

SENTIDO Y FUNCION DE LA CONFESIONALIDAD DEL ESTADO ANTES DEL LAICISMO POLITICO

I. LA PROBLEMATICA QUE SE PLANTEA

Desde la era cristiana, la confesionalidad o aconfesionalidad del Estado desborda en la cuestión ineludible de sus relaciones con la Iglesia. En la antigüedad pagana, la cuestión no existía. El Estado no solamente profesaba un culto, sino que asumía la función religiosa en todas sus dimensiones, de modo que vida religiosa y vida nacional, como observa MELZI, se identifica absoluta y obligatoriamente (1).

Sobre todo predomina esta concepción en la teoría política griega: «Para los griegos—dice O. WILLIAM—, la parte legal conserva al lado de la religión su significado especulativo-místico...; la ley de honrar a Dios forma parte de la legislación pública» (2). «Es la consecuencia lógica de atribuir al Estado una finalidad eminentemente moral; perfeccionar, según PLATÓN, la virtud del alma» (3).

En la concepción política romana resalta más la función social-temporal terrestre del Estado; pero el Emperador detenta también la jurisdicción religiosa y es el Pontífice Máximo. Y a decir verdad, esta situación de hecho no implicaba ninguna doctrina maquiavélicamente heterodoxa, sino un postulado de derecho natural. La idea de una soberanía única para lo civil y lo religioso no sería después ajena a nuestros teólogos, que la consideraban normal en una sociedad humana sin la economía sobrenatural de la Revelación. Tal es la tesis de SANTO TOMÁS y SUÁREZ (4).

Ante el Estado pagano se presentan los cristianos no sólo como Iglesia (asamblea) de creyentes, sino como sociedad religiosa jerarquizada, dotada de todos los elementos jurídicos y sociales, para realizar la evangelización; además, en la época de persecuciones reivindica para sí la libertad de acción fren-

(1) MELZI: *Stato e Chiesa*, "La Scuola Cattolica", fasc. 3 (1953), p. 171.

(2) Citado por NASZALYI: *El Estado según F. de Vitoria* (M., 1948), p. 35.

(3) *Idem*.

(4) STO TOMÁS: *De Regimine Principum*, I, 14. SUÁREZ: *De Legibus*, IV, 2 (Opera Omnia, ed. Vivés, V), pp. 331-33.

te al poder público constituido. La revolución en el terreno político tiene lugar ahora con la distinción de los dos poderes (5).

El Cristianismo no sólo condena los cultos politeístas, sino que reclamará su derecho de jurisdicción autónoma sobre lo espiritual a un poder civil que, según la ley de la Ciudad Antigua, no reconoce más cultos ni más dogmas que los de la religión del Estado, ni mucho menos otra jurisdicción rival en lo religioso.

En esta situación, la Iglesia se encontraba con un doble obstáculo: a) religiosidad pagana—problema de conversión—; b) jurisdicción religiosa estatal—problema de diferenciación.

A través de diecinueve siglos en la Historia de la Iglesia esto ha motivado que hayan sido tan agudas las luchas de «poderes» como las de «creencias»; ya sea cuando la «potestas civilis» era elemento orgánico dentro de la cristiandad (medievo) como cuando la «potestas civilis», consciente de su soberanía (Estado eclesial—galicanismo—en la Edad Moderna), no ha visto en la «potestas spiritualis» del Papa más que un poder extranjero.

No es justificable el error de los que han distinguido Iglesia carismática—sacramental—de misterios—e Iglesia jurisdiccional. Pero aparece claro que en la Historia de la Iglesia cristiana gran parte de la atención hay que centrarla predominantemente sobre la «Iglesia de Derecho», es decir, sobre los conflictos jurisdiccionales de Roma con los Estados cristianos. De aquí la insistencia apologetica del Derecho público eclesiástico y del Tratado tradicional *De Ecclesia* en demostrar la constitución de la Iglesia preferentemente como «societas perfecta», para guardar su paralelismo jurídico con el Estado.

