

EL NUEVO CONCORDATO ESPAÑOL Y EL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO

En un artículo publicado en «Incunable» (1), en el que exponíamos los motivos que a nuestro parecer debían hacer acoger con regocijo la estipulación del nuevo Concordato español, señalábamos algunos que se refieren de manera especial a los estudiosos del Derecho público eclesiástico. En el presente artículo quisiéramos considerar ex profeso estos motivos especiales, o más bien relacionar el nuevo Concordato con el Derecho público eclesiástico.

Para mayor claridad y esperando ser útil a los lectores, creemos oportuno dar algunas explicaciones sobre el significado que atribuimos a la locución «Derecho público eclesiástico».

1. *Aclaración del significado que atribuimos a la locución “Derecho público eclesiástico”.*

S. E. el Jefe del Estado Español, en su mensaje a las Cortes del Reino, afirma justamente que el nuevo Concordato «puede ser calificado de «íntegro» por su fidelidad a los principios del Derecho público cristiano». Creemos que el Generalísimo Franco emplea de propósito el adjetivo «cristiano», en vez de «eclesiástico», para dar a la expresión «Derecho público» una extensión más vasta que la asignada por el adjetivo «eclesiástico». En efecto, la locución «Derecho público cristiano» indica la unión de la Iglesia y del Estado en un solo Derecho público, como fué aquél que rigió la República cristiana medioeval (sin omitir que la expresión «Derecho público cristiano» puede indicar además la armonía y el bienestar de todos los estados, hermanados por el Cristianismo).

Ahora bien, el Derecho público eclesiástico (aun antes de determinar el significado preciso que entendemos dar a esta expresión), se presenta evidentemente relacionado con el Derecho público cristiano, del cual ha-

(1) N.º 58, enero 1954.

bla Franco, y, sin embargo, distinto de él, en cuanto que el calificativo «eclesiástico», si bien tiene su razón de ser en el Cristianismo, representa tan sólo una parte del mismo. Por consiguiente, también la expresión «Derecho público eclesiástico» *a priori* suena como una parte del «Derecho público cristiano», o al menos como algo que se distingue de él.

Pasando de esta obvia, objetiva y por otra parte indeterminada distinción entre Derecho público *cristiano* y Derecho público *eclesiástico*, diremos que, en el estudio que nos hemos propuesto, pretendemos referirnos a esa especial disciplina que en los ambientes eclesiásticos—Seminarios, Universidades, etc.—es comúnmente llamada Derecho público eclesiástico.

Permítasenos recalcar en esta Revista lo que ya hemos afirmado en «Salesianum» (2), intentado un análisis de esta disciplina eclesiástica: de ella, en el ambiente eclesiástico se tiene una inequívoca acepción práctica (3), sancionada por las normas de las autoridades eclesiásticas que tratan de la misma (4); con todo—creemos poder decirlo—en las publicaciones corrientes de Derecho público eclesiástico se da una definición demasiado superficial, ya sea reñida con los mismos argumentos tratados en esas «*Institutiones, Summae, Compendium Iuris publici ecclesiastici*», ya con el modo de presentar y desarrollar tales argumentos.

A nuestro parecer, para llegar a una definición menos imperfecta del Derecho público eclesiástico no hay más que explicitar el significado que la praxis da a la expresión «Derecho público eclesiástico», relacionándolo con conocidas obras en las cuales se sabe que se tratan determi-

(2) *Il Codice di Diritto Canonico e il Ius publicum ecclesiasticum*, «Salesianum», VI (1944), 7-31; *Il compito apologetico del Ius publ. eccl.*, «Salesianum», VII (1945), 49-80; *La tesi fondamentale del Ius publ. eccl.*, «Salesianum», VIII (1946), 67-135; *Efficienza formativa del Diritto publ. eccl.*, «Salesianum», X (1948), 212-241; *Compito e caratteristiche del Dir. publ. eccl. interno*, «Salesianum», XII (1950), 1-36. (Está en prensa el artículo: *Compito e caratteristiche del Dir. publ. eccl. esterno*, que será publicado en el n. 2 de «Salesianum», del año XVI (1954).

(3) En efecto, en los ambientes eclesiásticos no hay ninguna duda acerca del contenido y del carácter de las *Institutiones Iuris publici ecclesiastici* de CAVAGNIS, CAPPELLO, BENDER, SOTILLO, etc.

(4) Baste recordar, entre las disposiciones más recientes de la Sda. Congregación de los Seminarios y de las Universidades de los estudios, aquellas contenidas en el *Ordinamento dei Seminari d'Italia* (26, IV, 1920), donde se prescribe: *A quello studio (del Código de D. C.) si premetta un breve ma succoso trattato di Diritto pubblico ecclesiastico dove si esponcano nettamente i poteri della Chiesa e la posizione giuridica di essa di fronte allo Stato* [Enciciridion Clericorum, Pol. Vaticana, 1938, n. 1.112, p. 573]; y en las *Ordinationes ad Const. Apost. "Deus scientiarum Dominus"*, donde está prescrita como disciplina principal, distinta de la *schola textus* del Código de D. C. la cual, evidentemente—y sin embargo, no para todos los canonistas—es la exposición científica tanto del Derecho público de la Iglesia, cuanto del privado).

nadas cuestiones de un modo análogo al que se estila en la Teología fundamental o Apologética (5).

Por lo demás, esto queda confirmado y claro recorriendo, en cuanto es posible, el camino de la evolución histórica de las obras denominadas Derecho público eclesiástico hasta llegar a descubrir su fecha de nacimiento (6). El dato positivo que se deduce de ambas constataciones, a saber, de la acepción empírica y de la información histórica, es el siguiente: El Derecho público eclesiástico no se limita a *exponer* los derechos de la Iglesia católica, sino también se preocupa de *justificarlos* y de *defenderlos*—por así decirlo—ante el tribunal de la juridicidad. Nos parece que sea éste precisamente el significado íntimo de la acostumbrada definición: "*Scientia de iuribus Ecclesiae, quatenus est societas perfecta*". Veremos enseguida que la expresión «sociedad perfecta» hay que librarla del apriorismo con el cual se la suele presentar; a saber, para entendernos inmediatamente, diremos que si no es más exacto, ciertamente es más intuitivo, afirmar que "*Ecclesia est altera societas perfecta*", evocando de esta manera al Estado, la única sociedad perfecta hasta la fundación de la Iglesia.

Como complemento de cuanto llevamos dicho acerca del significado genuino de la expresión Derecho público eclesiástico, creemos deber proponer, también aquí, la distinción entre las expresiones «Derecho canónico público» y «Derecho público eclesiástico» (7).

