

A PROPOSITO DE LA NEUTRALIDAD CONFESIONAL DEL ESTADO Y EL CONCORDATO ESPAÑOL

En la actual coyuntura de polémica sobre una concepción cristiana del Estado, el Concordato español de 1953 con la Santa Sede adquiere un peculiar relieve, al rubricar oficialmente los principios tradicionales del Derecho público eclesiástico sobre los que se había construido una situación prejurídica de relaciones amistosas entre ambas partes concordantes, antes de estipularse el presente convenio.

Esta fórmula de concordia entraña una vigente continuidad de la tesis valedera en tiempos de Inocencio III y Bonifacio VIII, sistematizada después en las Encíclicas de León XIII, *Inmortale Dei*, *Libertas y Sapientiae Christianae*. Por otra parte, la cuestión fundamental de un Estado confesional o aconfesional y las consecuencias que de ello se siguen con respecto a los cultos no católicos es hoy candente en los círculos intelectuales político-eclesiásticos.

El Convenio español ofrece así la oportunidad de revisar la validez de los nuevos datos que se intentan aportar a la solución del problema y de confrontar la nueva tendencia de neutralidad confesional con la reflejada en este Concordato. No intentamos casi nada más que definir el estado actual de la cuestión.

En toda la Edad Media y Moderna, la confesionalidad del Estado no se estudia más que desde un punto de vista extrínseco: el jurisdiccional. A esta orientación responde plenamente el tratado de BELARMINO: *De potestate Papae in rebus temporalibus*. En vano se busca un planteamiento del problema que prescinda de la interferencia de los dos poderes y atienda al tema central de los deberes religiosos del Estado como organismo público, representativo de la comunidad social.

La confesionalidad del Estado llegó a tener la máxima expresión jurisdiccional con el cesaropapismo de FLEURY y MARSILIO de PADUA (1). El mismo Lutero afirmaba «que no se podía rehusar al Príncipe el título

(1) C. MELZI: *Stato e Chiesa*, "La Scuola Cattolica", fasc. 3 (1953), p. 184.

de sacerdote y de Obispo, ni el privilegio de considerar su actuación como una función espiritual, cristiana y útil a la Nación» (2).

Que el Estado debía ser religioso era tesis universalmente admitida, pero en la mayoría de los casos solamente porque esto significaba participación o monopolio en el régimen eclesiástico.

Quizá el movimiento liberal católico es el primero en reaccionar expresamente contra este concepto de confesionalidad estatal, que implicaba unas ineludibles atribuciones jurisdiccionales y contribuye a diferenciar las dos esferas.

Desde entonces la atención de la polémica ha ido transfiriéndose gradualmente a la misma radicalidad del problema: ¿Estado laico cristianamente constituido o Estado confesional católico?

Sin duda que esto supone una superación de los términos parciales de poder indirecto o directivo, derecho pontificio de deponer a los príncipes, etc., sobre los que se centraba la cuestión. Ya en el siglo XVIII es interesante registrar el intento de Bossuet, Dupin, Fenelón, de establecer un régimen de relaciones entre Iglesia y Estado sobre la base del poder directivo, como exponente de un proceso de diferenciación cada vez más acentuado.

Actualmente quedan distinguidos dos aspectos capitales:

1) El de los deberes religiosos del Estado en cuanto pertenecen a su misma estructura natural, y, por lo tanto, deben fundamentarse en principios inmutables.

2) El de las relaciones jurídicas del Estado con la Santa Sede, es decir, de la creación de una concreta situación entre los dos poderes, según la táctica de gobierno; ésta es capaz de variación, ya que puede especificarse en un plan de tolerancia o intransigencia religiosa, privilegios mutuos o igualdad ante la Ley, según un régimen concordatario o de derecho común. Es éste un aspecto parcial de la realización temporal de la Iglesia y del Estado.

Ambos aspectos están explícitamente constatados en el Concordato español: el artículo VI del *Fuero de los Españoles*, incorporado al Convenio en su Protocolo final, declara que «la profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial»: y dando formulación jurídica y orgánica a las relaciones amistosas y convenios parciales que existían entre ambos poderes, establece

(2) A *la noblesse* (París, 1870, trad. franc.), p. 20; citado por MELZI: *Stato e Chiesa*, "La Scuola Cattolica", fasc. 3 (1953), p. 484.

normas sobre circunscripciones diocesanas, beneficios no consistoriales, régimen económico de la Iglesia, enseñanza, matrimonio, etc.