¿Cuál habría sido el desarrollo jurisdiccional-público de la Iglesia si no se hubiera realizado la conversión cristiana del Imperio? ¿Puede llegarse a pensar que por suceder el cambio de religión estatal en Roma, inmediatamente después del paganismo, que mantenía un Estado absolutista en lo religioso, con Constantino se habría ocasionado la génesis no sólo del hecho, sino de la tesis, más tarde elaborada: «Cristianismo = Religión oficial del Estado»?

Son muchos, por esto, los aspectos que ofrece el problema Iglesia-Estado en el Derecho público eclesiástico. Actualmente se reflexiona sobre ellos desde diversos puntos de vista, que se refieren a Estado confesional o laico, libertad o tolerancia religiosa, pluralismo religioso-social, derechos de la conciencia y convivencia humana.

En estas notas, sin pretender hacer una investigación histórica de los hechos que marcan la trayectoria de las relaciones y de la situación entre ambos poderes soberanos en la época antigua cristiana y Edad Media, nos referiremos.

(5) LECLER: *L'Eglise et la Souveranité de l'Etat* (P., 1944), p. 11 sigs.

más directamente a la dimensión peculiar que adquiere la confesionalidad del Estado en estas épocas, siendo nuestra finalidad, más que de construcción doctrinal en tan escabroso terreno, de colaboración a la Historia del Derecho público eclesiástico.

Un detalle interesa resaltar de antemano. Del terreno jurisdiccional, en el que, al menos hasta el liberalismo, se había planteado la cuestión Iglesia-Estado, se ha realizado actualmente una transferencia, motivada, sobre todo, por el hecho del pluralismo religioso y la urgencia de los conflictos sociales al estudio de la religiosidad constitucional del Estado; aspecto éste que en la primera época del Cristianismo fué más un hecho espontáneo que la realización de unos principios demostrados de teoría política cristiana.

He aquí, pues, las dos dimensiones en que puede desdoblarse el problema Iglesia-Estado:

- a) La estrictamente religiosa—confesionalidad del Estado.
- b) La jurisdiccional—relaciones de Iglesia-Estado—, cuyos diversos matices intentamos estudiar, teniendo en cuenta los hechos históricos de las épocas referidas, para aclarar lo que podría llamarse «sentido y función de la confesionalidad del Estado» en su trayectoria histórica.

II. DIMENSION DE LA CONFESIONALIDAD DEL ESTADO EN LA EPOCA ANTIGUA

La Iglesia, que a fines del siglo I se organiza ante el Estado romano, es un conjunto de comunidades religiosas, localizadas en las principales ciudades del imperio. Su condición frente al poder civil es la de secta religiosa privada, y a los apologistas aparece como la «comunidad de creyentes».

Todavía la Iglesia no tiene más realización social que la del proselitismo. Catecumenado y bautizados. Esta penetración cristiana sirve de base apologética a TERTULIANO, al PSEUDO-CLEMENTE ROMANO, a CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, frente a los paganos (6).

En la visión que SAN JUSTINO y SAN IRENEO exponen de esta Iglesia naciente, los elementos constitutivos claramente percibidos son el doctrinal—«*predicatio veritatis*»—y el sacramental—«*preces et gratiarum actio Patri*»—; «la Iglesia—dice SAN IRENEO—se ha sembrado por toda la tierra...», y «*predicatio veritatis ubique lucret et illuminat omnes homines*» (7); y SAN

(6) TERTULIANO: *Apologético*, VII, 44 (KIRCH: *Enchiridium Fontium Hist. Eccles.*, 207). PSEUDO-CLEMENTE (K. 153). CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Stromata*, VI, 18-187.

(7) KIRCH, 102, 104.

JUSTINO, «no hay ningún género de hombres», «in quo per nomen Jesu preces et gratiarum actiones Patri fiant» (8).

De este modo hay en los cristianos, frente al Estado pagano, una clara oposición, como representantes de una doctrina nueva y de un culto superior, cuando todavía en la esfera de la autoridad no se sienten diferenciados como cuerpo orgánico y jerarquizado. Así, hacia el año 96 después de J. C., SAN CLEMENTE ROMANO, en nombre de la Iglesia, que peregrina en Roma, exhorta a la Iglesia de Corinto a la obediencia a los príncipes, dando un sentido meramente moral a la relación de la comunidad cristiana con el Estado (9).