La segunda, como venimos diciendo, tiene un significado actual e histórico contra el que es inútil oponerse. La primera, en cambio, que (lo reconocemos) no es de uso común, responde plenamente a la distin-

(5) Aunque no dudamos llamar "Apologética" a la especial ciencia-disciplina que es conocida bajo el nombre de Derecho público eclesiástico, sin embargo, según cuanto hemos expuesto en el estudio dedicado a la función apologética del Derecho público eclesiástico (cfr. arriba, nota 2), y en los otros dedicados a la función y a las características del Derecho público eclesiástico interno y del Derecho público eclesiástico externo (allí), decimos que la Teología fundamental (trat. *De Ecclesia*) y el Derecho público eclesiástico difieren, ya sea por el objeto, ya por los medios que emplean en la función apologética. La primera justifica y defiende a la Iglesia *in se ipsa*; el segundo, *habita ratione Status*. La primera emplea los argumentos sacados de la revelación y de la razón; el segundo, en algunas partes, como, por ejemplo, tratando de los derechos de la Iglesia con los Estados no católicos (y también con los católicos antes de llegar a la apreciación teológica de la religión de la nación), prescinde de la aceptación formal del dato de la revelación.

Se debe además notar que aun donde el Derecho público eclesiástico se sirve del dato de la revelación, lo elabora—o al menos, debiera laborarlo—jurídicamente, no teológicamente.

En este sentido, estamos de acuerdo con el profesor AQUILINO SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ al desear en las páginas del Derecho público eclesiástico "una orientación jurídica más acusada y menos método apologético" (REVISTA ESPAÑOLA DE DERECHO CANÓNICO, VIII (1953), p. 664).

(6) Cfr. *Compto e caratteristiche del Diritto publ. eccl. interno*, n. 3, *Rievocazione della genesi storica del trattato De Ecclesia e del Dtr. publ. eccl. interno*, "Salesianum", XIII (1950), 6-12.

(7) Cfr. *Il Codice di D. C. e il Ius publ. eccl.*, n. 9, "Salesianum", VI (1944), 24-28.

ción ritual del Derecho canónico en público y privado, que todos los canonistas se sienten en deber de hacer, olvidándose, sin embargo, de notar que esta división tiene una importancia netamente académica.

Notamos, pues, que el Derecho canónico, o sea *de la Iglesia* (y que, por lo tanto, a rigor de términos, podría ser llamado también «eclesiástico»), si se toma en el sentido objetivo de conjunto de las normas, etcétera, puede dividirse en público y privado, y que, por lo tanto, debería haber (como para el derecho de los Estados) una ciencia del Derecho canónico público y otra para el Derecho canónico privado. Sin embargo, hasta ahora no hay ni cátedras ni publicaciones distintas para el Derecho canónico público y para el Derecho canónico privado. Las dos ciencias se cultivan juntamente, ya sea en la forma institucional, ya en la llamada *schola textus*. Con todo, aunque existiese separada, la ciencia del Derecho *canónico* público se limitaría a *proponer* en modo sistemático y ordenado—científico—la parte del derecho *de la Iglesia* que constituye el ámbito del Derecho público.

En cambio, el Derecho público *eclesiástico*, como ya hemos dicho, no sólo *expone*, sino que *justifica* y *defiende*, y no propiamente la parte del Derecho canónico que forma el Derecho público, sino los derechos de la Iglesia en cuanto es sociedad perfecta, es decir, en cuanto es la sociedad jurídica, independiente en todo del Estado, y no subordinada a ninguna otra sociedad.

Y de este modo llegamos a la precisión del objeto formal del Derecho público eclesiástico.

Decimos, pues, que el fin de esta especial ciencia-disciplina, llamada por razones históricas Derecho público eclesiástico, es el de justificar y defender los derechos de la Iglesia en cuanto es sociedad perfecta, es decir, *habita ratione Status*. Por lo cual, el Derecho público *de la Iglesia* (objetivamente considerado) pasa a ser objeto material del Derecho público *eclesiástico*, sólo en aquello que debe ser justificado y defendido "*habita ratione Status*", pues es objeto formal del Derecho público eclesiástico *justificar* y *defender* este objeto material "*habita ratione Status*", en un modo jurídico, o, como dijimos, ante «el tribunal de la juridicidad».

Para mejor comprensión de este aserto afirmamos ya por adelantado que el Derecho público eclesiástico y el tratado *De Ecclesia* de la Teología fundamental, en buena parte, tienen común el mismo objeto material.

Pero la Teología fundamental (Apologética) trata de la Iglesia "*in se ipsa*", mientras que el derecho público eclesiástico la considera "*habita ratione Status*" (de aquí la diferencia de estas dos ciencias-disciplinas en razón de su objeto formal).

Por último, se debe tener presente que el Derecho público eclesiástico, de su tesis fundamental: "*Ecclesia est iure divino societas perfecta*", como de una gran premisa, toma el punto de partida para dos tratados distintos: la justificación-defensa de los derechos de la Iglesia, como sociedad perfecta, "*ad intra*", es decir, en orden a sus propios fieles, y la justificación-defensa de los derechos de la Iglesia como sociedad perfecta "*ad extra*", o sea respecto a los Estados.

Nótese que cabalmente porque se justifican y se defienden los derechos de la Iglesia, en cuanto sociedad perfecta, también la primera parte del tratado se hace "*habita ratione Status*", es decir: *alterius societatis perfectae*. En la segunda parte los derechos que reivindica el Derecho público eclesiástico para la Iglesia en relación al Estado, están delimitados por el hecho de que la Iglesia no es la única sociedad perfecta, sino que, por voluntad de Jesucristo, existe la *otra* sociedad perfecta. Y, por tanto, esos derechos son los que convienen a la sociedad pública espiritual "*habita ratione Status*"; no los que tendría teóricamente si Jesucristo hubiese preferido crear una teocracia especial.

Limitándonos ahora a la segunda parte, es decir, a aquella que se pudiera llamar *Derecho público eclesiástico externo*, se nos presenta una cuestión previa. Esta justificación o defensa de los derechos de la Iglesia *ad extra*, para que sea eficaz, es decir, para que sea incontrovertible, ¿sobre qué fundamentos debe estar edificada?

Y aquí se impone el constatar la diferencia de actitud de los diversos Estados hacia la Iglesia católica desde la aparición del Derecho público eclesiástico hasta nuestros días.