Desde luego, el problema más delicado que subyace en el planteamiento moderno de la cuestión de la religiosidad del Estado y consiguientemente de sus relaciones con la Iglesia es analizar hasta qué punto esta actitud estatal depende de una determinada situación histórica o es independiente de ella.

Sería ilógico elevar exclusivamente a tesis absoluta, como base de la concepción político-cristiana, la confesionalidad del Estado, si ésta fuera tal que no respondiera más que a un determinado orden de cosas, por ejemplo, un determinado orden de cultura, un conjunto de valores más o menos cristianizados, y, por otra parte, admitir la posibilidad de que en circunstancias concretas especiales se permitiría la aconfesionalidad y separación del Estado, como en el caso de la Constitución belga de 1831 y del Concordato portugués.

No habría por qué distinguir tesis e hipótesis, sino buscar una **solución—tesis—**en la que se integrasen todos los supuestos y valedera siempre sin modificar.

En este sentido intentan construir un nuevo Derecho público eclesiástico los que con MARITAIN ponen como base de las relaciones entre la Iglesia y el poder político la laicidad del Estado, al menos para el porvenir, frente a la doctrina católica clásica de la confesionalidad.

La controversia surgida de una situación concreta pasó muy pronto al terreno de los principios.

El 31 de julio de 1945, las Cortes Españolas aprobaban los 36 artículos del Fuero Español. Debido a esta proclamación de la catolicidad del Estado y la consiguiente limitación en el ejercicio público de otros cultos, se sublevaron los grupos protestantes de América y Suiza. Una reacción semejante produjo la discusión en la Asamblea Constituyente italiana de los artículos que se referían a las relaciones de Iglesia y Estado.

Véase surgir entre católicos la imprecisión de criterios. He aquí un episodio significativo. En las Conversaciones Católicas de San Sebastián—septiembre 1949—la comisión para la redacción de una Carta de Derechos del Hombre había propuesto a la Asamblea el siguiente artículo: «El hombre tiene el derecho inviolable de rendir a Dios culto y de profesar la religión, según los dictámenes de la recta razón y de la revelación, independientemente de todo poder humano. El Estado no sólo no puede violar de ningún modo esta libertad religiosa, sino que, al

«contrario, debe protegerla y favorecerla según los principios del derecho natural». Tal propuesta encontró una viva oposición y no fué aceptada.

Consecuentemente, la tesis tradicional de la libertad religiosa es sometida a revisión. JACQUES LECLERCQ (3), propone expresamente que la tesis no debe limitarse a proclamar los derechos de la verdad, sino que debe completarse teniendo en cuenta el derecho de las minorías no católicas.

Igualmente el padre CONGAR somete a crítica la plena validez en las condiciones del mundo moderno de las tesis tradicionales y se inclina a una solución negativa: «Que estas tesis—dice—sean, como tales, válidas, no lo niego. Pero se puede preguntar si ellas están vinculadas a la esencia misma del cristianismo, como se cree generalmente... No estoy seguro de que el estado actual de nuestra Teología sobre este punto, en que la hipótesis de un estado neutro confesionalmente y separado de la Iglesia es considerada como cosa de excepción deplorable, esté verdaderamente a la altura del problema actual» (4).

Tales son los interrogantes que se han planteado muchos pensadores católicos de hoy. Su doctrina se polariza, aunque con diversos matices, en torno a la tesis mariteniana del Estado laico vitalmente cristiano, como ideal solución al problema de Iglesia-Estado.

Tal Estado no exigiría a sus miembros un credo religioso común ni pondría en una situación de inferioridad política y religiosa a las minorías no católicas: todos, cristianos y no cristianos, conscientes de los valores humanos, de la dignidad y los derechos de la persona, guiados por la ley del amor fraternal y el derecho natural, cooperarían al bien común.

Si se admite la diferenciación de lo temporal y lo espiritual, tal como de hecho se efectuó en los Estados modernos, desmembrando lo que en la concepción y realidad jurídica medieval no era más que Cristiandad, hay que llevarla hasta las últimas consecuencias. Es una de ellas el que ya la *potestas civilis* se concibe esencialmente ordenada al bien temporal, que es tal, no por oposición a eterno, sino al bien sobrenatural de la Gracia. Bien temporal es sencillamente todo lo bueno de condición terrestre. Si el hombre encuentra el bien supremo de la Gracia dentro de una comunidad jerarquizada, la Iglesia, a la cual está ordenado a pertenecer por institución divina, parece ser que «de suyo»

(3) J. LECLERCQ: *L'Eglise et la liberté en 1948*, "Documentos", n. 2 (1949), p. 146.

