam Ecclesia —escribe Ferrante— non est neque ancilla neque tutrix ullius partis politicae, agnoscendum est inter factiones catholicae inspirationis et Ecclesiam peculiare relationes enasci, vel quia ipsa, insurgentibus sectis quae religionem impetunt, exoptat ut fideles factiones constituent in defensionem fidei, vel quia ob particulares circumstantias, in bonum religionis, hortatur fideles ut determinatis partibus nomen dent, ideoque ius et officium Ecclesiae

70. Vid. "La Civiltà Cattolica" (1967), vol. 2, pp. 398-404.

71. Vid. GIUSEPPE DE ROSA, *Dopo Lucca disimpegno politico dei cattolici?*, en "La civiltà cattolica" (1967),

vol. 2, pp. 534-543; *Dopo Lucca partito "cattolico" ed unità politica dei cattolici*, en "La civiltà cattolica" (1967), vol. 3, pp. 139-154.

quodammodo contrahit inspiciendi et advigilandi ut sive in doctrina sive in propositis exequendis nihil contra fidem aut moralitem in illis partibus irrepat»⁷².

Guido Saraceni también se ha hecho cargo de que la problemática propia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no puede ya enfocarse desde la perspectiva de relaciones entre dos sociedades perfectas: «Dal terreno, ormai consueto, assai facile ai giuristi, dei rapporti interorganici tra società perfette, si passerà a quello davvero delicato, di rapporti interpersonali e tra gruppi, di atteggiamenti individuali e collettivi, spesso dalle ispirazioni differenti o, addirittura, diverse, indicativi di scelte che possono sembrare opportune per l'una e innaccettabili per l'altra comunità, per i quali si pone una difficile problematica di referibilità ai rispettivi ordinamenti e, pertanto di qualificazione nei relativi confronti, in senso etico, politico, giuridico (fonte interessante di tali rapporti dialettici: la presenza di un partito cristiano o *cattolico*, in uno Stato democratico). Al centro di questa nuova prospettiva, in cui si guarda non tanto alle istituzioni che cristianizzano gli uomini, quanto agli uomini che cristianizzano le istituzioni, si pone il laicato, riscoperto, con moto progressivo di studi, nell'ultimo mezzo secolo e ufficialmente collocato, per la prima volta nella storia dei concili, nel mezzo dell'ecclesiologia e delle cure ecumeniche»⁷³. Según este autor el Concilio Vaticano II, en relación con el tema de los partidos políticos, exhorta indirectamente a los católicos al compromiso político «sive singuli, sive

consociati», en los textos de la *Gaudium et spes*, n. 43, a, b, y *Apostolicam actuositatem*, n. 14, a, b, c⁷⁴. No es éste el momento de mostrar que el Concilio Vaticano II —que proclama el derecho a la autonomía en lo temporal de los fieles— en modo alguno ha alentado la idea de partidos católicos. Tal planteamiento sólo es aceptado dentro de determinadas áreas eclesiológicas, pero resulta extraño a la mentalidad de la mayoría de los padres conciliares. El sistema de *partido católico* como medio de cristalización de las estructuras temporales responde a la vieja idea medieval de imponer desde el poder la ética y la fe cristianas.

Peculiar del partido católico es la implantación de una legislación que prohíba el divorcio —imponiendo desde el poder la indisolubilidad matrimonial—, dote el culto y clero convenientemente, proteja la moralidad pública, etc. Ciertamente todas las instituciones deben ser cristianizadas, incluso las que son expresión de una posición de poder. Ahora bien, cristianizar las instituciones cristianas no consiste primordialmente en que los católicos ocupen posiciones de *potestas* y de *auctoritas* en el orden temporal. Las instituciones han de ser cristianizadas, pero tanto aquellas que llevan consigo una posición de poder como las profesiones más humildes y de menor relevancia social. En tales casos la cristianización es precisamente su dignificación: mostrar el valor sobrenatural que se puede encerrar en profesiones y actividades consideradas secundarias y de poco valor. El ejercicio del poder y de los cargos públicos han

72. *Summa iuris constitutionalis...*, cit., p. 842.

73. "*Ius publicum ecclesiasticum externum*" e pro-

spettive conciliare, en "Il diritto ecclesiastico" (1970), 56-57.

74. *Ibid.*, p. 57, nota 59.

de ser igualmente cristianizados; pero esa cristianización no consiste en la imposición coactiva —desde al peculiar posición que se detenta— de la ética o de la fe cristianas. La cristianización de las estructuras de poder exige, como premisa previa, el respeto a la libertad religiosa. El recto desempeño del cargo, con justicia y equidad, el personal testimonio de honradez, la competencia profesional son los ingredientes de cristianización de una institución, sea una estructura de poder o una actividad poco brillante. En las ideas de *partido político católico*, *defensa de la religión*, *defensa de la Iglesia* y otras expresiones similares que se emplean para justificar dosis más o menos abundantes de temporalismo, late un espíritu de cuerpo que empequeñece al nivel de un grupo más o menos numeroso lo que de suyo es universal: católico en la verdadera acepción de la palabra. La idea de que un grupo —reino cristiano o partido político— está llamado a velar, fomentar e implantar los intereses de la religión puede estar justificada en una mentalidad medieval, cuando aún no se había tomado conciencia de la dignidad y libertad humana. Pero tras esta toma de conciencia, que el Concilio Vaticano II ha subrayado con tanto vigor, no puede menos de abandonarse la idea de *catolicismo de grupo*, como contradictoria en sí misma.

El Concilio Vaticano II, como hemos señalado, sitúa el tema de las relaciones de la Iglesia con el Estado en el terreno de la moralidad y no en el de la *potestas*; planteamiento que obliga a precisar las relaciones de la jerarquía con los fieles, pues ni el Estado ni los partidos políticos, en cuanto tales, son sujetos de moralidad. Según esta perspectiva, el problema podría plantearse

así: ¿puede la jerarquía eclesiástica exigir de los fieles una determinada conducta en asuntos temporales? Este problema —si la Iglesia puede imponer el cumplimiento de una obligación estrictamente moral— es de mayor amplitud que el relativo a cuestiones temporales. En efecto, de hecho la Iglesia impone el cumplimiento de determinados deberes estrictamente morales, admitiéndose pacíficamente que tiene potestad para hacerlo. Así la Iglesia impone, bajo pecado, la asistencia dominical a misa, la confesión y comunión anuales, determinados preceptos relativos al ayuno eucarístico, etc. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la Iglesia, en estos casos, no *crea* el precepto moral, sino que simplemente lo *concreta*. El precepto de asistencia a la misa dominical es concreción del tercer precepto del decálogo, que igualmente podría ser concretado de otra manera. La comunión y confesión anuales, dentro de unos determinados plazos de tiempo, son igualmente la concreción de un deber moral previo: recibir los sacramentos. Es decir, la Iglesia nunca *crea* la norma moral —porque el orden moral no pertenece al ámbito de la potestad humana—, sino que simplemente determina prudencialmente un modo concreto de dar cumplimiento a un precepto moral genérico. En este sentido —en la medida que la concreción de un precepto moral genérico implica un cierto margen de discrecionalidad, de prudencia gubernativa— sí hay que reconocer a la Iglesia una potestad de concreción del orden moral en asuntos temporales, distinta de la función de magisterio.

¿Cabría entonces que la Iglesia *concretase* a los católicos en un determinado momento los preceptos morales genéricos relativos a lo temporal? La pregunta ha de ser con-

testada afirmativamente. En razón de las circunstancias que atraviesa un país, en un momento concreto, puede darse la coyuntura del peligro de la implantación de un gobierno desconocedor de la legítima libertad religiosa de los ciudadanos. En tales condiciones puede hablarse propiamente de un deber moral de evitar tal situación de injusticia, que ha de ser concretado —concre-

ción que lleva consigo un margen de discrecionalidad— en una determinada actuación concreta en lo temporal. Esta concreción del deber moral —en el caso de que se presentase esa eventualidad— correspondería a la jerarquía y sería moralmente vinculante para los católicos. Por tratarse de una decisión prudencial, referida a un caso concreto e individualizado, nunca tal atribución de



la jerarquía puede traducirse en un programa estable y unos principios políticos de acción, lo cual es propio de un partido político, pero no de la Iglesia católica.

La competencia de la jerarquía en cuestiones temporales que acabamos de delinear dista, pues, sensiblemente de las atribuciones que en este ámbito señala Ferrante. En primer lugar, porque no se basa en la existencia de un partido político sujeto al orden moral, sino de personas individuales sujetas a ese orden; en segundo lugar, y principalmente, porque la potestad de la Iglesia queda limitada a la concreción de un precepto moral genérico, por lo que hay que excluir de sus atribuciones el fomento de partidos políticos de inspiración católica —ya que no hay ningún precepto moral que presponga el deber de crear tales partidos—, o cualquier atribución en la organización de los mismos, al no ser los partidos políticos —sino las personas— los destinatarios de los preceptos morales.

6. Delimitación de las atribuciones de la jerarquía sobre cuestiones temporales y de su carácter vinculante.

Para que el ejercicio de esta atribución de la Iglesia que acabamos de señalar sea moralmente vinculante para los católicos, no es suficiente, sin embargo, una mera exhortación a que los católicos se mantengan unidos en momentos de elecciones o consejos semejantes insertos en una carta pastoral. «Die kirchliche Autorität —ha escrito Barion a propósito de la *apertura a sinistra*— verlange die (politische) Einheit der Katho-

liken im Namen ihres moraltheologischen Lehramtes (wörtlich: Magistero morale), und zwar als eine Forderung des Gemeinwohls, weil nämlich sonst des italienischen Volkes Religionsfreiheit, Sicherheit, Friede und Unabhängigkeit gefährdet wären. Daher müsse jeder für die Einheit die notwendigen Opfer bringen. Die «necessari sacrifici» sind das Schlüsselwort der zweiten Konstante des Ralliement-Modells. Was geopfert werden soll, wird nicht mit dürren Worten gesagt, weil das bedeuten würde, sich einzulassen auf «una valutazione politica che non ci compete». Nach dem ganzen Zusammenhang sind es die politischen Ziele des rechten Flügels der Democrazia Cristiana, die als solche ausdrücklich von jeder theologischen Zensurierung ausgenommen werden, weil sie in sich offensichtlich nicht beanstandet werden können. Erst aus dieser an sich gegebenen theologischen Einwandfreiheit wird es verständlich, dass der Verzicht auf sie ein Opfer genannt werden kann: es ist das Opfer moraltheologisch durchaus unangreifbarer Einzelziele zugunsten kirchlicher Interessen und Zukunftsvermutungen. Umgekehrt ausgedrückt: wo die Kirche ein solches «Opfer» verlangt, hat sie keine theologische Einzelbegründung für ihre Forderung»⁷⁵.

