

LA TEORIA DE LA POTESTAD INDIRECTA: PRECISIONES*

I. INTRODUCCIÓN.

De la evolución histórico-doctrinal que han experimentado las relaciones entre la Iglesia y el Estado —cuyos hitos, hasta la potestad indirecta, pueden venir representados por los siguientes capítulos: Constantino, Teodosio, “una fides, unum regnum”, Sacerdocio y Reino—, se destacan dos principios que corren paralelos a lo largo de la Historia en la doctrina católica: la autonomía del poder civil y la supremacía de lo espiritual (no del *poder* espiritual, como se dice a veces). Para coordinar ambos presupuestos surgió, en tiempos de la polémica Sacerdocio-Reino, la teoría del poder indirecto (“ratione peccati”), que en el ámbito canónico será doctrina común hasta nuestros días.

En efecto, como es perfectamente conocido, una vez fijada en el lenguaje teológico y canónico la terminología *directe* e *indirecte* —que no deben ser confundidas, pues aluden a dos soluciones enteramente distintas—, no será olvidada ya más por la escuela dominicana, que mediante Torquemada le dio un nuevo aliento en el siglo XV. Finalmente, a través de los dominicos del XVI, la teoría de la potestad indirecta pasó a los jesuitas (Roberto Belarmino, Suárez), que fueron en adelante sus más grandes y tenaces propugnadores.

A su vez, en el ámbito estatal no afectado por el pensamiento y la revolución de Lutero, el cesaropapismo no dejó de producir sus frutos: los Estados católicos *regalistas* y *protectores* de la religión; mientras que en los reinos protestantes ni siquiera cabe hablar de regalismo, ya que la confusión e integración de las distintas confesiones cristianas en el Estado correspondiente, la *politización* de las

* Ponencia presentada al VII Congreso Internacional de Derecho Comparado, Uppsala, Agosto de 1966.

estructuras eclesiales dispersas al tiempo que lo *religioso* quedaba reducido a un ámbito cada vez más individual y “carismático”, es un hecho fácilmente comprobable, que ha llegado prácticamente a nuestros días.

Cabe destacar, sin embargo, que sobre todo en Alemania la doctrina de finales del siglo XIX sentó las bases de la corporación de Derecho público, facilitando con ello —al tiempo que dejaba a salvo el agnosticismo estatal— un estatuto jurídico más amplio que la primitiva concepción liberal de considerar a la Iglesia como una asociación sometida al Derecho común, con las consiguientes consecuencias en orden a la libertad de acción de las distintas comunidades religiosas.

Finalmente, a partir del movimiento liberal y de sus implicaciones político-religiosas, se ha ido abriendo paso en la misma doctrina católica, una vez superados por ambas partes los equívocos iniciales, un concepto de *laicidad* del Estado y del Derecho, una de cuyas últimas vicisitudes es el esquema de libertad religiosa aprobado por el Concilio Vaticano II. Dicha declaración conciliar, descargando el centro de gravedad de la tolerancia a la libertad y manteniendo íntegra la tradicional doctrina católica acerca de las obligaciones morales de los hombres y la sociedad respecto a la *verdadera y única* religión, proclama el derecho a la libertad *civil* en materia religiosa, tanto para las personas como para las comunidades, como expresión de un derecho *natural* radicado en la misma dignidad de la persona humana.

Todo ello forzosamente tiene que influir en el ánimo del canonista que intente adoptar una posición coherente ante esas ramas de la disciplina que se vienen denominando —con las puntualizaciones precisas— Derecho Público Eclesiástico, Derecho Concordatario, Derecho Eclesiástico.

Como fácilmente se comprenderá, aquí sólo intentaremos precisar algunos aspectos de la “potestas indirecta in temporalibus”, por estimar que ello puede arrojar alguna luz sobre el concepto mismo de esta parte de la disciplina que se propone encuadrar, desde un punto de vista jurídico, las relaciones Iglesia-Estado.

Al efecto, todavía D'Avack, cuando trataba de los criterios que

pueden servir para calificar jurídicamente un Estado como confesional, sostenía que si fuese constante el índice de valoración confesional —la calidad y cantidad de adhesión que la doctrina y las exigencias de una determinada confesión religiosa pretenden recibir del Estado—, entonces no habría más Estado confesional que aquel que diera entrada integral en su propio ordenamiento al sistema canónico de la llamada “potestas indirecta in temporalibus”¹.