(4) P. CONGAR: *Lettre sur la liberté religieuse*, "Documentos", n. 2 (1949), p. 145.

la confesionalidad no será elemento diferenciador de otra sociedad jerárquica, el Estado, cuyo fin primario es el bien temporal y en cuyo seno se desarrollan los vínculos sociales del hombre en tanto en cuanto es miembro de la ciudad terrestre.

Este Estado, de sentido cristiano, sería un Estado laico, pero no «lai-cizante», y se basaría en una concepción muy desarrollada de la doctrina de la Iglesia sobre la tolerancia. En este sentido explican las palabras de Pío XII en un discurso de 1948: «hay una tolerancia política—dice el Papa—, civil y social para con los fieles de otras religiones, que en ciertas circunstancias es igualmente para los católicos un deber moral» (5).

Tales son las ideas que inspiran las obras de MARITAIN, principalmente expuestas en *Humanismo integral*, *Los derechos del hombre y la Ley natural*, *Cristianismo y Democracia*.

Es conocida la oposición que el pensamiento de MARITAIN ha encontrado, sobre todo, en el ambiente español: de ella son eco la Pastoral del doctor MÉRIDA PÉREZ en 1949, los artículos del P. LÓPEZ y P. GUERRERO—*La Democracia como régimen político-cristiano y El Estado laico como ideal cristiano*—en «Razón y Fe»—1946 y 1951, respectivamente—, y la obra del sacerdote argentino MEINVILLE, *De Laménais a Maritain*.

He aquí algunos de los principales seguidores de la tendencia de neutralidad confesional: en Francia y Bélgica, Journet, Joseph Lecler, Rolin, P. Rouquette, Congar, Jacques Leclercq, Guitton, Marcel, Vialatoux y A. Latreille, profesores seculares de las Universidades de Lyon.

En Alemania, el padre Max Pribilla, Von Kohnel.

En España, mantiene una posición intermedia el doctor Manya.

Entre estos pensadores católicos, defensores de la tendencia de neutralidad confesional, es necesario distinguir tres grupos, siguiendo la clasificación del padre MELZI en la «Scuola Cattolica», revista de la Facultad Teológica de Milán (6), y C. SANTAMARÍA (7).

Algunos se limitan al terreno de la realidad concreta, sin tratar de transformar los principios, sino simplemente a aplicarlos según el espíritu de nuestra época. Sería plantear una solución en el terreno de la hipótesis. Tal es la posición de MARITAIN, que expresamente ha protes-

(5) Citadas por el P. CONGAR: *Lettre sur la liberté religieuse*, «Documentos», n. 2 (1949), página 140.

(6) *Laicità e confesionalità dello Stato*, «La Scuola Cattolica» (Junio 1952), pp. 204-207.

(7) C. SANTAMARÍA: *En torno al Estado ideal*, «Criterio», nn. 1.177-78 (1952, Buenos Aires), página 949.

tado contra los que le acusan de poner en duda la doctrina clásica de Pío IX, León XIII y Pío X.

Otros autores, más radicales, intentan demostrar que también en la línea de los principios el Estado laico es el ideal. Sistemáticamente han desarrollado esta doctrina VIALATOUX y LATREILLE en su vigoroso artículo de «Documentos», *Cristianismo y laicidad* (8).

Hacen notar, en primer lugar, la oposición entre la mentalidad moderna y la postura de muchos católicos, entre ellos, sin duda, los españoles, constitucionalmente intolerantes, y afirman sin rodeos que, para el espíritu público moderno, constituye una verdad cada vez más adquirida por la conciencia humana la de que el Estado debe ser laico.

La tesis de la laicidad del Estado es para estos autores una conclusión lógica, que deriva de la fundamental verdad cristiana de la libertad del acto de fe. El Estado que se declara confesional jurídicamente quebranta la libertad religiosa de sus súbditos. Es la laicidad la expresión jurídica de esta libertad y su mayor garantía. Si la constitución del Estado supone una religión, los que no la profesen, se hallarán jurídicamente fuera de la nación, excluidos del bien común, obstaculizados para una amistosa convivencia.

Sin embargo, el Estado laico no puede ignorar la importancia para sus súbditos de tal o cual religión, ni querer conceder a todas igual importancia. Pero si el Estado concede a una confesión preferencia, sería por su importancia nacional y no por la verdad reconocida de la religión.