2. Actual cometido apologético del Derecho público eclesiástico.

El Derecho público eclesiástico nace como respuesta de los católicos a la negación protestante de la condición de sociedad perfecta de la Iglesia católica, negación que parte del presupuesto de la visibilidad de la verdadera Iglesia para llegar, en cierto modo, a cristalizarse en la afirmación de PUFENDORF, según el cual las *iglesias* (la realidad visible, incluyendo en ella la Iglesia romana) no serían más que *collegia*, es decir,

societates imperfectas, comprendidas en la órbita y en la jurisdicción de la única sociedad perfecta: el Estado (8).

Pues bien, así como PUFENDORF, a pesar de recurrir a la Sagrada Escritura, se dirigía, sin embargo, directamente al Estado, así también el Derecho público eclesiástico se dirigió al Estado demostrando y defendiendo la condición de sociedad perfecta de la Iglesia católica con argumentos que formaban parte del terreno prejurídico de la época.

Pero, ¿cuál es actualmente la actitud estatal frente a la revelación cristiana?

Por de pronto, la consolidación histórico-política de los Estados cismático y protestantes ha hecho que, tomando por base el dato estadístico, los Estados deban agruparse, con respecto a la Iglesia, en tres grupos: católicos, heterodoxos e infieles; restringiendo, como es evidente, sólo al primer grupo el uso de los argumentos de la revelación cristiana en la defensa de la Iglesia.

Pero aun entre los Estados católicos, ¿cuántos aceptan oficialmente la revelación cristiana en el planteamiento de sus relaciones con la Iglesia católica?

Más aún, ¿no hubo tal vez estados católicos (a saber, sus gobernantes) que pretendieron ser *laicos*, desinteresándose completamente de la religión, aduciendo como motivo que, encontrándose varias religiones en el territorio nacional, no querían constituirse en «Estado teólogo», prefiriendo una confesión a las otras, porque todos los ciudadanos son iguales ante la ley?

Bastan estas elementalísimas consideraciones para concluir que el Derecho público eclesiástico externo tiene hoy ante sí un camino por recorrer muy distinto del que se le presentaba en los siglos pasados.

En sus orígenes, y aun después por largo tiempo, los Estados cristianos, en nombre de su religiosidad, pretendían intervenir "*in sacra*", o al menos, "*circa sacra*".

(8) "*Ecclesiae ideo non exiunt naturam collegii*" (*De habitudine Religionis Christianae ad vitam civilem*, Bremae, 1687, § 41, p. 140); V. el análisis de la teoría de PUFENDORF en nuestro artículo: *Compto e caratteristiche del Dir. publ. eccl. interno*, "Salesianum", XII (1950), p. 8, nota 23.

Para apreciar el influjo de la teoría de PUFENDORF, no será superfluo reportar la primera afirmación papal acerca del carácter de sociedad perfecta de la Iglesia, hecha por el Sumo Pontífice Pío IX en la alocución consistorial *Multis gravibusque*, del 17 de diciembre de 1860: "*Id* (lo que había acontecido en el Gran Ducado de Baden) *porro ex falsa protestantium doctrina derivatum intelligimus, qui autumant Ecclesiam in civili Imperio quoddam, veluti Collegium existere, nullisque proinde pollere turibus, praeter ea quae concessa illi sint atque attributa a civili potestate. Id autem quantopere abhorreat a veritate equis non intelligat? Ecclesia nempe ut vera et perfecta societas a divino Auctore suo fuit instituta*", etc. (Pii IX Pont. Max. Acta, pars prima, vol. III, p. 207).

Hoy hay que comenzar por demostrar que el Estado no puede ser laico, y esto aunque existan varias confesiones religiosas en el territorio nacional, sin que ello implique que deba llegar a ser un «Estado teólogo»; después, es necesario probar que no obra en modo alguno contra los derechos de los disidentes, el Estado católico que pondera teológicamente la religión de su pueblo.

3. *Las ventajas que el Derecho público eclesiástico puede reportar del nuevo Concordato español y del Mensaje de Franco a las Cortes.*

Esta visión sumaria de la índole del Derecho público eclesiástico y su actual cometido apologético nos permite entrever ya las razones que nos han movido a relacionar el nuevo Concordato español con el Derecho público eclesiástico; de forma que podemos, sin más, relevar con un título más intuitivo el contenido de nuestro estudio: las ventajas que el Derecho público eclesiástico puede reportar del nuevo Concordato español. Lo cual significa, como se desprende de lo que veníamos diciendo, hallar ventajas en la justificación-defensa de los derechos de la Iglesia, como sociedad perfecta, no sólo en lo que se refiere a España, sino a todos los Estados.

Debemos añadir aquí que, puesto que la obra del Gobierno en la estipulación del nuevo Concordato ha tenido una justificación insuperable en el Mensaje de Franco a las Cortes, el Derecho público eclesiástico no tiene más que extender la mano y recoger frutos exquisitos de este Mensaje, es decir: la perfecta elaboración de las razones que han movido a la católica España a la firma del nuevo Concordato, y aprovecharla en la justificación de lo que la Iglesia católica puede legítimamente pretender de los demás Estados católicos y, conservadas las debidas proporciones, también de los demás Estados.

Nos parece, pues, que se pueda afirmar—especialmente desde el punto de vista del Derecho público eclesiástico—que el Mensaje de Franco no debe considerarse ajeno al nuevo Concordato español, ya que, tanto en uno como en otro, hallamos materiales preciosos para su actual cometido.

4. *El valor internacional de los Concordatos.*

Consideremos, en primer lugar, el Concordato. No olvidemos que todo Concordato, además de pertenecer al Derecho público del Estado estipulante y al Derecho particular de la Iglesia católica, forma parte

del Derecho internacional. Ahora bien, por esta relación con el Derecho internacional, en el Concordato va destacado este valor jurídico especial.

Este vínculo con el mundo internacional confiere al Concordato un aspecto que no creemos errado llamarlo «laico» (por supuesto, relacionado este adjetivo con «laicidad», no con «laicismo»). En otras palabras, queremos decir que el mundo internacional da un relieve uniforme a todos los Concordatos, sean ellos confesionales o no. Por lo demás, dado que el Derecho internacional no registra los diversos Concordatos simplemente con una fecha, sino que analiza su contenido, éste, sea el que fuere, se impone a la consideración internacional, la cual, por su parte, no puede dar el veto a ninguno de sus artículos, sino que, por el contrario, debe tomar en cuenta el hecho, pudiéndose de este modo asentar precedentes.

5. *Los dos reconocimientos fundamentales acerca de la religión y de la Iglesia católica contenidos en el nuevo Concordato español.*

La historia, ocho veces secular, de los Concordatos de la Iglesia puede ser considerada a través de diversas épocas. Mas no es nuestra intención, al presente, precisarlas; nos ceñimos sólo a señalar dos etapas indiscutibles: el Concordato napoleónico y los Concordatos posteriores a la primera guerra mundial, haciendo notar que si el primero no tuvo seguidamente otros similares, con todo asentó en su preámbulo una premisa sobre la eficiencia numérica, la cual había de ser al menos sobrentendida en los demás Concordatos.