El contenido de «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» no había adquirido en la primitiva Iglesia equivalencia jurídica, como expresión de poderes independientes. Sin embargo, la Iglesia predicó desde el principio la consecuencia religiosa de «dad a Dios lo que es de Dios», negando a sus convertidos la obligación de someterse a la exigencia mínima del culto oficial del Estado.

Como reacción defensiva, el Estado intenta coaccionarla con las persecuciones, y en contra de estas medidas los cristianos no cesaron de reivindicar la libertad de conciencia (10).

También SAN PABLO había insistido en esa lealtad cristiana al poder público en su carta a los Romanos y les exhorta a aceptar todos los cargos, aun impuestos por un poder pagano. Cuando el Apóstol enseñaba esto, la autoridad imperial estaba en pleno apogeo y Roma simbolizaba el Orden, la Justicia y la Libertad: mas, aunque cambien las disposiciones del poder público hacia la Iglesia, ésta no dejará de enseñar la misma doctrina. El Apóstol perseguido encomienda aún a Timoteo que ore por los magistrados (11).

Es ésta una época en que, para los nuevos convertidos, el Cristianismo es, ante todo, trascendencia de los cultos idolátricos, trascendencia del Emperador, trascendencia de un orden moral pagano y trascendencia de toda la ciudad temporal. La realidad «Iglesia» no se ha revelado a ellos aún como «poptestas» frente al «imperium» civil.

No situada aún la Iglesia como sociedad sobrenatural religiosa y, por lo tanto, como autoridad paralela y superior a la autoridad política en lo espiritual, ni, al menos en la polémica de los apologistas, se aludió a cualquier intento de conversión del Estado, como exigencia de la nueva doctrina y de su función evangelizadora.

(8) S. JUSTINO: *Dialog. cum Tryph.*, 117, 7-10 (K., 59).

(9) CLEM. ROMANO: *Epist. ad Corint.*, 60, 2. LO GRASSO: *Ecclesia et Status. Fontes Selecti* (Roma, 1939, I).

(10) H. LECLERCQ: *Accusations contre les chretiens*, "Dict. Arch.", I, 265-307.

(11) Rom., 12, 1-7.

ARÍSTIDES, en su *Apología* dirigida a Adriano, se limita a exponer el dogma del único Dios y la vida ejemplar de los cristianos (12). SAN JUSTINO, igualmente, centra sus defensas en demostrar la divinidad de Cristo y la superioridad del Cristianismo sobre el paganismo (13). Buscan una tolerancia para el Cristianismo, exigida no tanto en nombre de los derechos de la conciencia libre como basados en su verdad objetiva y en la exaltación de sus valores doctrinales y morales frente a la filosofía clásica. La misma línea siguen TACIANO, ATENÁGORAS y MINUCIO FÉLIX en su *Octavius*. Y, por fin, el Edicto de Milán (313) consagraba jurídicamente el derecho del Cristianismo a la existencia.

Constantino es el primer Emperador romano que toma relaciones amistosas duraderas con los cristianos, y éstos, desde ahora, han de oponerse a una política de absorción. Inicialmente, con el decreto de tolerancia, Constantino no intenta declarar la «conversión del Estado», sino aprovechar el hecho social del Cristianismo para renovar el Imperio decadente. Aun se duda si Constantino personalmente se hizo cristiano (13 bis).

La formulación de esta nueva táctica de gobierno está intuída en la promulgación de la absoluta libertad religiosa que concede en su Edicto; «*liberam potestatem christianis et omnibus sequendi religionem quam quisque voluisset*» (14).

Por primera vez en el Derecho público estatal, la razón de «seguridad pública» (15), concepto sintetizado de «bien temporal», adquiere un relieve jurídico especial, al sustantivarse como base suficiente de la nueva política religiosa del Imperio.

La consideración de este factor esencial para la «Civitas» terrestre, que en Constantino y Licinio, en el terreno de la practicidad, motivó la tolerancia del Cristianismo, fué en el siglo XIX el mismo punto de arranque para construir el binomio tesis-hipótesis como norma y como doctrina.