Esto incluye una clara consecuencia y es que la laicidad del Estado no entraña la separación de la Iglesia y del poder político. Entre ambos poderes puede existir una relación jurídica armoniosamente concordada. Ni considera a la religión como un asunto privado, sino comunitario y social: afirman solamente que esta comunidad religiosa no es la nación, sino la Iglesia, en cuyo seno los hombres dan culto público a Dios (9). El Estado, propiamente hablando, no puede realizar actos religiosos; es un mero símbolo o un conjunto de instituciones.

La neutralidad confesional es elevada de esta suerte al plano de tesis como la única fórmula auténtica y posible del Estado cristiano.

Un tercer grupo de autores, entre ellos el padre CONGAR, después de

(8) J. VIALATOUX y A. LATREILLE: *Cristianismo y Laicidad*, "Documentos", n. 4 (1950), páginas 28-62.

(9) J. VIALATOUX y A. LATREILLE: *Cristianismo y Laicidad*, "Documentos", n. 4 (1950), página 44.

haber reafirmado en sus líneas fundamentales los principios clásicos admitidos por la Teología católica, trantan de completarlos mediante un estudio más profundo de la tolerancia.

El padre CONGAR (10) intenta valoralizar tres datos nuevos que modifican, a su juicio, la solución del problema Iglesia-Estado. Son éstos :

1) La tolerancia, vista como forma del respeto a la libertad del acto de fe.

2) La tolerancia, vista como forma del respeto a la trascendencia de la Iglesia.

3) La tolerancia, **vista como forma del respeto a la verdad.**

Concretamente, considera el padre CONGAR una coacción sobre la libertad religiosa el que en algunos Estados católicos se exija un examen de religión para todo puesto oficial, y la misma unión de Iglesia y Estado, dice, supone casi siempre una limitación de la independencia de la Iglesia (11).

Esto parece inevitable, sostiene también JACQUES LECLERCQ (12), en un Estado oficialmente católico ; la Iglesia está obligada a apoyarlo y el Estado se lo exige como justa compensación por las gracias concedidas ; por esto se generaliza la impresión de que lo mejor para la Iglesia es la separación del Estado.

Tales son los puntos capitales de la nueva tendencia. En una obra publicada en 1953: *Tolerancia y comunidad humana* (13), los autores CONGAR, AUBERT, BOUYER, MOLITOR y otros, han intentado una elaboración doctrinal sistemática de la nueva tesis de *Pluralismo y libertad religiosa*.

Debe observarse que existe verdadera discontinuidad doctrinal de esta postura moderna con relación al movimiento liberal católico, aunque lleve a parecidas conclusiones.

El liberalismo planteó la cuestión de Iglesia-Estado predominantemente desde el punto de vista de la diferenciación de lo temporal del Estado de lo espiritual de la Iglesia, para evitar la ingerencia mutua de los dos poderes, y por eso preveía la tesis de la separación. Hoy los aspectos del problema son distintos ; se parte de la autonomía total interior del individuo en el acto de fe y la necesidad de convivencia social, para fundamentar, como auténtica base político-cristiana, la laicidad del

(10) P. CONGAR: *Orden temporal y verdad religiosa*, "Documentos", n. 10 (1952), p. 47.

(11) P. CONGAR: *Orden temporal y verdad religiosa*, "Documentos", n. 10 (1952), pp. 47-48.

(12) J. LECLERCQ: *L'Eglise et la liberté en 1948*, "Documentos", n. 2 (1949), p. 147.

(13) *Tolerance et communauté humaine* (Casterman, Tournai, Paris, 1953).

Estado, que ofrece posibilidad a un régimen de relaciones amistosas entre ambos poderes.

Está ya en la mente de todos un urgente interrogante: ¿La posición de estos pensadores no choca contra la doctrina de Pío IX en el *Syllabus* y de León XIII en la *Inmortale Dei*, etc.?

Los mismos autores empeñados en la tarea renovadora responden de modo diverso.

Según J. LECLERCQ (14), León XIII ha condenado la libertad de conciencia como base del indiferentismo, pero no en cuanto está ordenada a la pacificación de los espíritus y deriva de la libertad del acto de fe. MOURRAY y el padre MAX PRIBILLA sostienen que la expresa aprobación del Estado confesional católico en la *Inmortale Dei* no constituye una afirmación doctrinal, sino una reacción polémica contra el liberalismo de la época (15). AUBERT, en el libro antes citado, renueva la «teoría del péndulo», de que habla el Cardenal OTTAVIANI en su último discurso, oponiendo León XIII a Pío IX, e introduciendo una evolución gradual en la doctrina de los Pontífices (16). JACQUES LECLERCQ, más atrevido, afirma que estudiando la acción positiva de la Santa Sede en nuestra época, se tiene la impresión de que sus esfuerzos tienden mucho más a establecer un régimen de separación, que a provocar la constitución de Estados oficialmente católicos (17).