Si bien no nos es dable afirmar que el Concordato español señale el comienzo de una nueva era—pues ello implicaría poseer miras de profeta—, con todo, creemos poder aseverar que dicho Concordato abre un nuevo camino a los Estados católicos en sus relaciones con la Iglesia.

Para justificar esta opinión basta tener en cuenta los artículos primero y segundo del Concordato. En el primero se reconoce oficialmente la Ley divina, es decir, el Concordato se coloca en el contexto de la revelación cristiana. En el segundo—por vez primera en un Concordato—, el Estado reconoce a la Iglesia católica como sociedad perfecta; y pues, dado que este reconocimiento está lógicamente concatenado con el anterior, debemos decir que en este segundo artículo España declara fundamentar sus relaciones con la Iglesia católica sobre los principios de la economía del Nuevo Testamento, en la cual, por voluntad divina de

Jesucristo, dos son las sociedades perfectas : el Estado y su Iglesia, única y visible.

6. *El actual reconocimiento social y jurídico de la revelación cristiana por parte del Estado Católico.*

Para justipreciar todo el valor apologético de estos dos reconocimientos podemos formularnos la siguiente pregunta : ¿ puede hoy un Estado católico llegar a tal punto? Decimos «hoy» para acallar la voz de los siglos de historia—no sólo de España, sino de Europa católica—, la voz de la República cristiana. Verdaderamente, en relación al pasado, la pregunta puede parecer superflua ; sería algo así como preguntarse si el hijo, una vez adulto, puede continuar abrazando a su madre. Mas supongamos la posibilidad de desligar el presente del pasado, e interroguémonos cómo se puede justificar jurídicamente el hecho de que un Estado moderno introduzca en el ámbito de sus principios jurídicos la revelación cristiana.

Somos conscientes de no decir nada nuevo (pero creemos oportuno comenzar por aquí) afirmando que la revelación cristiana, antes de ser aceptada como premisa en la legislación de una nación católica, se debe considerar como un dato histórico conexo con la realidad concreta (ante todo, de la Iglesia católica ; luego, de las demás confesiones cristianas que se separaron de ella). La revelación cristiana, en cuanto simple dato histórico y realidad vivida por la Iglesia católica y por las demás confesiones, es decir, sin entrañar un juicio respecto a su sobrenaturalidad, no es objeto de discusión, sino que se la debe constatar como hecho ; pretenderla ignorar es limitar arbitrariamente la percepción, tanto de la realidad histórica que anima, al menos, a la civilización, cuanto de la realidad concreta que nos rodea.

Y no sería menos arbitrario para un Estado-persona de una nación católica, tratándose de verificaciones, el rehusarse a comprobar el hecho de que la revelación cristiana es la realidad en que los ciudadanos cimentan sus virtudes individuales y sociales, y que esta realidad constituye para ellos no sólo su credo, sino la certeza, la disciplina y la fuerza, fundadas, respectivamente, en la potestad de magisterio, de jurisdicción y de orden de las autoridades que presiden la Sociedad-Iglesia a que pertenecen.

El limitarse a reconocer que la casi totalidad de la población es católica, sin llegar a preguntarse por qué es tal, es un no querer conocer cuál es la fuente o el origen del río que se ve fluir con los propios ojos.

Y sin embargo, es evidente que la mera comprobación del dato estadístico alcanzado por el catolicismo en la nación y de su influjo en la vida nacional (aun a pesar de conducirnos al reconocimiento del dato de la revelación—del cual toman origen los dos datos inmediatamente constatables, de la importancia numérica y de la eficiencia civilizadora—) no es el máximo grado a que puede llegar el Estado-persona en el cumplimiento de su misión de representante oficial de los ciudadanos. Estos tienen el derecho a que el Estado-persona no sólo compruebe que su fe está ligada a la civilización cristiana, como lo podría hacer respecto a otras naciones que ofrecen el mismo fenómeno de una mayoría católica, es decir, de gente que regula su propia vida según la revelación cristiana y que, además, en la vida pública reconoce oficialmente esta comprobación. A saber: por lo que toca a las demás naciones católicas, es cuestión de constatación, mientras que para la nación *que se presenta*, la comprobación debe traducirse en un reconocimiento social y jurídico, aceptando el dato de la revelación en el *orden público*.

7. *La verdadera naturaleza del actual confesionalismo estatal.*

No estará de más preguntarnos si, acaso debido a esta actuación, el Estado-persona de una nación católica deberá ser llamado «Estado confesional». Aunque en los Estados absolutos el confesionalismo se apoyaba en la concreta realidad social de la población católica que justificaba la actitud del soberano; sin embargo, esta actitud no era formalmente o, al menos, no era siempre marcadamente la expresión de la representación del pueblo efectuada por el Estado-persona (que, por otra parte, en aquel entonces, por diversas razones, se confundía con la persona misma del soberano).

En aquel tiempo era muy fácil ver desde otro aspecto la realidad del confesionalismo deteniéndose a considerar al soberano para concluir: «Es el soberano quien hace la profesión de fe en las verdades del cristianismo», y olvidar su misión representativa con respecto al pueblo.

Nos parece, por tanto, que el adjetivo «confesional», dada su aplicación histórica, si lo empleamos aisladamente, no pueda representar el proceso actual seguido por el Estado-persona de una nación católica en el reconocimiento jurídico de la revelación cristiana en la cual se inspira el pueblo; y por esto opinamos que sería más acertado hablar de *confesionalismo democrático*.

El Estado confiesa, o sea, reconoce y proclama lo que el pueblo reconoce y sigue en su vida individual y social.

8. *Qué exige del Estado-persona la "Immortale Dei".*

Al abordar el tema del confesionalismo resulta obvio mencionar la enseñanza eclesiástica al respecto y particularmente el magisterio pontificio. A este efecto echamos mano de la clara y precisa formulación de León XIII en la Encíclica *Immortale Dei*. Dicha Encíclica, después de enumerar los deberes de la sociedad civil (evidentemente, se habla del Estado-persona) respecto a la religiosidad de los ciudadanos, afirma «*quarum opportunitatum (o sea, de las ayudas que el Estado da a los ciudadanos) praecipua est, ut detur opera religioni sancte inviolateque servandae, cuius officia hominem Deo coniungunt. Vera autem religio quae sit, non difficulter videt qui iudicium prudens sincerumque adhibuerit: argumentis enim permultis atque illustribus... liquet eam esse unice veram quam Jesus Christus et instituit ipsemet et Ecclesiae suae tuendam propagandamque demandavit*» (9).