El ejercicio de la atribución de concretar un previo precepto moral genérico implica su adecuada formalización jurídica, de forma que conste sin lugar a dudas la obligatoriedad. Del mismo modo que los cc. 858, 906 y 1248 del Código de Derecho Canónico concretan los genéricos deberes morales de cumplir, confesar y asistir a misa taxativamente y están perfectamente distinguidos los preceptos de las posibles exhortaciones

75. *Kirche oder Partei?*..., cit., p. 155

pastorales a la frecuencia de sacramentos y a la asistencia a misa, igualmente en el ejercicio de las atribuciones que a la jerarquía competen para concretar un previo precepto moral genérico sobre cuestiones temporales, hay que distinguir el precepto de la exhortación. No vinculan, pues, a los católicos las usuales intervenciones de la jerarquía en asuntos temporales, como las pastorales de los obispos en tiempos de elecciones, o las abundantes declaraciones de obispos o sacerdotes españoles con motivo de la elaboración de la ley sindical⁷⁶, o la ley del divorcio en Italia⁷⁷, etc.

¿En qué línea habrá que situar toda esta actividad de la jerarquía que no se manifiesta en un precepto claro, conciso y taxativo, sino en documentos, por lo general extensos, generalmente tan inconcretos que no se llega a percibir su alcance y contenido? Excluido que en estos casos se trate de un precepto, sólo cabe encuadrar este fenómeno de la intervención de la jerarquía en cuestiones temporales en el ámbito de la actividad magisterial o en el de la actividad pastoral. La distinción entre una y otra, hay

que buscarla en la naturaleza abstracta e independiente de cualquier enjuiciamiento de hechos concretos que caracteriza la actividad magisterial. En este sentido, las encíclicas pontificias sobre cuestiones temporales —como la *Pacem in terris* o la *Populorum progressio*, por hablar de las más recientes— han de ser entendidas como actividad magisterial, encaminada a esclarecer la mente de los católicos. Las exhortaciones de la jerarquía con motivo de hechos concretos, como la carta pastoral conjunta de los obispos de San Sebastián y Bilbao en relación con el consejo de guerra de 31-69 de la Capitanía general de Burgos, las habituales cartas pastorales de los obispos italianos en tiempo de elecciones, han de ser consideradas actividad pastoral, ya que lo que en ellas se persigue no es tanto ilustrar y esclarecer doctrinalmente la mente de los católicos, sino conseguir una determinada actuación que suponga el ejercicio de alguna virtud cristiana: la clemencia, en un caso, la renuncia a legítimos puntos de vista políticos, en favor del bien de la Iglesia, etc.⁷⁸.

76. Cfr. "Ecclesia", Documento de la VII Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, 20 y 21.VII.68, en "Ecclesia", 3.VIII.68, pp. 13-15; Mensaje de fin de año para su diócesis de Monseñor Pedro Cantero Cuadrado, Arobispo de Zaragoza, 25.VII.68, en "Ecclesia", 4.I.69, pp. 35-37; Declaración conjunta de los obispos de Cataluña, reunión del 28.X.69, en "Ecclesia", 3.XI.69, p. 2; *Encontramos importantes lagunas en el proyecto de ley sindical*, Monseñor Infantes Florido, Obispo de Canarias, Boletín del obispado, en "Ecclesia", 20.XII.69, 25-27; etc.

77. Nota y memoria de la Santa Sede sobre interpretación del artículo 34 del Concordato con Italia, en "Ecclesia", 4.VIII.70, pp. 19-29; Nota de los obispos de Toscana sobre el problema del divorcio en Italia, en "Ecclesia", 10.X.70, p. 35; El divorcio, verdadera plaga social. Comunicado final y documentos de la VII Asamblea General de los obispos italianos, en "Ecclesia", 28.XI.70, pp. 17-18; etc.

78. Según METZ la encíclica *Populorum progressio* estaría en la línea de esa crítica institucionalizada que la Teología política preconiza (*El problema de una "Teología política"*, en "Concilium", 36 (1968), 400). De otro lado no considera vinculantes tales tomas de posición, pretendiendo salvar tanto la libertad de los fieles como el ejercicio de esa función por parte de la jerarquía (cfr. *Zur Theologie der Welt*, cit., p. 113). Böckenförde, en cambio, señala que la jerarquía se desautoriza a sí misma cuando señala puntos de vista que no son interpretación de la Revelación, pues su enseñanza se torna entonces cosa discutible. Ese es —dice— el peligro de la Teología política. También considera que las encíclicas, pastorales, etc., que tratan del hambre, el establecimiento de un mejor orden, etc., no son vinculantes para los católicos (*Politisches Mandat...*, cit., p. 17).

En la intervención de la Iglesia en asuntos temporales hay pues que incluir:

1.º) La función de dar preceptos, *ad casum*, breves, taxativos y vinculantes, que concreten un previo deber moral genérico.

2.º) La función de magisterio, en el que de un modo general y abstracto —sin referencia a ninguna situación concreta— se ilustre la mente de los católicos sobre los problemas morales implicados en las cuestiones temporales.

3.º) La función pastoral de estímulo y exhortación a vivir determinadas virtudes cristianas, con motivo de un acontecimiento concreto.

Hay que excluir, en cambio:

1.º) La potestad directa, indirecta o directiva sobre el Estado.

2.º) La potestad directa, indirecta o directiva sobre los partidos políticos.

Especificadas las funciones de la jerarquía eclesiástica, pasemos a señalar sus límites, entre los que cabe distinguir unos límites intrínsecos a la función y unos límites que derivan de la condición constitucional del fiel, de la que forman parte unos derechos fundamentales oponibles a la actuación de la jerarquía.

1.º) Dentro de la función de dar preceptos, hay que señalar como límites intrínsecos:

a) La existencia de un genérico precepto moral; razón por la cual se excluye la posibilidad de dar preceptos a partidos políticos o al Estado, ya que no son sujetos del orden moral.

b) Que ese precepto sea *ad casum*; es decir, relativo a una situación concreta. No pudiendo consistir en un programa estable de

acción política, ya que esto excede la concreción de un precepto moral genérico.

c) Que esté jurídicamente formalizado como tal precepto. De forma que mientras no conste formal, clara y taxativamente los términos del precepto, éste no se considere existente.

2.º) Dentro de la función del Magisterio, hay que señalar como límites intrínsecos que el Magisterio abarque estrictamente la dimensión moral de las cuestiones temporales. Por eso, hablando con propiedad no puede decirse que exista una doctrina política o social de la Iglesia, sino una doctrina moral sobre asuntos políticos y morales. De la función de magisterio hay que excluir, pues, la exhortación a encarnar la doctrina moral sobre cuestiones sociales de una determinada forma. Así, las exhortaciones de Juan XXIII en sus encíclicas sociales a formar cooperativas como modo de llevar a cabo la doctrina moral allí contenida, puede sólo entenderse como una ejemplificación entre otros posibles modos de llevar a cabo los preceptos morales de justicia, pero no como parte integrante del magisterio moral sobre cuestiones sociales.

3.º) La función pastoral sobre cuestiones temporales viene limitada por el carácter efectivamente pastoral de la función. Respecto a la exhortación pastoral, al no consistir —a diferencia de la magisterial— en la exposición de una enseñanza doctrinal —aunque pueda contenerla— sino en una argumentación *ad hominem*, para estimular a vivir alguna concreta virtud cristiana, se sobrepasa esta función, cuando lo que se procura es una meta política —como buscar la simpatía de determinados sectores de opinión—, en cuyo caso no se persigue una meta pastoral. Sería una extralimitación en

el ejercicio de una función análoga a las que en Derecho administrativo se conocen por *desviación de poder*. El Estado y los partidos políticos al no ser personas físicas, capaces de practicar virtudes o desarraigar vicios, no pueden ser objeto de esta atención pastoral.

II. DELIMITACION DE LA DIMENSION PERSONAL

1. Insuficiencia del planteamiento eclesialista de entender las relaciones entre la Iglesia y el Estado como relaciones entre dos ordenamientos originarios y autónomos. Necesidad de atribuir la autonomía a la persona y no sólo a la institución.

Cuando las relaciones entre la Iglesia y el Estado son vistas a la luz de los derechos fundamentales del fiel, se produce un cambio de perspectiva en su planteamiento. Un concordato no asegura de suyo —aunque de hecho pueda asegurarlo— los derechos de los súbditos de ambas altas partes contratantes. En teoría, cuando no en la práctica, el acuerdo y armonía de ambas partes puede redundar en menoscabo de algunos derechos fundamentales de los destinatarios del acuerdo. A nadie se le oculta que, en siglos pasados, muchas paces subsiguientes a las guerras de religión se negociaron mediante la aplicación del principio «*cuius regio eius religio*»; principio que fue suficiente en algunos casos para asegurar la paz po-

lítica y religiosa, pero que en modo alguno redundó en favor de la libertad religiosa de nadie. De ahí que, si bien el llamado régimen de tolerancia —admisión de la libertad religiosa *pro bono pacis*— garantizó en muchos casos la libertad religiosa, sólo lo hizo coyunturalmente: en la medida en que tal libertad —aunque no considerada como deseable por sí misma— era admitida en el régimen concordado para evitar males mayores. Tal planteamiento consideró la libertad religiosa un mal menor, pero no un valor en sí misma. Después de la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, sin embargo, la libertad religiosa pasó a ser considerada un valor digno de ser tutelado jurídicamente, en sí mismo y por sí mismo.

La autonomía de los fieles en lo temporal tampoco había sido hasta el Concilio Vaticano II formulada como un valor en sí misma y por sí mismo. Tomemos como ejemplo para verlo la jurisprudencia a que dio lugar el artículo 79 de la ley de 5 de abril de 1951, n. 203, de la ley para la elección de la cámara de diputados, en Italia: «Il Ministro di qualsiasi culto, che abusando delle proprie attribuzioni e nell'esercizio di esse, si adoperi a vincolari i suffragi degli elettori in pregiudizio di determinate liste o di determinati candidati, è punito con la reclusione da sei mesi a tre anni e con la multa da lire 3.000 a lire 20.000»⁷⁹. Dejando de lado los argumentos *in iure*, fijémonos en los hechos. Ante el tribunal de Sassari, y más tarde ante el tribunal de apelación de Cagliari⁸⁰, don Muroni, párroco de Sennori, es acusado, en relación con las elecciones de

79. En la actual ley electoral, el antiguo artículo 79 corresponde al 98, T. U. 30.III.1957, n. 361.

80. Vid. las respectivas sentencias en "Foro italiano" (1954), II, col. 1104 y ss., "Rivista italiana di diritto penale", 8 (1955), 88 y ss.