* * *

Puede pensarse cuál será la significación extraña del Concordato español en este momento de la controversia, para los defensores del Estado laico vitalmente cristiano, siendo este acuerdo la realización práctica de los principios del Derecho público tradicional, lo cual supone todavía existente en España una situación de tesis.

El reconocimiento en España de esta situación de tesis, presupuesta en el Concordato, implica la afirmación de una circunstancia tal en que la doctrina de la Iglesia sobre sus relaciones con el Estado es aplicable íntegramente. Consiguientemente, el Concordato español está informado por estos principios fundamentales:

(14) J. LECLERCQ: *Le Papauté moderne et la liberté de conscience*, "Etudes", n. 79 (1946-II), páginas 298-307.

(15) Citado por MELZI: *Laicità e confesionalità dello Stato*, "La Scuola Cattolica" (junio 1952), p. 207.

(16) M. AUBERT: *Tolerance et communauté humaine* (Paris, 1953), pp. 76-98.

(17) J. LECLER: *L'Eglise et la liberté en 1948*, "Documentos", n. 2 (1949), pp. 140-50.

1) La confesionalidad del Estado : profesión social y no solamente privada de la religión del pueblo.

2) La inspiración cristiana de la legislación y la enseñanza.

3) La intolerancia de la propaganda y del ejercicio público de cultos no católicos.

Se aprecia claramente que para nada han sido tenidos en cuenta los datos de las modernas teorías de la neutralidad confesional. El artículo 1.º se remonta a la Constitución de 1876 y, antes de ella, a la de 1851.

No perdemos de vista, desde luego, que se trata de un convenio apto para las circunstancias peculiares de España ; pero, sin duda, que cualquier cambio de mentalidad hubiera influido en la estipulación del Concordato, aunque de hecho no variara el porcentaje de católicos en España.

Tendenciosamente, JOSEPH LECLER se permite hacer unas afirmaciones (18) que dan motivo a pensar en una confesionalidad del Estado español, profesada artificialmente : «Es claro—escribe—, que por la orientación de su política el Gobierno español no ha creído poderse apartar (en cuanto a la religión del Estado) de las disposiciones anteriores». Lo cual nos lleva, lógicamente, al problema de la unidad católica de España. Pues, ciertamente, si la Iglesia acepta o propugna en cualquier país un Estado católico es porque presume que en él existe una sociedad católica. Ahora bien, ¿qué es una sociedad católica?

Desde el punto de vista jurídico-canónico la respuesta es fácil : una sociedad se considera católica cuando los ciudadanos están bautizados en su mayoría, como en España ; a estos bautizados la Iglesia tiene derecho a exigir que reconozcan su autoridad en materia religiosa y tiene derecho también a que el Estado la reconozca a ella sola—no como verdadera, precisamente—sino como única institución religiosa válida para sus súbditos, independientemente del organismo político.

Desde el punto de vista de la sociología religiosa es católico un pueblo—dice CARLOS SANTAMARÍA—, Director del Organismo Informativo de las Conversaciones Católicas Internacionales de Santander (19), cuando en él existe vitalmente la creencia colectiva en la Iglesia como institución de salvación. En este caso el fundamento para el Estado confesional es perfecto y la Iglesia puede ejercer íntegramente sus derechos. Un buen número de autores piensa que hoy no se da tal sociedad (20).

(18) J. LECLER: *Le nouveau Concordat espagnol*, "Etudes" (enero 1954), p. 115.

(19) C. SANTAMARÍA: *En torno al Estado ideal*, "Criterio", nn. 1.177-78 (1952-B. A.).

(20) Art. cit., p. 95.

El mismo padre CONGAR, refiriéndose al caso de España, hace alusión a un escritor según el cual la unidad católica de España es una ficción, que no puede sostenerse sin olvidar la influencia en la Península del siglo XIX (21).

También el padre ROUQUETTE se atreve a manifestar que si bien aun hay Estados que profesan oficialmente el catolicismo, no hay, sin embargo, a excepción quizá de Irlanda, naciones plenamente cristianas en el sentido sociológico (22).

Más explícitas son las afirmaciones del doctor MANYA (23), que como principios generales válidos para todos los pueblos modernos, aplicaba también a España: "la pretensión de aquellos que, fundados sobre estadísticas, dan a sus países la categoría de exclusivamente católicos, porque no haya otra confesión cristiana con un número considerable de adeptos, no tiene valor". «Nuestra unidad religiosa es indiscutible si la referimos a los resultados que en España ha obtenido el Protestantismo. Pero no sólo el Protestantismo puede romper la unidad religiosa de un país».