Si el Estado-persona de una nación católica, al reconocer social y jurídicamente la revelación cristiana (en el sentido que llevamos dicho), pronunciase aquel "*iudicium prudens sincerumque*" acerca de la verdadera religión, requerido por la *Immortale Dei*, es lícito preguntarse (dado que, por otra parte, es evidente que León XIII no exige del Estado-persona una extralimitación de su cometido, fijado por el derecho natural) hasta dónde pueda llegar el Estado-persona en este "*iudicium prudens sincerumque*".

No hay duda que cada uno de los componentes del Estado-persona debe juzgar el fenómeno religioso de su patria siguiendo el mismo criterio que lo guía en el juicio de la verdadera religión por lo que atañe a su propia salvación.

Naturalmente, este juicio será positivo o negativo, conforme perciba como dominante o no la única verdadera religión.

Por otra parte, es indiscutible el hecho que cada componente tenga el derecho y el deber de no obrar nunca contra su conciencia.

Pero el "*iudicium prudens sincerumque*" del Estado-persona, como tal, no se reduce ciertamente a la simple suma de los juicios de todos los componentes (supuesto que estén todos de acuerdo), aun cuando se consideren tales juicios no ya en orden a la salvación de la propia alma, sino en orden a la religión de la mayor parte de la nación.

Y no está de más notar que León XIII habla no de los regidores de

(9) *Leonis XIII P. M. Acta*, vol. V, pp. 193-194.

la «cosa pública», sino de la “*societas civilis communi utilitati nata*”. Es por lo tanto, el Estado-sociedad, que se pronuncia en el Estado-persona.

Ahora bien, ya que el juicio formulado por los creyentes (y, por lo mismo, también el formulado por los ciudadanos componentes del Estado-persona) concluye, mediante la gracia de Dios, en el acto de fe verdadero y propio, es decir, en un acto, por lo tanto, absolutamente personal—se debe excluir la posibilidad de una representación oficial de parte del Estado-persona por lo que se refiere a dicho acto; vale decir, no es factible un “*iudicium prudens sincerumque*” acerca de la verdadera religión por parte del Estado-persona, que resulte un acto de fe oficial, emitido en nombre de todos los ciudadanos creyentes.

Por consiguiente, creemos que el *máximum* a que puede arribar el Estado-persona en lo que concierne a la apreciación teológica de la verdadera religión de su pueblo, consiste en una particular y especial exteriorización social: *particular*, porque se refiere a la apreciación teológica de la religión del Estado (esto es, la apreciación que subsiste en el pueblo, y de por sí, en los mismos ciudadanos que toman parte en las actuaciones del Estado-persona), y *especial*, porque se trata de una «extrinsecación» que se efectúa por medio del mismo Estado-persona (integrando la que él encuentra al comprobar el fenómeno religioso en toda su extensión).

Tal «extrinsecación» puede llamarse también «profesión de fe»; con tal que se distinga bien la profesión de fe del individuo como tal, y la «profesión de fe» del Estado-persona.

9. La expresión: “Estado-teólogo” tiene un sentido equívoco.

A este punto alguien podrá decir que esta «profesión de fe», del Estado-persona, tal como lo estamos considerando, importe la actitud del «Estado-teólogo».

Respecto a esta expresión, se imponen algunos reparos de mucha mayor cuantía de las que apuntábamos al hablar de la expresión «Estado confesional».

Es más, decimos que si por «Estado-teólogo» se debiera entender la actitud que el Estado-persona asume frente al fenómeno religioso de un determinado Estado, haciéndose caso omiso del dato estadístico y de los derechos históricos adventicios (y, por lo mismo, haciendo depender el “*status*” de las varias confesiones religiosas, primaria y exclusivamente de su juicio teológico), no podemos aprobar el «Estado-teólogo».

Pero, según se desprende de lo que llevamos dicho, aquí nosotros hablamos de una «extrinsecación» social que necesariamente presupone una realidad *objetiva*, y esta realidad excluye todo juicio «paternalístico» (o más bien de carácter absoluto) por parte del Estado-persona, por el hecho mismo que se empeña de «extrinsecar» socialmente la certeza que el pueblo tiene de su propia fe.

El juicio teológico del Estado-persona, realizado en la forma ya descrita, no precede, sino que acompaña a la comprobación de la realidad objetiva del fenómeno religioso de un determinado estado.

10. *El pueblo tiene derecho al reconocimiento social y jurídico de la certeza que tiene sobre su religión.*

No creemos necesario detenernos demasiado en la demostración de la perfecta legitimidad que existe de que el Estado-persona asuma el cometido de exteriorizar el peculiar dato social de la certeza que los ciudadanos tienen de la propia fe. Esto va en consonancia con el derecho natural, que obliga al Estado a reconocer todas las exteriorizaciones sociales. Por otra parte, es una exigencia del carácter positivo de las formas históricas bajo las que se presenta la religión en el mundo, que el reconocimiento se extienda hasta las exteriorizaciones que se refieren a la certeza que los ciudadanos tienen de su religión. A los ciudadanos les atañe no sólo el derecho de que el Estado-persona tome en cuenta este dato de la certeza teológica que ellos poseen de la propia religión, sino también el de ser representados por él, oficialmente, por lo que corresponde a esta certeza. Es decir, los ciudadanos tienen derecho de que el Estado añada a la exteriorización social de la certeza que ellos tienen de su propia fe, su «extrinsecación» oficial. Este derecho de los ciudadanos nace de la comprobación que objetiva y tradicionalmente es normal, el tener certeza de la propia religión. Tanto los disidentes, como los agnósticos, constituyen la excepción en la totalidad de los ciudadanos. Pero bien sabemos que en la vida social la normalidad tiene su propio lugar y la excepción el suyo.

11. *El modo ejemplar en que viene actualizado este cometido del Estado-persona con el primer artículo del Concordato español.*

Esta es la razón por que España, en el nuevo Concordato, con plena adhesión a la realidad actual e histórica, proclama: «La religión católica, apostólica, romana, sigue siendo la única de la nación española».

El «sigue» es la expresión objetiva de la realidad significada por «nación». La «nación» no se improvisa. Se constata tal cual es; se la respeta; se le reconocen sus derechos. Por eso, si la nación es católica, el Estado no puede dejar de ser católico.

Pero este resultado no es sólo consecuencia de la estadística y de la civilización; es, sobre todo (*ratione dignitatis*), fruto de la certeza que es fundamento y sostén de la vida individual y pública de la católica España. Es por esto que se dice: «Sigue siendo la *única* religión de la nación española».