Por su parte, sea lo que fuere del criterio propuesto por el ilustre maestro italiano², Lombardía ha señalado que el verdadero problema que plantea la confesionalidad es justamente el de la aceptación del Magisterio eclesiástico en cuanto intérprete de la Ley Divina, y las repercusiones que dicha aceptación comporta desde el punto de vista del ordenamiento jurídico civil³.

Así, pues, intentaremos puntualizar algunos aspectos referentes a la potestad indirecta, advirtiendo que procuraremos movernos en una línea puramente canónica, es decir, desde la vertiente que pueda considerarse, en cada caso, como concepción católica del tema, en busca de lo que en otro lugar hemos denominado como datos “doctrinales o eclesiales”, indispensables para la construcción jurídica⁴.

II. PLANTEAMIENTO.

La teoría de la “potestas indirecta”, tal como salió de la polémica Sacerdocio-Reino y como fue recogida por los grandes teólogos del siglo XVI y principios del XVII —Vitoria, Belarmino, Suárez⁵—, se ha resentido siempre del convencionalismo que tiene por base. Es decir, de que se trata de la misma “potestas ecclesiastica” en cuanto limitadamente aplicada “in temporalibus”. Dado, sin embargo, que la Iglesia no tiene más que un poder, y éste es espiritual aun-

1. P. A. D'AVACK, *Qualificazione dello Stato in materia religiosa*, en «Studi in onore di A. C. Jemolo», I, Milano 1963, págs. 293-294.

2. Vid. una razonada crítica en M. PETRONCELLI, *La confessionalità dello Stato dal punto di vista civile*, en «Iglesia y Derecho», Salamanca 1965, págs. 205 y ss.

3. P. LOMBARDÍA, *La confesionalidad del Estado hoy*, en IVS CANONICVM, II (1962), págs. 340-1.

4. V. DE REINA, *Eclesiología y Derecho Canónico. Notas metodológicas*, en «Revista española de Derecho canónico», XIX (1964), pág. 348.

5. En este último bajo la etiqueta, extraordinariamente sintomática, de «potestas directiva» (Vid. J. B. LO GRASSO, *Ecclesia et Status*, Roma 1939, núms. 489-490).

que su ejercicio se da en *este* mundo, ello quiere decir que hablar de poder indirecto es, cuando menos, convencional.

No lo era en la Edad Media, por razones en que no podemos entrar ahora ⁶, pero desde el momento en que lo temporal siguió históricamente sus propios derroteros, el ejercicio del poder eclesiástico y sus repercusiones sobre lo temporal no es tanto un problema específico cuanto un aspecto de la misma “potestas sacra”.

Si esto no se ha visto siempre con claridad, en buena parte ha sido porque la problemática que intentaba resolver la intervención “*ratione peccati*” no solamente aludía a las relaciones de la potestad sacra con lo temporal, sino además a las especiales relaciones con una potestad civil no *secularizada*, que había recibido del Papa una cesión de ciertas funciones de la jurisdicción eclesiástica —aquéllas que constituían al poder civil en “brazo secular”—, hecho explicable sólo en función de razones históricas, pero no doctrinales, ya que el Papa, como cabeza de la Iglesia, no posee ningún tipo de funciones como las que se decía haber sido entregadas al Emperador *para defensa* de la Iglesia. En tal sentido, la “potestas indirecta” servía para aclarar la autonomía del poder civil, que no dimanaba *directamente* del Vicario de Cristo, pero contaminó a las relaciones Iglesia-Mundo e Iglesia-Estado de un “medievalismo”, que con frecuencia late aún en los tratados de Derecho Público Eclesiástico.

Por ello, sin duda, las críticas a la potestad indirecta han menudeado, y dejando a un lado la referencia a los argumentos medievales pretendidamente escriturísticos y a la confusión que muchas veces se ha dado entre el orden sobrenatural y el natural —que trae su origen del agustinismo político y es un aspecto más del problema de siempre (naturaleza y gracia)—, lo cierto es que las críticas de la

6. De la abundantísima bibliografía sobre el tema, sea permitido señalar solamente los siguientes hitos: J. RIVIERE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris 1962; H. X. ARQUIERIE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, 2.^a ed., París 1965; M. MACCARRONE, *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, Roma 1940; JEAN LECLERQ, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age*, París 1959; y las numerosas investigaciones de A. M. STICKLER, que quizá sean las que más centran el problema, recogidas sustancialmente en *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei Decretisti e Decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX*, en «Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII», Roma 1954, págs. 1-26.

doctrina han contribuido a centrar la cuestión en sus verdaderos límites⁷.