25 de mayo de 1952, de haber predicado en la Iglesia parroquial, con ocasión de la misa, que votar por el «Partito Nazionale Monarchico» constituía pecado mortal, siendo deber de los fieles votar por el partido «Democrazia cristiana», para evitar la dispersión de votos. Don Giovanni acostumbraba a hablar de elecciones al administrar el sacramento de la confesión. Y en una concreta ocasión se negó a administrar la penitencia a un fiel que, habiéndose acercado a confesarse con motivo de la Semana Santa, no quiso contestar a la pregunta de don Muro ni sobre a quién había votado, alegando que no había acudido al confesonario a hablar de política, sino a recibir un sacramento. Como ninguno depuso su punto de vista la administración del sacramento no tuvo lugar. Hechos similares pueden verse recogidos en otras muchas sentencias⁸¹, algunas de las cuales fueron condenatorias de los ministros de culto, suscitando por tal motivo la protesta de algunos⁸², aunque no de todos⁸³. Tal tipo de denuncias no son en la actualidad admitidas; cosa lógica por otra parte, si se tiene en cuenta que en el país es habitual una amplia intervención del epis-

copado y resto del clero en favor del partido «Democrazia cristiana», siempre que hay elecciones.

Prescindiendo ahora de la resolución del caso concreto, fijémonos en la argumentación dada por Oreste Frisoli, en su crítica a la sentencia del tribunal de Padua de 27 de octubre de 1952: «Che se nei reciproci rapporti di Sovranità, sorga contrasto di Potere Spirituale e di Potere Laico —o *Statuale* come il Tribunale si compiace di dire— ma la vertenza sarà trattata e risolta, tra Governo e Nuncio Apostolico, e non tra Tribunale e Imputato dal quale si vuol sapere che cosa s'intende per Potere Spirituale o no!»⁸⁴. El problema, pues, estriba para este autor en que un poder haya o no indebidamente invadido la esfera del otro poder, hasta el punto de considerar irrelevante que se haga justicia al demandante y que su derecho a la autonomía en lo temporal haya sido violado. Este mismo planteamiento puede percibirse igualmente en el comentario de Concas, pese a apoyar este autor la condena del sacerdote. Su preocupación se centra en interpretar el concordato, y en concreto, su artículo primero⁸⁵. Los demás autores que

81. Cfr. Trib. de Padua, 27.X.1952, en «Rivista penale» (1953), II, p. 238 y ss.; Pretura S. Agata di Militello, 19.II.1953, en «Rivista italiana di diritto penale» (1953), 463; Trib. Bolonia (Uff. Istruzione), 21.V. 1953, en «Giurisprudenza italiana» (1953), II, p. 255 y ss.; Trib. Perugia, 23.III.1957, en «Repertorio giuridico italiano» (1957) voz *Elezioni*; Trib. Benevento, 29.X. 1958, en «Giurisprudenza costituzionale» (1959), 1.288 y ss.; App. Nápoles, 15.I.1959, en «Foro italiano» (1960), II, p. 55 y ss.; etc.

82. GIUSEPPE BETTIOL, *Esercizio del potere spirituale e disposizioni penali in materia elettorale*, en «Scritti giuridici in onore della CEDAM», vol. 2, Padua, 1953, p. 539 y ss.; LUIGI DE LUCA, *In tema di reati elettorali commessi da ministri di culto*, en «Rivista italiana di diritto penale» (1953), 463 y ss.; RODOLFO VENDITTI, *L'abuso del ministro del culto e la legge elettorale*,

en *ibid.*, p. 584 y ss.; ORESTE FRISOLI, *Osservazioni in tema di reati elettorali*, en «Rivista penale» (1953), II, pp. 245 y ss.; SALVATORE LENER, *Un'inutile enormità: la sentenza di Padova*, en «La civiltà cattolica» (1953), I, p. 245; PIETRO NUVOLONE, *Le leggi penali e la Costituzione*, Milán, 1953, pp. 99 y ss.

83. ARTURO CARLO JEMOLO, *L'art. 79 nello "jus conditum" e nel "condendum"*, en «Il diritto ecclesiastico» (1953), II, pp. 46 y ss.; EMILIO ROSINI, *Il magistero sacerdotale e il suo limite nella legge elettorale*, en *ibid.*, pp. 55 y ss.; LUIGI CONCAS, *Abuso delle attribuzioni e reati elettorali dei ministri di culto*, en «Rivista italiana di diritto penale» (1955), 88 y ss.

84. *Osservazioni in materia di reati elettorali*, cit., p. 346.

85. *Abuso delle attribuzioni...*, cit., p. 106 y ss.

han tocado el tema se preocupan únicamente por dilucidar si es el sacerdote el que se ha excedido en sus atribuciones o si por el contrario ha sido el tribunal el que se ha excedido al castigar al ministro de culto; pero el derecho que pueda tener el demandante es cosa de la que ni siquiera consideran que merezca la pena hablar.

En la Edad Media, las relaciones entre la Iglesia y el Estado —o más propiamente, como señala Walter Ullmann⁸⁶, relaciones entre poder laical y poder clerical— se plantean entre el Papa y el Emperador o entre el Papa y los Reyes, al margen de una teoría sobre los derechos fundamentales de los destinatarios de los acuerdos, considerados meros *subditi legum et canonum*. En la doctrina del *Ius Publicum Ecclesiasticum*, con su teoría de las sociedades perfectas, se plantean sobre la misma base. La innovación, respecto al planteamiento medieval, estriba en sustituir los términos de la relación. En vez de hablar del Papa como *homo perfectus*, se habla de la Iglesia como *societas perfecta*⁸⁷; pero la naturaleza y las características de la relación entre la Iglesia y el Estado moderno se plantean de la misma manera. La teoría del *Ius Publicum Ecclesiasticum* sobre las sociedades perfectas ha sido sustituida en la reciente dogmática jurídica italiana, a partir de Santi Romano, por la teoría de las relaciones entre *dos ordenamientos*, jurídicos, originarios y autónomos. De ahí que Piero Bellini hable un

tanto desdefiosamente de la «più autorevole canonistica, legata ai consueti schemi della *societas iuridice perfecta*, quale ordinamento giuridico autosufficiente, primario e indipendente da ogni altra autorità e formalmente esclusivistico»⁸⁸.

«Che oggi la Chiesa cattolica venga pacificamente riconosciuta come ordinamento giuridico originario ed autonomo —escribe Vendetti—, sia dalla dottrina ecclesiasticistica come da la più moderna giuspubblicistica, è cosa universalmente nota; e che tale principio sia riconosciuto dallo Stato italiano, ed in particolare dai Patti Lateranensi e dalla Costituzione repubblicana, appare altresì indubitabile a chi mediti gli articoli del Concordato, nonchè l'art. 7, primo comma, della Costituzione ed i Lavori preparatori attraverso cui detto articolo pervenne alla sua attuale formulazione. Dire che la Chiesa è ordinamento giuridico originario ed autonomo significa dire che essa sola è competente a creare e a disciplinare i propri organi, formulando di essi la nozione e le norme di funzionamento; significa dire che essa sola ha facoltà di stabilire la sfera delle attribuzioni dei propri organi; significa infine dire che essa sola è competente a preporre ai singoli organi ed uffici le singole persone fisiche che degli stessi devono essere titolari»⁸⁹. La misma apelación a la teoría de los ordenamientos hacen Rosini⁹⁰ y Lener⁹¹.

La dogmática jurídica elaborada por los cultivadores del Derecho público eclesiástico

86. *The growth of papal government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, 2.^a ed., Londres, 1962, p. 2.

87. Vid. T. PARKER, *The Medieval Origins of the Idea of Church as "Societas Perfecta"*, en "Miscellanea Historiae Ecclesiasticae", Lovaina 1961, pp. 23-31.

88. "Potestas Ecclesia circa temporalia". *Concezione*

tradizionale e nuove prospettive, en "Ephemerides Iuris canonici", 24 (1968), p.81.

89. *La'abuso del ministro de culto...*, cit., p. 589.

90. *Il magistero sacerdotale e il suo limite nella legge elettorale*, cit., pp. 58-59.

91. *Un'inutile enormità*, cit., p. 166.

en Italia, merece todos los elogios desde el punto de vista de su cuidada elaboración técnica y de su altura científica. La sustitución de la teoría de los ordenamientos por la de las sociedades jurídicas perfectas no pasa, sin embargo, de ser, desde muchos aspectos, una nueva versión modernizada y desarrollada con técnica jurídica impecable de aquella vieja formulación gelasiana: «Duo sunt, quippe, imperator auguste, quibus principaliter hic mundus regitur»⁹². En efecto, como señala Vendetti en el párrafo que acabamos de citar, fácilmente se acoge hoy la teoría de los ordenamientos; y en base a ella las relaciones entre la Iglesia y el Estado discurren con una facilidad a la que no se prestan las formulaciones del *Ius Publicum Ecclesiasticum*. Desde este punto de vista también merece todos los elogios la doctrina laica italiana sobre relaciones entre la Iglesia y el Estado. Cabe señalar, no obstante, que ese mérito está circunscrito a la modernización pero no a la subsanación de los defectos de planteamiento del Derecho público eclesiástico.