Del contenido social y jurídico de la primera parte del artículo, con lógica y lealtad ejemplares (y, por lo mismo, huelga decirlo, con una diáfana declaración del espíritu que informa todo el Concordato), sin compromisos, se pasa al reconocimiento de los derechos de la única religión de la nación española (religión que no sería *única*, si teológicamente—científicamente—no fuera la única *verdadera*), y, por lo tanto, se le reconocen «las prerrogativas que le competen en conformidad con la Ley divina y el Derecho canónico».

La aceptación del valor normativo de la Ley divina es la consecuencia lógica del reconocimiento completo de lo que religiosamente es la nación española: nación que cree en la revelación cristiana y se somete al magisterio de la Iglesia.

A su vez, el reconocimiento del valor normativo del Derecho canónico es no sólo la consecuencia lógica de la aceptación social y jurídica de la Ley divina, sobre la cual la nación española apoya su vida religiosa, sino también es el respeto a la eficiencia jurídica de los católicos españoles, que formando parte libremente de la Sociedad-Iglesia aceptan de la autoridad competente las normas del Derecho canónico, a cuya formación también contribuyen a través de la costumbre.

12. *El lógico reconocimiento del carácter de sociedad perfecta de la Iglesia en el segundo artículo del Concordato español.*

Esta objetividad en apreciar la entidad social y jurídica del catolicismo de la nación española en el artículo segundo del Concordato, se traduce en una explícita declaración teológico-jurídica, de la cual el Estado católico, enemigo de reticencias, no puede prescindir después que el protestantismo, por boca de PUFENDORF, negó que la Iglesia visible fuera sociedad perfecta: declaración ésta que consiste en reconocer públicamente a la Iglesia católica como *sociedad perfecta*, o si se quiere llegar al meollo de la cuestión, como la *otra* sociedad perfecta.

La expresión «sociedad perfecta», como hemos demostrado en un artículo dedicado a este argumento, tiene un significado necesariamente monístico en ARISTÓTELES, dado que no existía aún la Iglesia. En SANTO TOMÁS no alcanza todavía un explícito significado dualístico, ya que la peculiar «colligatio» de la sociedad civil y de la Iglesia durante la Edad Media, daba como resultado un solo Derecho público y, de hecho, una sola sociedad perfecta, aunque con dos poderes supremos, como ya explícitamente proponía el Papa GELASIO (10).

Tan sólo después que PUFENDORF, teorizando las negaciones protestantes acerca de la estructura jurídica de la Iglesia, expuso su doctrina de las «ecclesiae-collegia» o sociedades imperfectas (entre las cuales se incluía también la Iglesia romana), surgió el Derecho público eclesiástico para defender los derechos de la Iglesia católica, en cuanto sociedad perfecta.

Nótese, por lo demás, que al inicio del Derecho público eclesiástico no se empleó la expresión sociedad perfecta, sino las equivalentes: «*Regnum*», «*Imperium*», «*Civitas*», etc.

En realidad, el primer documento pontificio en el cual se propugnan, para la Iglesia católica, la denominación y los derechos de sociedad perfecta, es la alocución consistorial de Pío IX *Multis gravibusque*, del 17 de diciembre del 1860 (11).

No nos sorprende, por tanto, el no encontrar ni siquiera en el Concordato español de 1851, ni en el efectuado entre Pío IX y Francisco José de Austria (en 1855) el reconocimiento por parte del Estado de la condición de sociedad perfecta de la Iglesia católica. Ciertamente, esto se sobrentendía; o sea, no hay duda de que si la Santa Sede hubiese juzgado necesario el reconocimiento explícito de esta condición, ni España ni Austria lo hubiesen rehusado.

A pesar de que en los artículos 2.º, 3.º y 4.º del Concordato con Colombia (a. 1.887),—el único Concordato del Pontificado de León XIII, en que se afrontan sistemáticamente las relaciones entre la Iglesia y el Estado—se afirman derechos que implican, por parte del Estado, el reconocimiento de la Iglesia como sociedad perfecta, con todo no se encuentra en ellos expresada esta denominación.

Aunque pueda parecer irreverente pretender interpretar el pensamien-

(10) «*Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas*» (Ep ad Anastasium Augustum, a. 494; V. LO GRASSO: *Ecclesia et Status*, Fontes selecti, 2 ed., Romae, 1952, n. 108, p. 51); v. el análisis en n. artículo *La test foudam. del Ius publ. eccl.*, «Salesianum», VIII (1946), 89-94.

(11) V. más arriba la nota 8.

to de León XIII, no renunciamos a manifestar que íntimamente creemos que el Papa de la *Immortale Dei* habría visto con satisfacción incluido en el Concordato colombiano el reconocimiento de la Iglesia como sociedad perfecta por parte del Estado.

Pero el artículo primero de dicho Concordato, muy diverso del artículo inicial de otros Concordatos firmados con otras repúblicas americanas (12), no se prestaba a servir de premisa a tal reconocimiento. De la misma manera nos atrevemos a interpretar el pensamiento de la Santa Sede acerca de los Concordatos firmados, después de la primera guerra mundial, con los Estados católicos—especialmente Italia y Austria—, afirmando que se habría visto con satisfacción en ellos el reconocimiento de la Iglesia como sociedad perfecta. ¿Podía acaso no desearse tal explícito reconocimiento después de la promulgación del Código de Derecho Canónico, hecha mediante la Constitución *Providentissima Mater Ecclesia*, la cual se inicia con la proclamación de la condición de sociedad perfecta connatural a la Iglesia: "*Ecclesia omnibus instructa notis quae cuilibet perfectae societati congruunt*"?

A pesar de todo, tanto el artículo 2.º del Tratado lateranense (13), como el artículo 2.º del Concordato con Austria (14), aunque se acerquen al reconocimiento de que venimos hablando, sin embargo no llegan a proclamar la Iglesia como sociedad perfecta. También en ellos falta el artículo 1.º que encontramos en el nuevo Concordato español, que sirve de premisa al reconocimiento de la Iglesia católica como sociedad perfecta.

Admitida explícitamente la Ley divina y, por tanto, el dato de la revelación, se llega lógicamente al reconocimiento de lo que la revelación cristiana nos enseña acerca de la condición jurídica de la Iglesia, a saber, de que Jesucristo la ha querido y la ha fundado con la naturaleza y prerrogativas de sociedad perfecta.

(12) Honduras, a. 1861 (MERCATI: *Raccolta di Concordati*, Pol. Vat., 1919, p. 937; Nicaragua, a. 1861 (c. c., p. 949); S. Salvador, a. 1862 (p. 960); Venezuela, a. 1862 (p. 971); Ecuador, a. 1862 (p. 984), nueva versión del mismo Concordato, a. 1881 (p. 1.002).