Así, no sólo ha sido acusada dicha teoría de ambigua y excesivamente casuística⁸, sino que especialmente Lubac⁹ ha señalado tres aspectos fundamentales en la crítica de la teoría de la potestad indirecta: a) Que la disyuntiva entre jurisdicción y poder de simple dirección no es correcta, ya que entre el consejo moral y el ejercicio temporal de una jurisdicción, existe el mandato, la orden propiamente dicha, que se dirige a la conciencia del fiel y, a través de ella, tiende a producir sus propios efectos; b) Que no es lícito recurrir —como hace Maritain, por ejemplo¹⁰— a la necesidad e intereses superiores del Reino de Dios, ya que el fin no justifica los medios y la cuestión está precisamente en saber si el Papa posee en realidad una potestad sobre lo temporal para atender con ella a los intereses espirituales; c) Que si la autoridad papal, no siendo temporal, puede ejercerse temporalmente en ciertos casos extraordinarios —los casos a que aludía la fórmula “*ratione peccati*”—, entonces es que cambia de naturaleza en esos casos.

De ahí que lo más endeble de la teoría sea precisamente, como decimos, lo que indica su nombre. Fuera de eso, la fórmula expresa una cuestión indeclinable. a saber, el que la “potestas sacra”, siendo un poder espiritual, no es algo “desencarnado” y, en consecuencia, la teoría a lo sumo puede pretender encuadrar para su estudio las repercusiones temporales que ineludiblemente tiene el ejercicio del poder jurisdiccional, y de qué manera lo temporal mismo es materia sobre la que puede versar el ejercicio del poder eclesiástico (el tema del magisterio).

En tal sentido, si se trata simplemente de ciertos aspectos de la

7. Vid. un resumen en A. DE LA HERA, *Posibilidades actuales de la teoría de la potestad indirecta*, en «Iglesia y Derecho», Salamanca 1965, págs. 788 y ss.

8. Y. CONGAR, *Eglise et Etat*, en «Catholicisme», III, París 1952, col. 1440; G. SARACENI, *La potestà della Chiesa in materia temporale e il pensiero degli ultimi cinque Pontefici*, Milano 1951, págs. 45-46, 75-77, 86-87.

9. H. DE LUBAC, *Le pouvoir de l'Eglise en matière temporelle*, en «Revue de Sciences Religieuses» (1952), págs. 335-340.

10. J. MARITAIN, *Primacia de lo espiritual*, trad. esp., Buenos Aires 1947, *passim*. No es necesario insistir en el error de perspectiva que ha supuesto muchas veces trasladar la supremacía de lo espiritual —su fin superior y entitativamente subordinante— a la supremacía jurídica del poder espiritual sobre el temporal en razón de los fines. Esto último es lo erróneo.

“potestas sacra”, y ésta se ejerce sobre los fieles cristianos, el problema se confunde con el más general de precisar en qué medida quedan afectados los *no* fieles ante las decisiones del poder eclesiástico¹¹.

III. “POTESTAS” Y “AUCTORITAS”.

Como se sabe, una de las aportaciones más interesantes hechas por el profesor d’Ors a la ciencia jurídica, es la distinción entre “auctoritas” y “potestas”, cuyas aplicaciones, todavía no definitivas, pueden ser contrastadas también como intento de solución en el tema que nos ocupa¹².

Según el citado autor, del mismo modo que en la vida individual pueden y deben distinguirse esas dos potencias del alma, inteligencia y voluntad, aunque en los actos que ellas producen se presenten combinadas, así también en la vida social, como humana que es, pueden y deben distinguirse los actos de la inteligencia de los de la voluntad. Según eso, podríamos definir la autoridad como la verdad socialmente reconocida y la potestad como la voluntad de poder socialmente reconocida. El reconocimiento social es común a ambas, pero esto no basta para confundirlas, pues son esencialmente distintas y hasta en cierto modo incompatibles¹³.

Si este discernimiento (potestas-auctoritas) no resulta tan obvio respecto a la jerarquía eclesiástica como respecto al orden civil —lo que no se le oculta al ilustre maestro—, ello se debe a que tal jerarquía, por su mismo carácter sagrado, por su unción carismática, prolonga en la Tierra la integración divina de inteligencia y voluntad, de saber y de poder. Pero —concluye—, por cuanto las personas mismas de la jerarquía son humanas, la distinción es siempre posible y necesaria.

En efecto, el alcance de la potestad y de la autoridad no es el

11. Prescindimos aquí del problema que plantean los bautizados no católicos, que presentan como es sabido matices propios a partir del esquema que intentamos resumir aquí.