Así, la estructura política inicial,

- «Imperio pagano—bien común—tolerancia de la Iglesia—»,
en el Medievo, después del período bizantino, se ha convertido en
- «Sacro Imperio—bien común—intolerancia de los heterodoxos—»,
y luego, a partir del 1648, va transformándose en

(12) PRAT: *La Theologie de Saint Paul* (P., 1912), 460.

(13) Citado por el P. LLORCA: *Historia de la Iglesia Católica*, t. I (M., 1950, B. A. C.), p. 189.

(13 bis) HOMO, L.: *Nueva Historia de Roma* (B., 1949), p. 375. FLICHE-MARTIN: *Histoire de L'Eglise*, III (P., 1940), p. 17.

(14) LO GRASSO: *Ecclesia et Status* (R., 1939), p. 2.

(15) «*Cum feliciter—dice Constantino—convenissemus atque universa quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent*»... (LO GRASSO, 4-6, p. 2).

- «Estado absoluto—bien nacional—absorción de la Iglesia—»,
y en el estadio ya revolucionario,
- «Estado laicista—bien común—separación de la Iglesia—»,
mientras que la doctrina católica concreta ahora su ideal político en
- «Estado cristiano—bien común—tolerancia de otras confesiones—»,
y en una nueva fase teórica, problemática, la realización integral
del «bien común» se propone como únicamente posible en el «Es-
tado laico» con igualdad jurídica de todas las confesiones (16).

Desde el punto de vista del Derecho público eclesiástico actual, el Decreto de Milán puede aparecer como el triunfo de la Iglesia, sociedad perfecta—jerárquicamente organizada—, configurada según el pleno contenido de los textos bíblicos; pero en la concepción de Constantino ni siquiera adquiere significación jurídico-pública frente al poder imperial; la Iglesia—sociedad perfecta—está todavía reducida en el Decreto a ser «corpus christianorum» dentro del Imperio (17).

La única esfera jurisdiccional que existe es la del Emperador. He aquí la concepción que ocasionará una política secular más o menos acentuada de absorción e interferencia.

Convertido o no, Constantino, hacia el 323, rompe con la actitud de neutralidad y tolerancia e inicia un régimen de protección a los cristianos, sin que por eso coaccione a los paganos, y habiéndose debido su Decreto más a táctica política que a principios religiosos, es lógico que concibiera la organización de la vida religiosa cristiana, como de interés estatal y, por lo tanto, sujeta a su dirección.

A medida que va concediendo privilegios y cargos públicos a los cristianos y el Cristianismo se va convirtiendo en religión—o profesión—del Estado, se arraiga más explícitamente en Constantino el ideal de la Ciudad antigua de una única religión bajo un solo imperio.

Convoca el Concilio de Arlés (314) contra los donatistas. Preocupado por la división doctrinal ocasionada por el arrianismo, convoca el Concilio de Nicea (325) y en calidad de jefe de Estado da a las soluciones tomadas el apoyo del brazo secular (17 bis), de modo que la intervención de los Pontífices romanos queda absorbida en su gobierno (18).

(16) Es interesante observar cómo la situación de la Iglesia en los Estados ha variado según el concepto predominante y distinto en cada circunstancia histórica de "bien común". El mismo factor ha llevado a muy diferentes resultados.

(17) *LO GRASSO*: o. c., nn. 5-6, p. 4.

(17 bis) *HOMO*: o. c., p. 397.

(18) *PALANQUE EN FLICHE-MARTÍN*, o. c., III, 361.

Un hecho resalta claro en la política constantiniana; es el marcado sentido jurisdiccional que ha dado a sus relaciones con los cristianos. Al hacerse cristiano se ha creído con derecho a jurisdicción eclesiástica, llevado de una concepción absolutista estatal, que, realizada en sus líneas principales por los emperadores ilirios, se precisa y completa en el curso del siglo IV (19).