(13) "L'Italia riconosce la sovranità della S. Sede (no se habla de la Iglesia) nel campo internazionale come attributo inerente alla sua natura (esto nos puede llevar a la consideración de lo que es la Iglesia), in conformità alla sua tradizione ed alle esigenze della sua missione nel mondo."

(14) "La Chiesa Cattolica è riconosciuta in Austria come società di diritto pubblico" (condición que, por otra parte, la Constitución austriaca del 1.º de mayo de 1934 reconoce también a las demás Iglesias). Y esto en Austria, donde en una *Synopsis iuris ecclesiastici publici ac privati quod per terras augustissimae Imp. Mariae Theresiae obtinet*, publicado en Viena en 1777, se lee esta tesis: "Societas igitur christiana (la Iglesia) divinae originis est. Est societas perfecta nexu animorum non interno solum, sed externo etiam colligata..." (n. XXXI, p. 9); "... recte consequitur Ecclesiam esse societatem inaequalem (contra la tesis protestante), et Rempublicam quandam sacram" (n. LVIII, p. 14).

El Divino Fundador de la Iglesia ha puesto al lado de la sociedad perfecta que tiende a la consecución social de la felicidad temporal (implícitamente confirmada en su oficio), la otra sociedad perfecta ordenada a la adquisición, *social e individual*, de la felicidad eterna.

Y dado que no existen más que estos dos fines supremos, el temporal y el ultraterreno-sobrenatural, no hay más que estas dos sociedades perfectas: el Estado y la Iglesia.

13. *El eventual retorno de la expresión "sociedad perfecta" en la doctrina jurídica actual.*

Ahora bien, el reconocimiento que el nuevo Concordato español hace de la Iglesia como sociedad perfecta, es evidentemente un argumento de primer orden que podrá ser aprovechado por el Derecho público eclesiástico en defensa de los derechos de la Iglesia como sociedad perfecta. No se trata, en efecto, de un reconocimiento efectuado en una época histórica ya pasada, sino que se hace hoy, respetando todas las exigencias del Derecho público actual, todos los postulados de una sana democracia.

Más aún: como se ha señalado antes, ya que el Concordato español pertenece necesariamente también al mundo internacional, éste no puede poner el veto a uno u otro artículo, sino que debe tenerlos todos en cuenta: la fórmula «sociedad perfecta», que casi desapareció en la doctrina civilística contemporánea, bajo la fórmula de nuevo cuño: «ordenamiento jurídico primario», gracias al Concordato español vuelve a ser de actualidad y exige ser tenida en consideración.

No dudamos que tal consideración será en ventaja de la doctrina jurídica, porque—se nos perdone el juego de palabras—es mucho más perfecto hablar de «sociedad perfecta» que de «ordenamiento jurídico primario»; es, precisamente, el adjetivo «perfecto» el que atrae la atención, dirigiéndola a la consideración del *fin*, más bien que al *hecho* del origen. También aquí tiene aplicación el dicho de la sabiduría antigua: "*In omnibus respice finem*", a más que de esta manera nos ponemos en la vía del adagio: "*societates sunt ut fines*", que nos consiente proyectar el «status» jurídico de la Iglesia sobre la tabla de los valores para constatar intuitivamente la superioridad de la sociedad espiritual-sobrenatural sobre el Estado, *ratione finis*.

Sin embargo, es evidente que esta aceptación de la locución *societas perfecta* (que auguramos sea elaborada nuevamente por la doctrina jurí-

dica contemporánea) sirviéndose del reconocimiento contenido en el artículo 2.º del Concordato español, por lo que atañe a la Iglesia, no se basará (para los no-católicos) en la aceptación formal de la revelación cristiana, sino en el simple reconocimiento (abstrayendo todo juicio) del dato de la revelación y de toda la realidad histórica sobre la cual se funda la figura del ordenamiento jurídico primario. Aún así, la expresión «sociedad perfecta» representaría, como hemos dicho, una ventaja en la claridad de la terminología necesaria para expresar la naturaleza jurídica de la Iglesia, y de esta manera se tendría una nítida línea de sutura con la acepción que se basa en la aceptación formal del hecho de la revelación cristiana, para llamar a la Iglesia «sociedad perfecta».

14. *Conclusión acerca de las ventajas que reporta el Derecho público eclesiástico del Concordato español y del Mensaje de Franco.*

La involuntaria extensión que ha venido tomando este artículo nos confirma en la conveniencia de limitar la consideración de las ventajas que el Derecho público eclesiástico puede recabar del Concordato español, a los dos fundamentales reconocimientos contenidos en los artículos 1.º y 2.º.

El Derecho público eclesiástico (justificación y defensa de los derechos de la Iglesia respecto a los Estados, y en especial de los católicos) ve en el nuevo Concordato español actuados plenamente sus principios, empezando por las premisas de las que proviene la *ordinata colligatio* del Estado católico con la Iglesia, que son: a) en el terreno prejurídico, el reconocimiento de la Religión católica como la única de la nación española, llevado hasta aceptar el valor normativo de la Ley divina y de la Ley canónica; b) en el planteo jurídico de las relaciones con la Iglesia, el reconocimiento límpido y explícito de su carácter de sociedad perfecta.

En todos los otros artículos (exceptuando el tercero, que es integrativo de los dos primeros), vemos desenvolverse la serie de los reconocimientos que el Estado católico moderno y la Iglesia, aquilatando las peculiares condiciones histórico-ambientales, realizan recíprocamente animados del deseo de asegurar una fecunda colaboración para el mayor bien de la vida religiosa y civil de la nación española. Puede decirse

(15) Muy justamente Franco afirma: "Concebir la Iglesia como sociedad perfecta libre e independiente del Estado, no es más que reconocer las prerrogativas con que la instituyó su Divino Fundador". (Cfr. para esta cita y las siguientes del mismo *Mensaje*, el texto publicado en esta REVISTA, 7 [1953], pp. 835-845.)

que el Concordato, desde el artículo cuarto en adelante (comprendidos los documentos que lo integran), viene a ser como una explicación de los principios enunciados en los dos primeros artículos. Nos encontramos, por tanto, muy cerca del Derecho público eclesiástico; muy lejos, gracias a Dios, de los forzados esquemas concordatarios con los que la Iglesia intenta salvar... lo salvable, y en los cuales, como dijo recientemente S. S. Pío XII, «juntamente con otros fines, se persigue tan sólo el de prevenir disputas sobre cuestiones de principios y el evitar inicialmente eventuales motivos de conflicto» (16).