Como MAX PRIBILLA, C. SANTAMARÍA, CONGAR, piensa MANYA en los grupos numerosos de indiferentes, de partidos obreros comunistas, de anticlericales, que revelan una situación de no unanimidad social religiosa (24).

He aquí un nuevo punto de vista, al que los partidarios del Estado laico quieren dar fuerza jurídica. En estas circunstancias, concluyen los citados autores, la Iglesia debía preferir un Estado neutro o ampliamente tolerante (25).

¿No responde, entonces, a la realidad el artículo 1.º del Concordato al afirmar que «La religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la Nación española»? ¿No es justificada, por lo tanto, la proclamación de un Estado confesional e intolerante, en la Península, con la práctica pública de otros cultos?

La solución es clara si se tiene en cuenta que en el Derecho público tradicional el hecho religioso que se pondera para definir el régimen conveniente de relaciones entre Iglesia y Estado es el del pluralismo

(21) P. CONGAR: *Orden temporal y verdad religiosa*, "Documentos", n. 10 (1952), p. 43.

(22) R. ROUQUETTE: *Pie XII et la tolerance*, "Etudes" (febrero 1954), p. 242.

(23) J. B. MANYA: *A propos de la liberté religieuse*, "Documentos", n. 2 (1949), p. 156, y n. 10 (1952), pp. 70-71.

(24) MAX PRIBILLA: *Intolerancia dogmática y tolerancia civil*, "Documentos", n. 4 (1950), página 65.

(25) C. SANTAMARÍA: *En torno al Estado ideal*, "Criterio", nn. 1.177-78 (1952), p. 955.

confesional y no el del número de cristianos practicantes. Consecuentemente, en el Concordato español no se da trascendencia jurídica a este hecho concreto, más o menos cierto en España, y se proclama su unidad católica.

Que tal sea el espíritu que ha informado la elaboración del nuevo convenio lo confirman estas aclaraciones del Cardenal Primado: «Conservándose en España, de hecho, la unidad católica social, porque ella quedó incólume del Protestantismo, y siendo la totalidad moral de los españoles católicos que han recibido el bautismo, constituyen sus hogares por el matrimonio canónico y quieren recibir sepultura eclesiástica, si la constitución política ha de responder al hecho social en España, el Estado debe ser y proclamarse católico» (26). Unidad religiosa en el Concordato se opone, pues, a proselitismo protestante.

Puede objetarse que en estas condiciones la libertad del acto de fe no encuentra expresión jurídica en España, como quieren los profesores VIALATOUX y LATREILLE.

Mas no se pierda de vista que al proclamar el Concordato católico al Estado español, se indica su postura oficial frente a la religión, se crea una determinada situación jurídica entre dos sociedades, pero no una política de coacción religiosa para sus súbditos.

El acto de fe quedará siempre en el ámbito de la conciencia libre, cuya proyección jurídica no se anula con la constitución confesional del Estado, sino que se garantiza con una tolerancia prudente, tal como está convenida en el Concordato. A lo más, el matiz confesional del Estado puede determinar una conducta religiosa artificial de los ciudadanos. La libertad del acto de fe, sin embargo, radica en una interioridad que nunca puede ser violentada. El ejercicio de la religión, en cambio, puede estar sometido a influencias ambientales. La conducta externa puede ser menos auténticamente libre en un Estado confesional. Pero evitar esto depende, en gran parte, de la táctica gubernativa adoptada.

En todo caso, el Estado es un organismo independiente y distinto del pueblo. Y sus relaciones con la Iglesia serán expresión jurídica pública de unos derechos y deberes mutuos entre dos sociedades, muy superiores al ámbito privado de las conciencias. Desde luego, aparece el peligro de confusión de los dos poderes. Mas téngase en cuenta su falta de base, ya que la tesis no es que la Iglesia dirija al Estado, sino los

(26) *El Catolicismo, religión de la nación*, "Ecclesia", n. 642 (31 octubre 1953), p. 4.

cristianos. La Jerarquía no se preocupará de técnicas políticas. Su finalidad es mantener el espíritu.

Otro aspecto del nuevo Concordato que rebota contra la tendencia de neutralidad confesional es el de la tolerancia de la práctica únicamente privada de los cultos disidentes, como estaba convenida ya en el *Fuero de los Españoles*.