El desarrollo doctrinal del Derecho eclesiástico italiano, pese a su punto de partida laico —quizá precisamente en razón de ese planteamiento que pone entre paréntesis el valor sustantivo de las normas canónicas— no ha superado la fuerte dosis de clericalismo latente en la tesis fundamentales del Derecho público eclesiástico. En efecto, ha favorecido la intervención de la jerarquía en asuntos temporales, no en base a consideraciones eclesiológicas, sino apelando al régi-

men democrático del Estado. «Le norme penali che impediscono ai ministri di culto di orientare i rispettivi fedeli nelle loro scelte elettorale —escribe Sergio Lariccia— appaiono indubbiamente in contrasto con le disposizioni della Costituzione che appunto garantiscono la libertà di religione e la libertà di pensiero»⁹³. «Lo Stato invero offende la libertà della Chiesa, quante volte vuole arrogarsi una competenza delle competenze a stabilire cosa la Chiesa possa o non possa fare; se la Chiesa rivendica il potere non solo d'insegnare ai fedeli cosa si debba credere, ma di prescrivere ciò che in concreto debbano fare —dice Jemolo refiriéndose a las elecciones políticas—, lo Stato non può opporle un no»⁹⁴. Giacinto Romano Giacomazzo hace notar que las asociaciones deportivas, culturales, científicas y económicas, pueden en uso de su libertad, vincular el sufragio de los electores, por lo cual no se ve el motivo de por qué haya de prohibirse hacer lo mismo a los ministros de culto⁹⁵. También Luigi de Luca habla de que no se puede quitar esa libertad al ministro de culto⁹⁶. Paul Mikat apela igualmente a la democracia para justificar la intervención de la Iglesia en asuntos políticos. «Solange der Staat eine freiheitliche Demokratie ist —escribe—, hat die Kirche die Chance, die objektive Wahrheit durch ihre Gläubigen im politischen Raum zur Wirkung zu bringen. Diese Art des kirchlichen Heilswirkens führt zwangsläufig zu einer weiteren Verlagerung vom Institutionellen zum Personalem»⁹⁷. Vemos, pues, una evolución en la fundamen-

92. D. 96, c. 10; ML, 59, 42; MGH, Conc. II, p. 610; ed. Thiel., *Epistolae pontificum Romanorum genuinae*, I, pp. 350-351.

93. *La rappresentanza degli interessi religiosi*, Milán, 1967, pp. 150-151.

94. *L'art. 79 nello "jus conditum"...*, cit., p. 53.

95. *I ministri di culto...*, cit., p. 302.

96. *Il Tema di reati elettorali...*, cit., p. 467.

97. *Kirche und Staat*, en "Sacramentum mundi", vol. 2, col. 1.321.

tación de las atribuciones de la jerarquía eclesiástica sobre cuestiones temporales. En la Edad Media se basa en la Sagrada Escritura y en los poderes entregados a Pedro. Posteriormente se basa en que la Iglesia es una sociedad perfecta. Finalmente se basa en el régimen democrático del Estado. A esta última fundamentación cabe oponer: la existencia de partidos políticos confesionales tutelados por la jerarquía puede probablemente estar en consonancia con los principios democráticos de un Estado; pero esto no justifica su existencia desde un punto de vista eclesial. Tal fundamentación no pasa de constituir un argumento *ad hominem* para la apología de una concepción clerical de la elevación al orden sobrenatural de las actividades temporales.

Respecto a la elevación al orden sobrenatural de las actividades temporales cabe aplicar el mismo principio que señalábamos al hablar de las relaciones entre la Iglesia y el Estado: del mismo modo que el sometimiento del Estado a la Iglesia no asegura la salvación del alma de quienes aceptan ese sometimiento, tampoco la santificación del orden temporal consiste en el sometimiento de los fieles a las directrices de la jerarquía eclesiástica sobre cuestiones políticas.

El Concilio Vaticano II contiene abundantes textos relativos a la elevación al orden sobrenatural de las realidades temporales y terrenas. «Fideles igitur totius creaturae naturam, valorem et ordinationem in laudem Dei agnoscere, et per opera etiam secularia se invicem ad sanctiorem vitam adiuvaré debent, ita ut mundus spiritu Christi imbua-

tur atque in iustitia, caritate et pace finem suum efficacius attingat. In quo officio universaliter adimplendo laici praecipuum locum obtinent. Sua igitur in profanis disciplinis competentia suaque activitate, gratia Christi intrinsecus elevata, valide conferant operam, ut bona creata secundum Creatoris ordinationem Eiusque Verbi illuminationem humano labore, arte technica, civilique cultura ad utilitatem omnium prorsus hominum colantur, aptiusque inter illos distribuantur, et suo modo ad universalem progressum in humana et christiana libertate conducant. Ita Christus per Ecclesiae membra totam societatem humanam suo salutari lumine magis magisque illuminabit»⁹⁸. Este texto, lo mismo que otros muchos del decreto *Apostolicam actuositatem*, pone de relieve —insistiendo principalmente en que se trata de una tarea propia de los laicos— que la elevación al orden sobrenatural de las realidades terrenas es una tarea eclesial, pero no eclesiástica. Los fieles están llamados a elevar las realidades terrenas al orden sobrenatural por propia vocación, no en virtud de un mandato o delegación de la jerarquía. Les compete esa tarea en virtud de su condición de fieles. La tarea de la santificación de las realidades terrenas incide en el fiel según su *conditio libertatis*⁹⁹. Constituye, pues, una desfiguración de la doctrina conciliar identificar la elevación de las actividades terrenas al orden sobrenatural con la clericalización del orden temporal; error, en que a mi entender inciden Saraceni¹⁰⁰ y Rosa¹⁰¹, al considerar que los partidos católicos constituyen un modo de poner en práctica la enseñanza conciliar.

98. *Lumen Gentium*, n. 36.

99. Vid. JAVIER HERVADA-PEDRO LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios...*, cit., p. 305.

100. *Ius ecclesiasticum...*, cit., p. 57.

101. Vid. *Dopo Lucca disimpegno...*, cit., y *Dopo Lucca partito "cattolico"...*, cit.

2. Insuficiencia del planteamiento concordatarista: «res espirituales, temporales, mixtas». Necesidad de tener en cuenta no sólo las esferas de competencia de las instituciones Iglesia y Estado, sino sobre todo los derechos de la persona.

La luz de esta doctrina conciliar, que pone de relieve la dimensión sobrenatural de todas las actividades temporales y terrenas, a la vez que la autonomía del cristiano en las tareas temporales, ayuda a comprender el sentido de la distinción establecida por el Derecho público eclesiástico, acogida por los cultivadores del Derecho concordatario, entre *res spirituales, temporales* y *mixtae*. El sentido de esta clasificación es el de proporcionar un criterio de distribución de competencias entre el poder eclesiástico y el estatal. Independientemente de la improcedencia de esta clasificación, por motivo de la razón ya alegada¹⁰² de echar en olvido que todas las realidades —también las temporales— tienen un fin y destino sobrenaturales y no son ajenas a la economía de la redención; además, tal clasificación concibe el establecimiento del orden jurídico como prerrogativa exclusiva de la autoridad eclesiástica y de la estatal, al fijar sus competencias respectivas en completo olvido de los derechos fundamentales y la legítima autonomía en los *subditi legum et canonum*.

Las *res mixtae*, por ejemplo, han sido caracterizadas como materias cuya regulación compete a la Iglesia y al Estado conjuntamente. Sin embargo, si se reflexiona sobre materias típicamente mixtas, como la enseñanza o el matrimonio, se percibe que el principio fundamental de su regulación no

procede de que la Iglesia y el Estado se pongan de acuerdo, sino de que se respeten los derechos fundamentales de las personas al regularlos, independientemente de la fuente material de la regulación. El régimen jurídico que debe presidir la educación deriva fundamentalmente del derecho de las personas a la educación y a que su contenido no sea impuesto, de forma que se respeten las preferencias religiosas, políticas, etc., de la persona. El régimen jurídico que debe presidir la regulación del matrimonio ha de estar inspirado por los principios de libertad religiosa, de protección del *ius connubii*, etc.

Puede considerarse un valor comúnmente aceptado hoy en el ámbito eclesial la sustitución de las posiciones autoritarias y hierarcológicas por concepciones basadas en el reconocimiento de un ámbito de autonomía y libertad —con la consiguiente responsabilidad— a las personas, bien aisladamente o asociadas al margen —no necesariamente en contradicción— de las estructuras de poder. Mientras esta tendencia ha encontrado amplio eco respecto a la libertad religiosa, pocos autores se han visto en la necesidad de subrayar esa misma independencia —y el correspondiente derecho fundamental— respecto a la gestión de los asuntos temporales por los católicos. La protección de ese derecho en la legislación canónica aparece como una exigencia de justicia que no se puede posponer. Si la lesión de los derechos fundamentales de la persona justifica que la Iglesia emita un juicio moral incluso sobre cuestiones relativas al orden político, sería contradictorio que no se reconociese ampliamente en la legislación canónica el

102. Vid. supra nota 8.

derecho fundamental del fiel a la autonomía en lo temporal. No me parece exagerada la afirmación de Gismondi de que el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona proclamado por el Concilio modifica profundamente el *Ius Publicum Ecclesiasticum*¹⁰³.

3. Esbozo de una estructuración jurídica del derecho del fiel a la autonomía en lo temporal.

Pasemos, pues, a trazar sistemáticamente la fisonomía jurídica de este derecho fundamental. Seguiremos este orden: a) Titular; b) Naturaleza jurídica; c) Contenido; d) Garantías; e) Requisitos; f) Límites; g) Protección jurídica.

a) *Titular.*

El titular del derecho fundamental a la autonomía en lo temporal es el fiel. Hasta ahora se había atribuido esta autonomía, bien al orden temporal *quo tali*, bien al Estado. Sin embargo, ni uno ni otro son titulares de tal derecho.

No puede hablarse de autonomía del orden temporal, *quo tali*, porque como tantas veces han recordado los tratadistas de Derecho público eclesiástico, el orden temporal se subordina al orden espiritual. Lo que ya

no es aceptable en el planteamiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado de los tratadistas de Derecho público eclesiástico es que identifican el orden espiritual, sobrenatural y divino con el estamento clerical y con la Iglesia; e identifican el orden temporal, natural y humano con el estamento laical y con el Estado. Merced a tal indebida asimilación sólo es posible concluir que los laicos se subordinan a los clérigos y que el Estado está sometido a la Iglesia. Sobre tal planteamiento sólo es posible matizar el tipo de subordinación; así Charles Journet habla de una *subordinación accidental*¹⁰⁴ y Jiménez Urresti elabora el refinado matiz de una *subordinación teonímica*¹⁰⁵; más no es posible afirmar una *completa autonomía*.