12. A. D’ORS, *Autoridad y potestad*, en «Lecturas jurídicas», XXI (1964), págs. 23-35. Se trata del último intento de sistematización de cuanto el autor había escrito sobre el tema en otras ocasiones.

13. *Ibid.*, pág. 23.

mismo, y así, podemos distinguir en el Papa una potestad católica, pero limitada por razón de la materia (lo contrario sería convertir al Papa en un rey universal) y una autoridad realmente universal, que excede de su potestad. Esta autoridad universal es la que aparece en un primer plano cara al mundo. Esto mismo explicaría la naturaleza de aquella que se ha venido llamando “potestas indirecta”, y que excede de la potestad propiamente dicha, y que es, en realidad, una especial manifestación de la autoridad universal del Papa¹⁴.

No vamos a descubrir aquí la fecundidad del criterio propuesto por d’Ors para comprender mejor muchos aspectos de las relaciones poder-sociedad. Pero sí decir, con el respeto debido a la autoridad del maestro, que dicho criterio no soluciona el problema de la “potestas indirecta”, ni siquiera en un terreno puramente analógico.

La dificultad radica, en un primer momento, en que si autoridad es la verdad socialmente reconocida y la llamada “potestas indirecta” se entiende como una especial manifestación de la autoridad universal del Papa, entonces el reconocimiento social, fuera del ámbito de la sociedad eclesiástica, a lo sumo se basa en criterios absolutamente extrínsecos a la propia naturaleza de la “auctoritas” pontificia.

Por otro lado, está el hecho, absolutamente insoslayable, de que en la Iglesia de Dios el que detenta el *poder* posee también la *autoridad* para enseñar, y a su vez son inseparables la autoridad con que se enseña —que no *requiere* un específico asentimiento para que sea *auctoritas*— y el poder con que se propone lo enseñado

Además, si la potestad indirecta —como apunta d’Ors— es “una especial manifestación de la autoridad universal del Papa”, evidentemente se quita de enmedio la *auctoritas* y *potestas* con respecto a los cristianos, para referirse solamente a la *auctoritas* con los no cristianos. Pero entonces, sigue quedando en pie el problema que subyace en la potestad indirecta: su aplicación a las materias temporales que realizan los cristianos.

Finalmente, si dentro de la sociedad eclesiástica se habla de una potestad católica limitada “*ratione materiae*”, entonces habría que tener en cuenta la crítica que se ha hecho, no carente de razones, a

14. *Ibid.*, pág. 29.

la clasificación "res spirituales-temporales-mixtae". Dichas críticas, según uno de sus últimos valederos¹⁵, aún sin negar la utilidad práctica de dicha clasificación tripartita, se preguntan si la relación de mutuo confrontamiento entre Iglesia y Estado que se da en las "cosas mixtas", es exclusiva de éstas o más bien se da en todo el ámbito de la actuación eclesiástica e incluso civil. En otras palabras, acusa de excesivamente simplista la aludida clasificación.

IV. CONCLUSIONES.

En resumen, si partimos del hecho de que la Iglesia no tiene un poder jurisdiccional sobre las realidades temporales, es decir, que la jurisdicción se ejerce solamente sobre los fieles, no sobre la sociedad política y lo temporal como tales, y si al mismo tiempo ese poder apostólico incluye una función magisterial que se extiende a todas las materias temporales en cuanto puedan estar conexas con la "salus animarum", se puede llegar a la conclusión de que la llamada "potestas indirecta" no es más que el mismo poder apostólico en cuanto, de una parte, afecta a la conciencia de los mismos cristianos en aquellas materias temporales *conexas*, y de otra parte, incluye la propia autoridad con que la jerarquía —en cumplimiento de su misión— proyecta en cada época histórica la luz del Evangelio sobre las cuestiones temporales. Función, esta última, que no depende de ningún asentimiento universal, sino que se autojustifica en su relación con la voluntad de Cristo al transmitir los poderes sagrados.

No se olvide que la Iglesia, en cuanto sociedad visible, no estará jamás ultimada, permanecería perpetuamente inacabada si no fuera por aquella manifestación del poder que tiene como fin preparar las vías a través de las cuales llegue a las almas la salud evangélica y acerque a esta última las almas.