«La Iglesia católica—escribía el padre CONGAR en 1952 (27)—se muestra en España intransigente hasta el punto de reducir la libertad religiosa de los protestantes a un estado de cosas que estimo insuficiente». El padre ROUQUETTE refiere que el Consejo Ecuménico de las Iglesias disidentes, en 1952, en una protesta contra las persecuciones en Hungría se abstuvo de intervenir en favor de la Iglesia católica. Y el padre ROUQUETTE pensaba, atestigua el padre CONGAR (28), que el motivo de esta abstención era que no se podía hacer beneficiaria a la Iglesia católica del principio de la libertad de conciencia que ella misma niega en España.

Tal es la objeción que formula también el padre jesuita alemán MAX PRIBILLA (29): «Los acontecimientos de un país repercuten en todos los demás de la tierra. La Iglesia no puede, por eso, recabar en un Estado la libertad de religión como derecho humano y negarla en otro, según que los católicos estén en minoría o en mayoría».

Esto daría ocasión, insinúa MANYA (30), a que los disidentes acen-túen en otros países la intolerancia y la opresión con los católicos. Concediendo fuerza a estos criterios, escribe LECLER, a propósito del Concordato: «Quizá sólo exclusivamente el Gobierno ha mirado los intereses del catolicismo español, sin atender a los de la Iglesia universal» (31).

No obstante, a pesar de que las ideas del momento parecen tender hacia la completa libertad religiosa (32), el Cardenal OTTAVIANI elogia la tolerancia limitada existente en España, considerando un deber del Estado el defender así el patrimonio religioso del pueblo (33). Y esto lo ha corroborado su admisión en el Concordato.

(27) P. CONGAR: *Orden temporal y verdad religiosa*, "Documentos", n. 10 (1952), p. 43.

(28) *Art. cit.*, p. 45.

(29) MAX PRIBILLA: *Intolerancia dogmática y tolerancia civil*, "Documentos", n. 4 (1950), página 76.

(30) J. B. MANYA: *A propos de la liberté religieuse*, "Documentos", n. 2 (1949), p. 156.

(31) J. LECLER: *Le nouveau Concordat espagnol*, "Etudes" (enero 1954), p. 115.

(32) MAX PRIBILLA: *Intolerancia dogmática y tolerancia civil*, "Documentos", n. 4 (1950), página 76.

(33) CARD. OTTAVIANI: *Los deberes del Estado con la religión católica*, ed. en "Lumen", n. 6 (1953), p. 170.

El pensamiento actual de la Iglesia sobre la tolerancia ha sido auténticamente expresado por Pío XII al estudiar la regulación positiva de lo religioso en la comunidad internacional y que concretamente enuncia así: «Dentro de su territorio y para sus ciudadanos todo Estado regulará los asuntos religiosos y morales por medio de una ley propia; igualmente, en todo el territorio de la comunidad de los Estados estará permitido a los ciudadanos de todo Estado miembro el ejercicio de sus propias creencias y prácticas éticas y religiosas, en cuanto éstas no se opongan a las leyes penales del Estado en que habiten» (34).

El estadista católico, enseña también Pío XII, al establecer en cada nación el ordenamiento jurídico-positivo de lo religioso debe pedir su juicio a la Iglesia, cuya postura está determinada en cada caso por la suprema norma del «bonum comune» de la Iglesia universal (35).

No deja de estar en el recelo de muchos la suposición hecha por el diario «Le Monde» (36), de que los acuerdos de España con Estados Unidos podrían obligar al Estado a una mayor flexibilidad. Mas no dejará por eso de ser válida la base concordada de una tolerancia restringida a la práctica privada de la religión.

Se desmiente con el nuevo Concordato, prácticamente, la tesis de los defensores del Estado laico, según los cuales la situación actual de todas las sociedades civilizadas exige como más útil a la paz pública la plena libertad religiosa, de suerte que la Iglesia católica deba ser una religión de tantas en cualquier nación rectamente gobernada.

Tampoco la Iglesia ha perdido su independencia al ratificar este Concordato con el Estado español. Es otra de las objeciones candentes respecto al régimen de unión entre ambos poderes.

En cuanto a las concesiones que la Santa Sede hace a España, se observa que no implican una desigual cesión de derechos, ni privilegios excesivos.

Es cierto que el castellano será admitido como lengua complementaria en la Congregación de Ritos—privilegio nuevo—, pero debe subrayarse que las preces por el Jefe del Estado no son ningún privilegio especial; la liturgia en algunos casos las permite por todos los reyes, presidentes o dictadores, y gozan de parecida concesión a la española Bélgica, Francia, Italia, Alemania, Ecuador, Costa Rica y otras naciones.