El error de base consiste en deducir el régimen jurídico de las relaciones entre la Iglesia y el Estado de la relación entre estos dos órdenes. Indudablemente lo humano se subordina a lo divino, lo temporal a lo eterno y lo natural a lo sobrenatural. Afirmar lo contrario sería claramente herético. Pero ni siquiera es posible afirmar la absoluta *autonomía de lo temporal*; porque lo humano y lo divino, lo temporal y lo eterno, lo natural y lo sobrenatural se encuentran íntimamente unidos; y no es posible establecer entre ellos una desconexión. En último término hay siempre que reconocer la prevalencia del orden espiritual sobre el temporal. Hay, pues, que reprochar a tal planteamiento

103. LEZIONI..., cit. pp. 3 y 45. LORENZO SPINELLI aún continúa planteando las relaciones entre la Iglesia y el Estado como relaciones entre dos poderes, uno de los cuales es superior. "Il principio cardine del regime dei rapporti tra Chiesa e Stato riguarda la dualità nel governo della umanità", *Problematica attuale nei rapporti tra Chiesa e Stato*, 1970, p. 10. Y refiriéndose a la cooperación y coordinación entre ambos poderes, escribió: "un concorso di attività su un piano di co-

operazione e di coordinazione non può essere talvolta esplicito se non se osserva un criterio di gerarchia, almeno in quegli ambienti in cui le materie, la spirituale e la temporale, non essendo demarcate con limiti precisi, impongono che la decisione finale sia rimessa ad una di esse" (ibid., p. 13).

104. *La Jurisdiction de l'Église sur la Cité*, París, 1931.

105. *Estado e Iglesia*, cit., pp. 349 y ss.

to el alcance dado a atribuir al Estado un *fin natural* y a la Iglesia un *fin sobrenatural*. En efecto, es el hombre el que en sentido propio está destinado a un fin, que de hecho es sobrenatural. En modo alguno puede decirse que cuando el hombre desarrolla actividades de orden temporal se está encaminando a su *fin natural*, porque el hombre no posee dos fines, sino un único fin, existencialmente sobrenatural. La ordenación al fin se da en el interior del hombre: es la dimensión moral de su conducta. La jerarquía de medios y fines se da igualmente en el ámbito inmanente de la dimensión moral de la conducta humana. Cuando el hombre no actúa por su fin último —y sólo posee un último fin—, al menos virtualmente, su actuación constituye pecado. No es posible, pues, hablar de autonomía del orden temporal, porque el orden temporal no es autónomo, sino que está ordenado al fin sobrenatural del hombre. Las actividades temporales poseen una dimensión sobrenatural, en cuanto coadyuvan o apartan de la consecución del fin sobrenatural. No es posible, pues, señalar que lo temporal es autónomo e independiente de lo sobrenatural¹⁰⁶.

Toda la actividad humana, de cualquier orden que sea, tiene un destino sobrenatural. Por eso, cuando se habla de que el fin de Estado es *natural* a diferencia del fin de la Iglesia, que es *sobrenatural*, hay que tener en cuenta las dos posibles acepciones de la

palabra *natural* «Natural —decía en otra ocasión— significa algo distinto cuando se contraponen a *sobrenatural* que cuando se contraponen a positivo. En la primera acepción cabe decir que toda ley estatal es natural, mientras en la segunda acepción no cabe decir lo mismo. Por otro lado, todo lo sobrenatural es positivo, lo que permite hablar de un Derecho divino natural contrapuesto a un Derecho divino positivo. Así, pues, el Derecho se divide en natural y positivo; y éste se divide a su vez en sobrenatural y natural, tomando esta vez la expresión *natural* en el sentido de *humano*»¹⁰⁷. Pues bien, sólo es posible calificar de *natural* el fin del Estado en el sentido de *humano*, pues la elevación del hombre al orden sobrenatural no afecta sólo a determinados aspectos de su vida o a determinadas instituciones. Es el hombre entero, en todas sus virtualidades y posibilidades de actuación el que es elevado por encima de su fin meramente natural. No es éste el momento de desarrollar esta idea que pertenece al terreno de la Teología y constituye, por lo demás, algo sobradamente conocido.

Hay que subrayar, en cambio, la *autonomía del fiel en el orden temporal*; autonomía que es completa, y no sólo la menguada autonomía de que hablan los tratadistas de Derecho público eclesiástico. ¿Quiere ello decir que en su actuación de orden temporal puede el fiel prescindir de ordenar su conducta

106. Tal afirmación no va, sin embargo, en detrimento de la práctica del *contemptus saeculi*. El desprecio de las actividades temporales como medio de encaminarse al fin sobrenatural —tan propio de la espiritualidad de los religiosos—, para centrarse en otro tipo de actividades, puede —como de hecho ocurre— constituir una específica vocación dentro del cristianismo, porque las actividades temporales no constituyen un medio *sine qua non* de lograr el fin

sobrenatural del hombre. Lo que, por el contrario, no cabe afirmar es que el destino de las actividades temporales sea meramente natural, pues como el Concilio Vaticano II ha subrayado con suma insistencia en su planteamiento de las relaciones Iglesia mundo todas esas actividades tienen un destino sobrenatural (*Gaudium et spes*, nn. 33-45).

107. *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia*, Pamplona, 1972, p. 104.

al fin último y sobrenatural al que está destinado? ¿Significa que su actuación de orden temporal nada tiene que ver con su destino sobrenatural? En modo alguno: significa simplemente que el fiel es autónomo en este campo, pues como señala el decreto *Apostolicam actuositatem*¹⁰⁸ el destino sobrenatural de las realidades temporales no está en contradicción con su autonomía. Ciertamente la actividad de orden temporal ha de estar encaminada al fin sobrenatural —la autonomía no implica ausencia de vinculación a un fin—, pero para alcanzar ese fin sobrenatural, el beneficiario de esa autonomía puede elegir el modo concreto —entre los múltiples posibles— de tender hacia ese fin, en consonancia con sus convicciones y opiniones políticas, según sus personales puntos de vista¹⁰⁹.

108. N. 7 b.

109. Así ERNST WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Politisches Mandat...*, cit., p. 16.

110. Conviene, sin embargo, señalar que traspasar del Estado al fiel el derecho a la autonomía en lo temporal no significa necesariamente la supresión de ese cauce habitual de las relaciones entre la Iglesia y el Estado que es el concordato. Conocida es la reciente posición de d'Avack en este sentido. Critica acertadamente este autor la concepción de las relaciones entre la Iglesia y el Estado propia del Derecho público eclesiástico tradicional, señalando, como nosotros hemos hecho, que para nada se tenía en cuenta a la persona. Refiriéndose a la Iglesia y el Estado, señala como propio "delle due istituzioni il determinare autoritativamente la disciplina attraverso scelte proprie, determinate rispettivamente o dalla ragione di Stato o dalla *salus animarum*, e il venirne poi a imporre dal vertice l'osservanza alla comunità dei cittadini-fedeli o d'accordo tra loro con una normativa bilaterale concordata, o in concorrenza e contrasto con norme unilaterali autonome", *Rilievi preliminari...*, cit., p. 10. D'Avack hace notar que en los Estados democráticos la política eclesiástica ya no se hace en nombre de la razón de Estado, sino que son los ciudadanos quienes eligen el régimen religioso al que desean someterse. De este nuevo planteamiento deduce d'Avack que el sistema concordatario ha dejado de tener

El titular de la autonomía en lo temporal es, pues, el individuo; no el Estado¹¹⁰. El problema de la titularidad del derecho a la autonomía en lo temporal no se agota, sin embargo, en poner de relieve que corresponde al individuo y no al Estado. Existe otro problema relativo a si su titularidad forma parte de la posición jurídica del *laico* o de la posición jurídica del *fiel*.

En su estudio *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*¹¹¹, Alvaro del Portillo para su exposición sistemática encuadra el derecho a la autonomía en lo temporal dentro del estatuto jurídico del laico¹¹². También Alfredo López atribuye la titularidad de este derecho a los laicos¹¹³. Tal sistemática responde a un planteamiento tipológico de los derechos fundamentales, pues en efecto es una tarea típica-

sentido, y que sólo por razones coyunturales y de inercia histórica hay motivo para conservarlo.

Aún compartiendo la opinión de d'Avack, de que en la actualidad los Estados democráticos han dejado en líneas generales de supeditar la libertad religiosa a razones de Estado; es más, partiendo de que el fiel tiene además un derecho a conducirse autónomamente en el orden temporal; aún así, el concordato como cauce de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no tiene por qué desaparecer, como ha puesto de relieve Alberto de la Hera (*El futuro del sistema concordatario*, en *IUS CANONICUM*, 21 (1971), pp. 5-21), pues no se opone de suyo al pluralismo religioso, pudiendo en cambio ser cauce de protección de la libertad religiosa. En cualquier caso, el hecho de que se tengan en cuenta la libertad religiosa y temporal de los destinatarios del concordato y se prescinda de imponer coactivamente mediante el concordato lo que conviene conjuntamente a la Iglesia y al Estado como instituciones, no lleva consigo —ni ello parece previsible— que las relaciones entre la Iglesia y el Estado dejen de tener sentido con ese nuevo planteamiento. De lo que no cabe duda —y en eso tiene razón d'Avack— es de que el tipo de concordato tradicional está llamado a desaparecer.

111. Pamplona, 1969.

112. *Ibid.*, pp. 215-225.

113. *Iglesia, política...*, cit., passim.

mente laical la dedicación a la política activa y a la mayoría de las actividades seculares. Esto no quiere decir, sin embargo, que el clérigo carezca de este derecho fundamental. En efecto, cuando por excepción un clérigo se dedica a la política activa —todavía en el siglo XVII resultaba normal que clérigos, como Mazzarino o Richelieu, ocupasen cargos políticos principales—, en el desarrollo de su actividad posee la misma autonomía en lo temporal que cualquier otro fiel, pues no actúa a título de clérigo, sino a título de ciudadano.

En la actualidad no es corriente que los clérigos desempeñen cargos políticos, e incluso —como por iniciativa de la Santa Sede se estipuló en el concordato italiano¹¹⁴— les está prohibido hacerlo. No obstante, en la hipótesis de que un clérigo, en calidad de ciudadano, ocupase un cargo político tendría la misma autonomía que cualquier otro fiel en el desempeño de esa función. Y aun sin hacer referencia a esa posibilidad, el derecho a la autonomía en lo temporal acompaña a los clérigos con la misma extensión y alcance que a los demás fieles, cada vez que ejercitan sus derechos políticos, en votaciones, plebiscitos, etc.

Esta hipótesis —que un clérigo actúe en cuestiones temporales, pero no a título de tal, sino en calidad de ciudadano— ha de ser distinguida de otros posibles títulos de actuación, que tienen un interés más bien histórico, aunque con secuelas que afectan a la realidad de hoy.