En este sentido, si se admite con Journet¹⁶ que el poder declarativo contiene al poder legislativo, y que el segundo no hace, por así decir, sino aplicar la virtud del primero, no será posible escindir la Iglesia hasta el punto de distinguir en ella un aspecto específico,

15. J. M. SETIÉN, *Relación dialéctica entre la Iglesia y el Estado*, en «Iglesia y Derecho», Salamanca 1965, pág. 274.

16. CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, I, 2.^a ed., Fribourg 1955, pág. 227.

que sería sobrenatural y en virtud del cual ella poseería los poderes de orden y de magisterio infalible, y un aspecto genérico, que sería natural, social-visible, y en virtud del cual poseyera, como sociedad política, un poder legislativo, judicial, coercitivo.

Al contrario, la Iglesia es visible y social en tanto que posee los poderes sobrenaturales de orden y de magisterio. Es necesario, pues, considerarla toda entera, como una sociedad esencialmente sobrenatural que no guarda con la sociedad política sino una simple similitud de analogía y de proporción, pero nunca una similitud de univocidad genérica. De donde se sigue que el poder es igualmente un término analógico.

De hecho, en los intentos de la “potestas indirecta” hay siempre latiendo el mismo equívoco: entender *potestas* en un sentido tan esencialmente jurisdiccional, que tiene que ser desmentido en seguida por su cualidad de *indirecta*. Por eso decíamos que lo peor de esta teoría era el nombre, y que en sí mismo el problema no difiere de las relaciones *Iglesia-Mundo*, “potestas sacra” (cuestiones temporales). En suma, un simple aspecto de la potestad eclesiástica.

Una vez aclarado este equívoco, no resta sino analizar brevemente su aspecto penal, que tampoco difiere sustancialmente del Derecho penal canónico en sentido estricto. Al respecto, no ha faltado quien ha contrapuesto estas dos facetas: la punición de transgresiones puramente canónicas, con la consiguiente tutela del orden jurídico de la sociedad eclesiástica, y las penitencias por pecados cometidos en la actividad profana, contra la voluntad del sujeto que peca y sin que se siga *utilitas spiritualis* por faltar las debidas disposiciones en él ¹⁷.

La anterior dicotomía se basa sin duda en un esquema clásico, que ve en la “restitución del orden público eclesiástico” perturbado por el delito, la finalidad intrínseca de la punición eclesiástica, y al que ya hemos tenido ocasión de referirnos en otro trabajo ¹⁸.

Pero incluso desde el punto de vista del Derecho vigente, olvida

17 A. DE LA HERA, *Posibilidades actuales...*, pág. 799.

18 V. DE REINA, *Observaciones sobre el Derecho penal canónico*, en *IVS CANONICVM*, II (1962), págs. 635-642.

el citado autor la relación pena-penitencia en el Código actual. Así, de igual manera que es posible infringir una pena por la infracción de una norma no provista de sanción (can. 2222, § 1), es también posible, ante la infracción de una norma penal, no aplicar la correspondiente sanción penal, sustituyéndola por una penitencia. Tal sustitución es posible cuando, según el poder discrecional de la competente autoridad eclesiástica, se hace oportuno considerar primordialmente la corrección del delincuente que la ejemplaridad e intimidación social (cc. 2307; 2308; 2310; 2311; 2312, § 1; 2234).

En resumen, pues, no cabe contraposición entre unas penas y otras por el hecho de que al reo falten las debidas disposiciones interiores, ya que si la verdadera finalidad del sistema penal canónico es construir la sociedad cristiana allí donde falta la plena correspondencia de la voluntad de los súbditos, como agudamente se ha observado¹⁹, entonces las puniciones por delitos cometidos en el ejercicio de la actividad profana —la excomunión de un jefe político, por ejemplo—, busca no sólo la *utilitas spiritualis* del excomulgado, sino también y, muy principalmente, el bien de la entera sociedad eclesiástica, en especial allí donde la actitud del reo pueda dificultar la plena correspondencia de la voluntad de otros súbditos cristianos.

Que ello pueda tener consecuencias en el orden temporal está en la misma línea que hace de la Iglesia una sociedad visible, espiritual y “encarnada”. Igualmente el esquema podría todavía enriquecerse con las consabidas referencias a la noción legal de delito en Derecho Canónico —sobre todo a su elemento objetivo o daño— y al principio de legalidad en Derecho penal canónico, y sería cuestión entonces de traer a colación aquí cuanto ya hemos dicho en otro lugar²⁰.