Pero, como ya hemos notado desde el principio de este estudio, el Derecho público eclesiástico, dado su fin apologético, obtiene una notable ventaja, no sólo con la ejemplar actitud del Estado español en la estipulación del Concordato (que, por lo demás, contiene implícitamente la justificación de esta actitud, ya que la Iglesia no fuerza la mano de nadie cuando se trata de pedir el reconocimiento de sus propios derechos) sino también con el Mensaje que Franco dirigió a las Cortes con motivo de la ratificación del Concordato.

No son suficientes veinticinco años para hacernos olvidar otros discursos del todo distintos, con que los Cuerpos legislativos de otra nación eran invitados a una idéntica ratificación de documentos fundamentales para el bienestar de su nación. En algunos puntos de tales discursos, el orador, aminorando la importancia de los artículos concordatarios, a los cuales se había libremente consentido, parecía buscar una coartada para esquivar la propia responsabilidad.

Gracias a Dios, la misma lógica y sinceridad que rigen los artículos del Concordato brillan con luz meridiana en el Mensaje de Franco. El Caudillo piensa en su España; pero el estudioso del Derecho público eclesiástico, llevado naturalmente a abstraer del caso concreto a fin de sistematizar las declaraciones de dicho mensaje en principios de aplicación general, no puede menos que declarar: «He aquí como puede legítimamente obrar el moderno Estado-persona en una nación católica» (17).

Si en dicho Mensaje nos ceñimos a la parte que se refiere al planteo fundamental de las relaciones de un Estado católico moderno con la religión y la Iglesia católica, debemos señalar en él, de una manera espe-

(16) Discurso de Su Santidad Pío XII a los Juristas católicos italianos (A. A. S., LX, 1953, p. 802).

(17) En efecto, el mismo Franco declara que su mensaje personal refleja "el espíritu, principios e incluso pormenores que presdieron" el concierto del Concordato. No cabe duda que el Caudillo se refiere a los principios del Derecho público que legitiman la conducta del Estado-persona en la estipulación del Concordato.

cial, las declaraciones que definen las obligaciones del Estado a este respecto.

Obligaciones frente :

- 1) a la religión de la mayoría del pueblo (18);
- 2) a la exigencia social de restaurar lo que ha sido destruído por el abuso del poder de parte de los mandatarios que obraron en contra de la convicción y voluntad del pueblo (19);
- 3) a la eficacia de la religión católica en la formación de la unidad nacional y de la índole ético-espiritual de la nación (20);
- 4) a la certeza que el pueblo tiene de su religión (21);
- 5) a la aceptación oficial de la Ley divina y canónica (22);
- 6) a la consecuencia que debe deducir de la certeza que el pueblo tiene de la propia religión a fin de incluir en el bien común la pureza de la fe (23);
- 7) a la defensa de este bien común de los ataques de los disidentes (24);
- 8) al reconocimiento oficial de la Iglesia como sociedad perfecta (25);
- 9) a la afirmación de todos los derechos de la Iglesia que derivan lógicamente del precedente reconocimiento fundamental (26);

(18) (Citamos solamente los puntos más notables del Mensaje que se refieren a los argumentos que hemos señalado.)

"Es deber de los gobernantes de un Estado compuesto por católicos mantener la *religión de su pueblo* y defenderla y profesarla públicamente."

(19) "... No fué el pueblo español el que las (persecuciones, etc.) inspira o provoca, sino precisamente el sectarismo personal de sus gobernantes que, obedeciendo a doctrinas extrañas, *abusan de su poder traicionando la conciencia religiosa de la inmensa mayoría de su pueblo*, sacrificado de este modo a su sectarismo personal."

(20) "No en vano es la religión católica la gran fuerza moral que ha formado *el alma colectiva de nuestra nación*, la que ha modelado *nuestro modo de ser como pueblo* y ha formado *nuestra peculiar fisonomía espiritual*. Nuestra fe católica ha venido siendo a través de los siglos *la piedra básica de nuestra nacionalidad*." "... La restauración de la unidad católica de la nación, *base secular e insustituible de la unidad política* de las tierras y de los hombres de España."

(21) "Nuestro Concordato *responde a convicciones profundas* y tradicionales, como responde a realidades históricas.

(22) "Concebir la Iglesia como sociedad perfecta, libre e independiente del Estado, no es más que reconocer las prerrogativas con que *la instituyó su Divino Fundador*."

(23) "Si somos católicos, lo somos con todas sus obligaciones. Para las naciones católicas *las cuestiones de la fe pasan al plano de las obligaciones del Estado*." "... la tolerancia para creencias y cultos diversos no quiere decir libertad de propaganda que fomenta las disordias religiosas y turbe *la segura y unánime posesión de la verdad* y de su culto religioso en nuestra Patria, porque nosotros podemos consentir que los disidentes encuentren en España modo de practicar su culto, pero *no contra la voluntad general y con escándalo del pueblo*..."

(24) V. nota anterior.

(25) "La Iglesia y el Estado son dos sociedades perfectas, cuyo elemento material, población y territorio son el mismo, si bien difieran en razón del fin y de la autoridad."

(26) V. nota 22.

10) a la armonía del bien común temporal de la nación con el bien espiritual y temporal de la Iglesia (27).

El mensaje de Franco tiene, pues, un valor superior a aquél que nace del fin para el cual ha sido redactado. En efecto, condensa en una clara y sólida exposición los principios a los que se atiene el Estado católico moderno en sus relaciones con la Iglesia. De este modo viene a enriquecer la literatura del Derecho público eclesiástico, que en la justificación-defensa de los derechos de la Iglesia "ad extra" debe precisamente preocuparse de demostrar cómo (no obstante las doctrinas laicistas imperantes y las solapadas maniobras del nunca desaparecido separatismo hostil a la Iglesia) pueda el Estado moderno actuar abiertamente los principios de la "ordinata colligatio" con la Iglesia, a fin de que los fieles y ciudadanos «sic (transeant) per bona temporalia ut non (amittant) coelestia» (28).

EMILIO FOGLIASSO, S. D. B.

Catedrático en el Pontificio Ateneo

Salesiano de Turín

(27) "Se adueña de mi espíritu la íntima satisfacción, que espero compartáis, de haber prestado a la nación y a nuestra Santa Madre la Iglesia el servicio más importante de nuestros tiempos." "Si con el Concordato que hemos concertado servimos a los fines trascendentes de la Iglesia de Cristo, con él nos servimos a nosotros mismos y al bien espiritual de nuestras almas."

(28) *Oremus* del domingo de la octava del Sagrado Corazón.