Históricamente han tenido gran importancia las funciones temporales anejas a cier-

tos oficios eclesiásticos. El caso más representativo es el de las *regalías* anejas al oficio episcopal de la Alemania imperial de la Edad Media. Esta espinosa cuestión no sólo ha dado lugar a importantes capítulos de la historia europea, sino también a diversas teorías sobre las relaciones entre poder laical y poder clerical, precedente inmediato del Derecho público eclesiástico. Las relaciones entre uno y otro poder siempre se plantearon en este terreno, sobre la base de distinguir —con terminología muy diversa— dos distintos ámbitos de poder correspondientes a *lo espiritual* y *lo temporal*¹¹⁵, cuestión que ya hemos enjuiciado en la primera parte de este trabajo.

Finalmente, hay que distinguir una tercera modalidad de actuación en lo temporal por parte de un clérigo: su participación en las tareas políticas a título estamental. Según el planteamiento constitucional propio del Antiguo Régimen, la representación parlamentaria es por estamentos: en concreto, la clerecía, la nobleza y el estado llano. Este tipo de representación, que en la mayoría de las naciones ha sido sustituido por el propio de la democracia inorgánica, aún perdura en algunos países. El caso más típico es sin duda el de Inglaterra, en cuya Cámara Alta está representada la clerecía junto con la nobleza. En este país la presencia parlamentaria del estamento clerical no plantea grandes problemas prácticos, pues constituye una reducida minoría respecto a la Cámara Alta y por supuesto respecto a la totalidad del parlamento. De otro lado, la condición de clérigo de la Iglesia anglica-

114. Art. 5, ANGELO MERCATI, *Raccolta di concordati*, vol. 2, Ciudad del Vaticano, 1954, p. 93.

115. Vid. ROBERT L. BENSON, *The bishop-elect*, Prin-

ceton, 1968; WILHELM KÖLMEL, *Imago mundi. Das Weltverständnis in Schrifttum des Investiturstreites*, en "Studi Gregoriani", 9 (1972), 167-198.

na, cuya cabeza es el rey de Inglaterra, es muy distinta de la condición propia de los clérigos pertenecientes a la Iglesia católica romana, cuya cabeza es el Papa. Mientras en el primer caso es muy difícil que haya conflictos jurisdiccionales o de competencia entre el Estado y el estamento clerical, no sucede lo mismo en el caso de la clerecía católica, cuya ordenación jerárquica no se integra en el Estado.

Por este motivo la presencia parlamentaria de los clérigos a título estamental posee más importancia en España. Además, alguno de los procuradores correspondientes al estamento clerical está llamado a desempeñar importantes funciones políticas. En concreto, el Decreto de 30 de diciembre de 1948, en su art. 3, § 2, enumera —entre los que forman parte del Consejo del Reino— al «Prelado de mayor jerarquía y antigüedad entre los que sean procuradores en Cortes». La Ley de Sucesión a la Jefatura del Estado de 26 de julio de 1947 atribuye importantes funciones al Consejo de Regencia, que en su artículo 3 declara formado «por el Presidente de las Cortes, el Prelado de mayor jerarquía Consejero del Reino y el Capitán General del Ejército de Tierra, Mar o Aire o en su defecto, el Teniente General en activo de mayor antigüedad y por este mismo orden».

Pues bien, la posición jurídica en estos casos es triple: a) Formar parte de la jerarquía eclesiástica, según el concreto oficio canónico desempeñado. b) Formar parte de la Administración pública española, desempeñando un concreto cargo político. c) Ser miembro de las Cortes, en calidad de procurador.

Según su condición de titular de un oficio canónico la posición del prelado consejero

del Reino respecto a la autonomía en lo temporal es semejante a la de cualquier otro prelado: carece de una misión en este campo, y no se plantea por tanto el problema de la autonomía. Según su condición de titular de un cargo político, es plenamente autónomo respecto a la jerarquía eclesiástica, y goza de la misma autonomía en lo temporal que cualquier otro fiel cristiano que ocupe un cargo político. Finalmente, en su calidad de procurador en Cortes representa unos intereses, que no son los suyos personales, pues no es procurador en Cortes *intuitu personae*. ¿Cuáles son esos intereses? No representa los intereses de la jerarquía eclesiástica, porque su posición como procurador no constituye una especial posición jurídica dentro de la jerarquía eclesiástica, sino dentro de la organización política del Estado. Los intereses que representa tampoco pueden ser los propios del estamento clerical —pese a que su presencia en las Cortes sólo es explicable como un residuo histórico de la antigua representación estamental—, porque los estamentos sociales han dejado de existir en España desde hace muchos años, y no es posible representar una institución inexistente. En consecuencia, su presencia sólo es explicable conforme al criterio general de representación que inspira la organización de las Cortes españolas: la representación propia de la democracia orgánica. Hay que entender, por tanto, que los clérigos que son procuradores en Cortes a título de clérigos representan los intereses propios de un sector más de la vida española: los intereses del catolicismo. No son, pues, intereses exclusivamente clericales, sino propios del entero Pueblo de Dios. También en este caso el clérigo procurador en Cortes goza de la misma autonomía en lo temporal que cualquier otro fiel cristiano

procurador en Cortes. La limitación que la representación de los intereses del catolicismo en España pueda imponer es de la misma naturaleza que la de cualquier otro procurador, que también encuentra como limitación en su actuación política la que impone su carácter de representante: está ligado a unos específicos intereses que debe defender. Esa vinculación a los intereses que se representan no constituye, sin embargo, carencia del derecho fundamental a la autonomía en lo temporal.

Así, pues, en todos los casos, los fieles cristianos, sean clérigos o laicos, siempre que desempeñan funciones políticas —sea cual fuere el título de su intervención en estas cuestiones— gozan de un derecho a la autonomía en lo temporal. «No cabe pensar —escribe Pedro Juan Viladrich— que el ministro sagrado ha renunciado al derecho a la justa autonomía en lo temporal en favor de la autoridad eclesiástica, ni que los religiosos hayan renunciado a este derecho en favor del Instituto o de los superiores. Por lo tanto, siempre que el campo de la autonomía de lo temporal aparezca en sus actividades y en sus opiniones, gozan plenamente del ejercicio de este derecho»¹¹⁶.

b) *Naturaleza jurídica.*

El derecho a la autonomía en lo temporal es un *derecho fundamental*.

En una monografía sobre la naturaleza jurídica de los derechos fundamentales del fiel los hemos definido como «cada una de aque-

llas específicas capacidades jurídicas que se adquieren por el bautismo»¹¹⁷. En el anterior apartado hemos dejado claro que la titularidad del derecho a la autonomía en lo temporal corresponde a todo fiel. Sólo resta, pues, mostrar ahora en qué sentido constituye una capacidad.

La caracterización de los derechos fundamentales como específicas capacidades se debe a Jellinek. Introduce este autor en el campo del Derecho público la consideración de que las relaciones entre el Estado y sus súbditos deben entenderse como relaciones jurídicas. Esta relación entre el Estado y el individuo presenta dos aspectos: a) Uno relativo a la capacidad jurídica y de obrar. El Estado —su ordenamiento jurídico— otorga un estatuto jurídico —consistente en una determinada capacidad jurídica y de obrar— a sus súbditos. b) Además el Estado —como persona jurídica— puede tener relaciones jurídicas con los ciudadanos, en razón de compraventas, expropiaciones, etc., en virtud de las cuales surgen derechos públicos subjetivos en favor de uno y otros. Desde el punto de vista del primer tipo de relaciones —las que se refieren a la capacidad jurídica y de obrar— distingue Jellinek cuatro diferentes aspectos: *status subiectionis*, *status libertatis*, *status civitatis* y *status activus*¹¹⁸. Esta clasificación de las relaciones entre el individuo y el Estado —relativas a la capacidad jurídica y de obrar, que tanta repercusión ha tenido en el Derecho Constitucional y administrativo, aunque no siempre haya sido bien interpretada)¹¹⁹— ha sido

116. *La declaración de derechos y deberes de los fieles*, en "El proyecto de ley fundamental de la Iglesia", Pamplona, 1971, p. 157.

117. *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia*, cit., p. 122.

118. *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, 2.^a ed., Tubinga, 1905, pp. 86 y ss.

119. Cfr. JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derechos fundamentales...*, cit., pp. 75-80.

recientemente trasladada al campo del Derecho constitucional canónico por obra de Javier Hervada, que distingue cuatro aspectos paralelos integrantes de la *posición de fiel*: *conditio subiectionis*, *conditio libertatis*, *conditio communionis* y *conditio activa*¹²⁰.

El derecho a la autonomía en lo temporal corresponde a la *conditio libertatis*, por la que se entiende —en frase de Hervada— «aquel conjunto de situaciones jurídicas caracterizadas por ser esferas de actividad libre del fiel; es decir, esferas de actividad tendentes a obtener fines y misiones cristianas dejadas a la plena responsabilidad del fiel»¹²¹.

Como ya expusimos con anterioridad, la actividad política —lo mismo que cualquier otra tarea humana— posee una dimensión sobrenatural. Tiene, por tanto, una dimensión eclesial, pero no una dimensión eclesiástica: no es a la jerarquía eclesiástica —a la Iglesia en cuanto institución— a quien corresponde llevarla a cabo, sino que es al fiel cristiano. En el desempeño de ese cometido tiene plena capacidad jurídica y de obrar. No necesita ningún mandato de la jerarquía para llevarlo a cabo. Tampoco, por este motivo, su actividad se encuentra sometida a ningún control jurídico canónico. Así, pues, el fiel adquiere por el bautismo una capacidad nueva —la de elevar al orden sobrenatural cualquier tarea humana— que jurídicamente se traduce en una capacidad jurídica y de obrar plenamente autónoma en este campo. Esta capacidad jurídica no constituye, sin embargo, una concesión del

legislador humano, pues deriva de la voluntad fundacional de Cristo. El legislador humano sólo la concede en el sentido de que le corresponde *formalizar* ese derecho fundamental; es decir, arbitrar los oportunos recursos técnicos para la protección de este derecho.

c) *Contenido.*

Este derecho fundamental, cuyo contenido hemos señalado genéricamente diciendo que consistía en conducirse autónomamente en asuntos de orden temporal, puede desglosarse en una serie de enunciados que especifican su contenido. El derecho a la autonomía en lo temporal se traduce —por parte de la jerarquía— en una prohibición de intervención, y por parte del fiel en una capacidad de actuación. Para especificar el contenido de este derecho fundamental es oportuno, pues, referirlo a cada una de las atribuciones de la jerarquía¹²².