Finalmente, como es de sobra conocido, las cuestiones de fondo que intenta resolver la teoría de la “potestas indirecta”, en la actualidad suelen encontrar su más general explicación en el tema de la “consecratio mundi”, que es tanto como aludir a la libertad y respon-

19. F. POGGIASPALLA, *La certezza nel diritto della Chiesa. Il principio «nullum crimen sine lege» nel diritto penale canonico*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXVI (1959), pág. 562.

20. V. DE REINA, *Observaciones...*, págs. 642-662.

sabilidad con que los cristianos deben mostrarse tales en el desempeño de sus tareas específicas y temporales.

Pero también aquí, si queremos evitar equívocos y tópicos, son menester algunas precisiones, ya que los problemas específicos que ha intentado abordar la teoría de la potestad indirecta no coinciden en todo con los que corresponden a la “consecratio mundi”. En otras palabras, aquí hay también dos facetas que importa no confundir, ya que solamente la segunda cae dentro de la tradicional problemática que intenta resolver la teoría de la potestad indirecta.

Para comenzar, es evidente que el “opus redemptionis”, en palabras del reciente Concilio Vaticano II, consiste en la “totius ordinis temporalis instaurationem”. De donde se sigue que la misión de la Iglesia no se realiza sólo mediante la predicación de la palabra y la confección de los sacramentos, sino también empapando de espíritu evangélico el “rerum temporalium ordinem”²¹.

Ahora bien, desde el momento en que el orden temporal goza de una entidad propia, de una autonomía abierta a los valores espirituales, la Iglesia contribuye a cristianizar dicho orden mediante el apostolado de los laicos —de testimonio y de acción—, de manera que “propriis eiusdem legibus integre servatis, ulterioribus vitae christianae principiis conformis reddatur”²². Máxime en el tiempo presente, en que muchos aspectos de la vida humana se han desvinculado de toda influencia ética y religiosa²³. Por eso precisamente las normas directivas emanadas acerca del apostolado de los laicos —que no es momento de especificar aquí— deben ser recogidas en el futuro ordenamiento canónico²⁴.

Pero eso no significa que a la jerarquía, al poder eclesiástico, no correspondan graves deberes en esta tarea: y éstos son los que principalmente intentaba recoger la “potestas indirecta”.

Por de pronto, el magisterio de Juan XXIII —siguiendo huellas anteriores— había insistido ya sobre ello en dos ocasiones especialmente importantes. Primero, en la “Mater et Magistra”, aparte de

21 Concilio Vaticano II, *Decreto «De Apostolatu laicorum»*, cap. II, núm. 5.

22. *Ibid.*, núm. 7.

23. *Ibid.*, núm. 1.

24. *Ibid.*, núm. 1.

recordar que a los laicos corresponde impregnar de acento cristiano la civilización moderna, añadía que independiente de ello la Iglesia —la jerarquía— tiene *autoridad* sobre lo temporal, que *obliga* a los cristianos. Y en la “Pacem in terris” vuelve sobre el tema, recordando que a la Iglesia compete el derecho y el deber de prescribir *autoritativamente* a sus hijos, aún en la esfera del orden temporal, cuando se trata de aplicar los principios cristianos a la vida práctica ²⁵.

Finalmente, y sin necesidad de multiplicar los ejemplos, en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno, como una manifestación más de su Magisterio, y dentro del ejercicio de la potestad espiritual que le es propia, la Iglesia vindica no sólo la libertad para ejercer su ministerio entre los hombres —y aquí hay que incluir su potestad de *vincular* la conciencia de sus propios fieles con la coactividad típica del Derecho Canónico—, sino también poder emitir su “iudicium morale” incluso en las cosas que afectan al orden político, cuando los derechos fundamentales de la persona humana —interpretación del Derecho natural— o la “salus animarum” —misión salvadora específica— así lo exijan, empleando siempre medios puramente evangélicos según los diversos tiempos y circunstancias ²⁶.

Estos últimos textos precisan, sin duda, los tradicionales problemas incluidos en la teoría de la potestad indirecta: aquellos aspectos del ejercicio de la *potestas* espiritual que, versando sobre materias temporales, vinculan a los propios súbditos en distinta medida según el rango de los diversos actos jurisdiccionales —relevancia jurídico-canónica— y suponen un juicio moral para los no súbditos —relevancia puramente ética y moral—.

VÍCTOR DE REINA

25. Vid. una selección de estos textos en A. BERNÁRDEZ, *Iglesia y Estado en Juan XXIII*, en *IVS CANONICVM*, IV (1964), págs. 180-181.

26. Concilio Vaticano II. *Constitución pastoral «Gaudium et spes»*, II. cap. IV. Núm. 76.