(34) Pío XII: Discurso al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas católicos Italianos (6 diciembre 1953), «Ecclesia», n. 649 (1953), p. 6-(710).

(35) Pío XII: Idem, p. 7-(710).

(36) *Cautton moral?*, «Le Monde» (29 agosto 1953).

La reafirmación del Motu proprio de Pío XII, en cuanto a la jurisdicción de la Rota, no es un privilegio nuevo, y el procedimiento fijado para nombramiento de Obispos no hace más que modificar una tradición general.

Solamente la posibilidad de ajustar algunos territorios de diócesis a provincias civiles representa una concesión políticamente interesante para España: el Gobierno tendrá así la facultad de suprimir los particularismos locales.

Algunos periódicos han visto con el Concordato la «garantía moral» del Gobierno de Franco frente a los que decían que el Vaticano no haría jamás un Concordato con el régimen español.

Centra muy bien el diario católico de Fribourg «La Liberté» esta cuestión en su término verdadero: «No se trata, por parte del Vaticano, de aprobar la política interior y exterior llevada a cabo por el Gobierno que negocia con la Sana Sede: únicamente tiene por objeto la consagración jurídica de los derechos de la Iglesia reconocidos por el Estado. Reconocidos éstos, la Iglesia española podrá seguir ejerciendo con mayor independencia su labor apostólica, doctrinal y espiritual» (37).

Más desacertada es la opinión de «Le Monde», según el cual, por el Concordato la Iglesia pasa a ser en España una potencia temporal de primer orden (38).

Un interrogante ha levantado el Concordato español: ¿Encuentra en este convenio su verdadera realización lo que se llama tesis en las discusiones de este último siglo sobre las relaciones de Iglesia y de Estado? (39).

Sin duda que, tratándose de una solución práctica, que responde a la circunstancia religiosa concreta de España, no puede urgirse su valor doctrinal.

El «Osservatore Romano», en su editorial de 28 de agosto de 1953, no dice nada para autorizar la opinión de quienes lo proponen como modelo, ni establece comparación con los anteriores: uno de ellos es el portugués concluído en 1940 con Pío XII; fué acogido como una gran restauración de la antigua alianza de Portugal y Roma, pero en ninguno de sus artículos se da a la Iglesia católica el título de religión de Estado, ni hay presupuesto para la dotación del clero.

(37) «La Liberté» (15 septiembre 1953).

(38) «Le Monde» (5 septiembre 1953).

(39) J. LECLER: *Le nouveau Concordat espagnol*, «Etudes» (enero 1954), p. 112.

Sin embargo, queda en pie claramente que en la mente de la Iglesia el ideal sigue siendo el Estado católico, cuando las circunstancias sociales y religiosas de un pueblo lo permiten, adaptable en su realización concreta a distintas modalidades.

Habrán quienes se inclinen a suponer que en el fondo de esta tendencia de neutralidad confesional se encierra una especie de estatolatría, que coloca al Estado, como un ser en sí, independiente de los hombres que lo constituyen y que aun en lo político deben dar expresión a su actitud religiosa privada, un organismo sin trascendencia teleológica espiritual.

Mas no debe pensarse que sea inútil la polémica sobre este tema del Derecho público eclesiástico. La crítica del Estado confesional demuestra que está expuesto a muchos peligros que es preciso corregir. La experiencia demuestra también que la Iglesia puede desarrollarse en medios neutros, tolerantes para con las diferentes confesiones. En el terreno de los principios, la noción de Estado confesional, depurado de matices históricos, puede hacerse más comprensible al hombre de hoy, y la tolerancia sería profundamente apreciada como un elemento positivo, y no como un mal menor de la tesis católica (40).

Ni siquiera España podrá inhibirse en esta investigación, ni quizá de los hechos. La realidad social religiosa de un Estado está sujeta a las variantes políticas y espirituales de cada generación.

La permanencia en España de una situación de tesis, como la que actualmente ha hecho posible el Concordato, tal vez hoy más que nunca es una incógnita, lo mismo para los anticlericales que para los católicos. También lo es, más inextricable todavía, si en España será realizable la solución de un Estado laico de sentido cristiano, pero no laicizante. En muchos afienta, sin duda, la esperanza de ambas posibilidades, sin excluir un tercer extremo de peligrosidad anticatólica ya experimentada.

MANUEL USEROS CARRETERO, Pbro..

(40) C. SANTAMARÍA: *En torno al Estado ideal*, "Criterio", nn. 1.477-78 (Buenos Aires, 1953), página 950.