En relación con la función de dar preceptos —potestad de jurisdicción, en todas sus manifestaciones— cabe señalar los siguientes derechos:

a') El derecho a fundar y adscribirse libremente a cualquier partido político, con el sólo límite negativo de aquellos que son anticatólicos o profesan doctrinas contrarias a la fe y al dogma católicos.

b') El derecho a evitar cualquier injerencia de la jerarquía en cuestiones temporales —donde no hay un deber de obediencia—, siendo sólo vinculantes aquellos preceptos —los que excepcionalmente pudieran dar-

120. *El Derecho del Pueblo de Dios...*, cit., pp. 294-309.

121. *Ibid.*, p. 299.

122. Vid. una configuración de este derecho, no siste-

matizada en ALFREDO LÓPEZ, *Iglesia, política...*, cit., pp. 45-48; y en ALVARO DEL PORTILLO, *Fieles y laicos...*, cit., pp. 215-226.

se¹²³— adecuadamente formalizados. En este sentido Gherardo de Cesare, en base a la *Gaudium et spes* (n. 76) escribe sobre la Acción Católica: «Una ingerenza di questo organismo nel campo politico sarebbe infatti contraria ai compiti che la Chiesa attraverso di esso si prefigge di raggiungere»¹²⁴.

En relación con la función de magisterio hay que señalar:

a') El derecho a profesar cualquier ideología política, social, filosófica, etc., siempre que no sea contraria a la fe o a la moral cristianas.

b') El derecho a que no se identifique ninguna ideología política o social con la doctrina moral de la Iglesia sobre cuestiones políticas o sociales.

En relación con la función pastoral, habría que enumerar:

a') Derecho a una equilibrada atención pastoral, en la que el ejercicio de las virtudes cristianas no esté polarizada en las virtudes ejercitables en relación con acontecimientos de orden temporal.

b') Derecho a que la exhortación pastoral se haga cristianamente; no mediante denuncias ante la opinión pública —tras lo cual se esconden fácilmente la actitud demagógica de ganarse simpatías—, sino mediante advertencias reservadas. La denuncia pública es lícita en algunos casos, si la advertencia privada resulta ineficaz.

En esta explicación del contenido de este derecho fundamental nos hemos limitado a señalar, respecto a cada una de las específicas funciones de la Iglesia —jurisdiccional, magisterial, pastoral— un reconocimiento

de posibilidad de actuación libre por parte del fiel y el señalamiento de un límite a la actividad de la Jerarquía en ese campo. En una declaración de derechos fundamentales a nivel constitucional tal explicitación sería suficiente. Quedan de este modo señalados todos los posibles ámbitos de fricción entre la Jerarquía y el fiel. Sin embargo, a nivel de ley ordinaria la vigencia de este derecho fundamental requeriría una pormenorización más detallada.

d) *Garantías de su buen uso.*

No es al Derecho Canónico a quien corresponde la tarea de señalar los presupuestos requeridos para el ejercicio de este derecho fundamental. Es el Estado el que regula los presupuestos de edad —para votar, para ocupar cargos públicos— de competencia profesional, etc., necesarios para intervenir en asuntos temporales. Respecto al ámbito canónico sólo cabe señalar algunas garantías del buen uso de este derecho. La más importante consiste en que el fiel se abstenga de dedicarse a la política activa, si es titular de algún oficio eclesiástico.

El titular de un oficio eclesiástico —sea clérigo o laico— comprometería a la Iglesia si se dedicase a la política. Es una situación análoga a la de algunos cargos públicos civiles. El Jefe del Estado, el ministro de asuntos exteriores, los diplomáticos, no pueden permitirse llevar a cabo una política partidista, ser secretarios de un partido político, etc., pese a que con frecuencia ocupan ese puesto precisamente en razón de su pertenencia a un partido político.

Hay, pues, situaciones incompatibles con la

123. Cfr. supra, pp. 34-37.

124. *L'Azione cattolica e l'art. 43 del concordato*, en

“Studi per la revisione del concordato”, Padua, 1970, p. 731.

dedicación a la política activa, por ausencia de una condición necesaria: encontrarse en una situación personal que no comprometa políticamente a la Iglesia. Este tema plantea el problema de si el clérigo, por el mero hecho de serlo, le está vedado dedicarse a la política. Para resolverlo hay que tener en cuenta que puede darse el caso de que un clérigo no comprometa a la Iglesia con su actuación política y que en cambio un laico la comprometa. Por otra parte no se puede echar en olvido el lastre estamental que la *condición de clérigo* lleva consigo. Durante muchos siglos estuvo vigente en Europa la idea político-religiosa de una *respublica christiana*, organizada de forma estamental, en la que las cuestiones temporales eran consideradas competencia del *laicado*, mientras la competencia sobre cuestiones espirituales era atribuida a la *clerecía*. Este planteamiento condujo a un deslinde entre *lo temporal* y *lo espiritual* consistente en deslindar las competencias de uno y otro estamento. Son todavía muchas las manifestaciones de esa perspectiva estamental, que el Concilio Vaticano II ha rechazado, al hablar de la igualdad fundamental de todos los miembros del pueblo de Dios. Fruto de esa premisa estamental es considerar incompatible con la dedicación a la política activa no la titularidad de un oficio eclesiástico —titularidad que puede competir también a un laico— sino la condición de clérigo, aún cuando no sea titular de oficio eclesiástico alguno. Este planteamiento ha dado lugar a la paradójica situación de que, en países como Italia, la Santa Sede haya negociado una cláusula concor-

dataria en la que se prohíbe a los clérigos dedicarse a la política, a la vez que fomentaba un *partido católico* integrado por *laicos*, a quienes se encargaba la tarea prohibida a los clérigos.

No es, sin embargo, la política una tarea esencialmente *laical*, sino esencialmente *no eclesiástica*. Por lo demás, la historia del siglo pasado y la de éste ha mostrado suficientemente que una *política clerical* puede ser realizada tanto por clérigos como por laicos. Y la prohibición de que los clérigos se dediquen a la política en modo alguno garantiza la ausencia de una política clerical. Por eso, he escrito en otro lugar: «No es misión exclusiva de los clérigos interpretar a la luz del Evangelio las realidades temporales. Tampoco es misión específica y distintiva de los laicos. Compete a cada fiel simplemente en razón de su capacidad personal para hacerlo. Tampoco es misión exclusiva de los laicos contribuir al establecimiento de un orden social y político cristiano, pues los clérigos no están exentos de ese deber. Todo cristiano debe preocuparse por la edificación de la ciudad temporal en conformidad con la enseñanza del Evangelio. Sin embargo, en este cometido los clérigos —y más aún los constituídos en dignidad— deben tener la prudencia de evitar que sus personales opiniones en cuestiones temporales se interpreten como actitudes propias de la jerarquía. Y de ordinario es conveniente que se abstengan de desarrollar actividades políticas, que fácilmente podrían ser interpretadas como eclesiásticas»¹²⁵.

Así, pues, la garantía a la que nos venimos refiriendo ha de ser configurada no como

125. JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ DEL VALLE-TOMÁS RINCÓN, *Iglesia, Estado y conciencia cristiana*, Madrid, 1971, p. 116.

algo inherente a la condición de laico y del que el clérigo necesariamente carece, sino como una condición formulada abstractamente —encontrarse en una situación personal que no comprometa políticamente a la Iglesia— independientemente de la condición de clérigo o laico.

e) *Requisitos.*

Los requisitos para el ejercicio de los derechos fundamentales se diferencian de las garantías en que mientras éstas suponen unas cualidades o circunstancias previas que debe reunir el fiel, aquéllos hacen referencia a las cualidades y condiciones que deben acompañar la actividad misma mediante la cual se ejercita el derecho fundamental.

El ejercicio de la libertad que el derecho a la autonomía en lo temporal lleva consigo nunca puede redundar en detrimento de la justicia o en el incumplimiento de deberes. El ejercicio de este derecho fundamental lleva, por tanto consigo, los siguientes requisitos.

a') Por su condición de miembro de la Iglesia, el cristiano está obligado a procurar su acrecentamiento y desarrollo. Este título de obligatoriedad no es de naturaleza distinta a otros títulos de obligatoriedad que afectan tanto a los católicos como a los no católicos. Cada individuo, cuando menos por una razón de lealtad, tiene el deber de velar por los intereses de aquellas asociaciones de las que forma parte. El católico también debe tener presente este deber de justicia hacia la Iglesia en su actuación en el orden temporal. No se trata evidentemente de que dé cabida a injustas discriminaciones entre católicos y no católicos, entre instituciones eclesiásticas e instituciones no eclesiásticas: nada más alejado del espíritu cristiano que

la actitud sectaria. Se trata de que —dentro del marco legal, empleando siempre medios lícitos— procure amparar, favorecer y hacer respetar los intereses de la Iglesia en la sociedad, mediante el simple ejercicio de los propios derechos, al margen de cualquier privilegio. Se da de esta forma cumplimiento a un deber de justicia semejante al que se tiene hacia la propia familia, cuyo bienestar hay que procurar con preferencia al de otras personas, hacia la propia patria, etc.

Evidentemente, que el fiel defienda los intereses de la Iglesia en su actuación en lo temporal no significa que deba seguir unas determinadas directrices trazadas por la jerarquía o que deba actuar *formando grupo* con otros católicos. Se trata de un simple deber de lealtad, que puede ser cumplido de formas políticas muy diversas, que no merma la libertad de acción política. La actuación política del fiel debe, en suma, ser favorable —o al menos no contraria— a los intereses de la Iglesia.

b') No es lícito involucrar en banderías políticas a aquellas instituciones que no tienen una misión en ese campo, como las dedicadas al cultivo de la ciencia, las artes, la beneficencia, la religión, la enseñanza, etc. No tener en cuenta este requisito lleva a la *politización* de esas instituciones, con la consiguiente instrumentalización de su actividad. El activismo político es lícito y beneficioso siempre que se desarrolle en su propio ámbito, sin invadir indebidamente otras esferas. Se trata de un principio general aplicable a cualquier actividad. Así la actividad económica y financiera es lícita siempre que se desarrolle en el ámbito que le es propio. Hay campos que quedan al margen de la comercialización: no se puede comerciar ni con la vida humana, ni con los

sentimientos personales, ni con la creencias. Cuando esto sucede, la actividad económica y financiera pasa de ser una actividad noble y beneficiosa a ser una actividad corrosiva. Igualmente hay campos que no es lícito politizar. Uno de estos campos es el de la religión. Cuando en nombre de Dios o de su Iglesia se buscan metas humanas —aunque se haga con la loable intención de prestar un servicio a la Iglesia— se atenta contra el segundo precepto del Decálogo, que prohíbe usar el nombre de Dios en vano.

Es, pues, requisito del ejercicio de este derecho el no comprometer a la Iglesia con las propias actuaciones en lo temporal.

d') El hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser y todas las dimensiones de su vida. Las metas políticas —por elevadas que sean— nunca son supremas. No se deduce, sin embargo, de ahí —como ya hemos tenido ocasión de razonar—, una subordinación del poder político al poder religioso o una subordinación del laicado a la clerecía —como el iuspublicismo eclesiástico argumentaba—, pues no son los poderes ni los estamentos sociales los que guardan entre sí una jerarquía. Tanto el poder político como el religioso tienen por término la persona, según distintos aspectos; y al individuo es a quien corresponde jerarquizar sus metas personales, que no emanan de dos centros volitivos diferentes —el político y el religioso—, sino de un único principio volitivo con una única meta personal, que lleva consigo una jerarquía de medios y de fines de acuerdo con las propias convicciones y prudencia.

No es lícito al católico poner las propias

convicciones y metas políticas por encima de la caridad. Las diferencias políticas no pueden ser motivo de que se enturbie la mutua estima entre los hombres, de escisiones entre los hermanos en la fe, de perjuicio para la unidad de la Iglesia. La subordinación de lo temporal a lo sobrenatural no es, pues, un principio que rige las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sino un requisito en la actuación política del fiel cristiano, que en modo alguno lleva consigo la subordinación de un poder a otro¹²⁶.

f) *Límites.*

Las garantías y requisitos señalados no constituyen propiamente un límite al ejercicio del derecho a la autonomía en lo temporal, sino más bien una condición de su buen uso. Como la observancia de estas garantías y requisitos no se mueven en un terreno meramente moral, sino que afectan a la justicia, podría exigirse jurídicamente su cumplimiento. Esto no quiere decir, sin embargo, que su inobservancia haya de afectar a la posibilidad de su ejercicio, pues no es función del Derecho exigir todo lo debido en justicia, sino sólo el mínimo necesario para la convivencia. En algunos casos será preferible permitir el ejercicio de este derecho fundamental sin que se observe alguno de sus requisitos, que negar la posibilidad de ejercitarlos, lo cual también lleva consigo el desconocimiento de algo debido en justicia.

Anteriormente hemos aludido a la posibilidad de que la jerarquía —ante una situación especial— concretase a los católicos, en un determinado momento, el deber de una de-

126. Sobre los requisitos enumerados vid. JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ DEL VALLE-TOMÁS RINCÓN, *Iglesia y Estado...*, cit., pp. 118-122.

terminada actuación en lo temporal. Tal precepto, debidamente formalizado y prescrito, llevaría consigo una limitación del derecho a la autonomía en lo temporal. Sin embargo, al consistir en una medida prudencial *ad casum*, en modo alguno puede conducir a un programa estable de acción política.

Fuera de las garantías, requisitos y la posibilidad de una limitación *ad casum*, ningún otro límite es posible señalar al ejercicio de este derecho.

g) *Protección jurídica.*

La adecuada protección jurídica de este derecho exige su formalización jurídica, pues no por tratarse de un derecho fundado no en la voluntad del legislador humano sino en la voluntad de Cristo es menos necesaria su protección jurídica. Siguiendo la conocida tripartición de Montesquieu, cabría referir la necesidad de esta formalización al ámbito legislativo, ejecutivo y judicial.

a') Respecto al ámbito legislativo sería necesario, en primer lugar, declarar este derecho dándole rango constitucional. En este sentido es de desear que sea reconocido en la futura *Lex Ecclesiae fundamentalis*¹²⁷. Aparte de esa declaración a nivel fundamental —cuyo contenido ya hemos señalado en sus principales puntos— sería necesario un desarrollo más pormenorizado en las leyes ordinarias.

b') Respecto al ámbito ejecutivo, sería oportuna una actuación de la jerarquía eclesiástica en consonancia con el debido respeto a la autonomía en lo temporal; lo que implica una abstención en la creación, promoción y sostenimiento de partidos políticos y otras instituciones de orden temporal.

c') No tiene sentido plantearse la protección jurídica de este derecho fundamental en el ámbito judicial, ya que si la Administración pública eclesiástica respeta este derecho, difícilmente podrán plantearse problemas judiciales; y si no lo respeta, difícilmente podrán los tribunales eclesiásticos constituir una garantía.

El pleno reconocimiento de este derecho por parte de la jerarquía exige —desde un punto de vista práctico— un cambio de mentalidad que lleve a un nuevo planteamiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado basado en el derecho a la autonomía en lo temporal y el derecho de libertad religiosa. Estos dos derechos constituyen pilares del nuevo planteamiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado esbozado por el Concilio Vaticano II. Tal planteamiento, sin embargo, encuentra la resistencia de muchos siglos de una tradición iuspublicista que nunca ha dejado de ser hierocrática; hierocratismo que hoy procura su respaldo en la idea de un partido católico dentro de una pluralidad democrática de partidos.

127. En el actual *Schema* no se da cabida a este derecho. La omisión ha sido señalada por los autores.

Vid. PEDRO JUAN VILADRICH, *La declaración de derechos...*, cit., p. 157.

SUMMARIUM

Peculiari propositioni doctrinae potestatis indirectae, procusae medio aevo ratione politica-religiosa «christianitatis», fixaeque distinctione duarum potestatum, unaquaque in suo proprio actu, hodie homines iuris non adhaerent. Ponit propositionem auctoritatis quae tantum considerat potestatem habentes, Ecclesiam enim remque publicam tamquam instituta, et venit in oblivionem fundamentalium iurium quae Concilium Vaticanum II solemniter promulgavit, scilicet iuris libertatis religiosae et iuris ad autonomiam in temporalibus rebus.

Quidam theologi protestantes catholicique, nunc conati antiquae notiois mediaevalis repraesentationem «christianitatis», ut Ecclesia, tamquam institutum, cum notione scatologica «regni Dei» vituperaret institutiones politicas defendere, praestans vicem factionum politicarum in suo munere oppositus.

Haec nova propositio vitanda est quod inadaequate tribuat Ecclesiae munus temporale, cum praeterea hoc munus tribuatur hierarchiae et sic rei publicae institutionem hierocraticam gignat.

Concilium Vaticanum II se omittere adumbrationes mediæ aevi ostendit, cum attributiones ecclesiasticae hierarchiae rebus temporalibus in emissionem iudicii moralis pro re certa circumscribat. Doctrina Concilii praeterea profitetur ius esse autonomiae in rebus temporalibus fidelibus.

Cum apparuisset laica res publica adoptataeque essent generatim gubernationes democraticae, impossibilis fuit extra rem politicam factionum consensus Ecclesiae rei publicae, potestatum supremarum. Ideo orta est relationum Ecclesiae-rei publicae nova conceptio, quam fulcit existentia catholicae factionis. In hac ratione, quam «ralliement» apellant, non dantur relationes Ecclesiae ad rei publicam, sed Ecclesiae ad factionem politicam atque factionis politicae ad rem publicam.

Habentes ante oculos talem propositionem, ita factam, relationum Ecclesiae cum re publica, propo-

ABSTRACT

The particular method of setting forth the theory of indirect jurisdiction—forged in the medieval politico-religious system of *christianitas* and based on the distinction of two Powers, each with a specific sphere of action—has ceased to maintain the support of the Canon Lawyers. It implies an authoritarian approach, which only takes into account the titularies of power—the Church and State as Institutions—and overlooks the fundamental rights of religious freedom and autonomy in temporal matters, solemnly proclaimed by the Second Vatican Council.

Some Catholic and Protestant Theologians, in an attempt to re-establish the original medieval concept of *christianitas*, have maintained that the Church as an Institution should form a critical judgement—based on the eschatological notion of the Kingdom of God—of the existing political institutions, thus replacing the political parties of the extreme left in their role of opposition. This now approach ought to be rejected, since it attributes to the Church a temporal role which is not proper to it, and further aggravates the situation by attributing it to the Hierarchy, thus giving rise to a politico-hierarchical system.

The Council manifests its rejection of the medieval approach in attributing to the ecclesiastical Hierarchy the sole function, in regard to temporal matters, of emitting a moral judgement only, and this in specific circumstances. Besides, the Council doctrine declares the existence of the right to autonomy in temporal matters on the part of the faithful.

When, as a consequence of the appearance of the lay State and the general adoption of democratic forms of government, an understanding between the supreme Powers of the Church and the State became no longer possible (independently of the political parties), a new manner of conceiving the relations between the Church and the State arose, based on the existence of a Catholic Party. In this system of so-called *ralliement*, it is no longer a question of Church-State relations, but of Church-Political Party and of Political Party-State relations.

Such being the present approach, in fact, to the question of the relations between the Church and the State—since the approach proper to the *Ius Publicum Ecclesiasticum* ceased to retain practical viability from the beginning of the 19th century

sitio enim propria Iuris Publici Ecclesiastici re vera desiit esse vix incepto saeculo XIX, quaerimus quid novi faciat ex Concilio Vat. II promulgatio iuris fundamentalis fidelis libertati in rebus temporalibus. Hoc ius evanescentem facit rationem «ralliement», quae existimatur reliquiae antiquae propositionis mediaevalis «christianitatis», in qua possibilitates interventionis Instituti-Ecclesiae in rebus temporalibus finiuntur sicut factioni politicae.

Secunda pars articuli delineat iuris fundamentalis in rebus temporalibus libertati iuridicam dispositionem, monstrantem cui pertineat eius potestas, quae sit eius natura iuridica, materia, cautiones boni usus, conditiones in exercitio, termini, opes quae requirantur ad tutelam iuridicam.

onwards— one might ask what new implication is contained in the solemn proclamation by the second Vatican Council, of the fundamental right of the faithful in temporal matters? This right supposes the suppression of the *ralliement* system, which must be considered as a residue of the former medieval approach of *christianitas*, in which the possibilities of the intervention of the Church as an Institution in temporal affairs are limited to a Political Party.

The second part of this present work contains an outline of a juridical structuring of the fundamental right to autonomy in temporal matters, indicating to whom its titularity corresponds, its juridical nature, its content, the safeguards for its proper use, the requirements for its application, its limits and the necessary means for its juridical protection.

PREMIO MARTIN DE AZPILCUETA PARA ARTICULOS DE REVISTA

Dotado con 35.000 ptas.
(500 dólares)

Tema:

*«Recursos
contra la actividad
administrativa de los
órganos eclesiásticos»*

Información:

*Instituto «Martín de
Azpilcueta», Edificio
de Bibliotecas
Universidad de Navarra
Pamplona - España*