Este proceso de identificación de Cristianismo e Imperio encuentran su fase culminante en la política de Teodosio I (379-395). La voluntad imperial intenta absorber la esfera civil y religiosa de los súbditos, haciendo de la obligación de creer que todo hombre tiene un objeto del imperio estatal; ésta es la tendencia a convertir la finalidad política del Estado en finalidad religiosa, expresada en la Ley de Teodosio del 380, en la cual se declaraba «ser su voluntad que todos los pueblos sometidos a su cetro abrazasen la religión que, confiada por San Pedro a los romanos, ahora enseñan el Pontífice Dámaso y Pedro de Alejandría» (20).

Esta conversión no significaba, desde luego, para el Emperador la incorporación a una sociedad con poderes distintos a los suyos, lo que supondría la sumisión de sus súbditos a una esfera jurisdiccional distinta; era solamente «versari in religione Petri» (21).

Por el contrario, el ser cristiano llegó a ser la base jurídica para pertenecer a la sociedad temporal del Imperio. En el año 392, Teodosio da una orden por la que los únicos que tienen derecho de ciudadanía son los cristianos (22).

La base de la ciudad temporal no es ya el bien común, sino la creencia; el Imperio, de derecho, se ha convertido en sociedad religiosa: la Iglesia tributaba a los príncipes cristianos el título de «Obispos del exterior», pero de hecho la tendencia fué a convertirse en «Obispos del interior» (23). La confesión de la fe se había convertido de responsabilidad ante Dios en responsabilidad ante el Estado.

Esta política tendía a realizar en provecho del poder imperial la última forma de absolutismo, que es el absolutismo religioso. Para conseguir este absolutismo estatal, en su dimensión meramente política, los emperadores habían encontrado en el Cristianismo un obstáculo. Dos tácticas se pusieron en práctica con el fin de superarlo: la de eliminación—persecuciones—, y cuando es reconocida como legítima la religión cristiana, la de absorción jurisdiccional (24); ésta más o menos conscientemente opresora.

(19) HOMO: o. c., p. 386.

(20) LO GRASSO: o. c., n. 53, p. 29.

(21) *Idem.*

(22) FLICHE-MARTÍN: o. c., III, 277.

(23) En la concepción aristotélica de la ciudad temporal, la base era la comunidad de obra, el bien terrestre. ROBIN: *El Pensamiento griego* (B., 1926), p. 355.

(24) MELZI: *Stato e Chiesa*, "La Scuola Cattolica", fasc. 3 (1053), p. 174.

De este crisol estatal de lo civil y lo religioso surge la concepción política bizantina, según la cual el Emperador cree poseer de Dios todos los poderes y se siente obligado a intervenir en los asuntos religiosos (25). Así Justiniano legisla para la Iglesia y en las querellas dogmáticas reúne a sus consejeros, decidiendo netamente la doctrina que se había de profesar, mediante edicto imperial, al cual los Obispos se sometían. Intentaba imponer su voluntad aun al mismo Papa (26).

Esta política desviada de los emperadores cristianos motivó en los escritos patrísticos la diferenciación doctrinal de lo sagrado y lo temporal y la distinción teórica de ambos poderes, configurándose paulatinamente la Iglesia como organismo independiente.

Todavía, sin embargo, la suprema expresión de la potestad de régimen sigue siendo el «imperium» del Príncipe, pero ya se exige autonomía para lo eclesiástico. Frente a Constancio, que intentaba doblegar a Osio en favor de los arrianos contra el obispo Atanasio, formula aquél una distinción notable: «Tibi Deus imperium tradidit, nobis ecclesiastica concredit» (27).

El «imperium» y el «ecclesiastica» aparecen en esta respuesta de Osio como dos órdenes distintos. Por eso el Obispo condena la política imperial de absorción: «Ne te rebus misceas ecclesiasticis, nec nobis his de rebus praecepta mandes, sed a nobis haec ediscas; mete ne, si ad te ecclesiastica pertrahas...», etcétera (28).

Sin embargo, la significación diferencial de «rebus ecclesiasticis» está limitada por la circunstancia de tratarse de una réplica del Obispo de Córdoba contra Constancio, que, influído por los arrianos, se quería imponer injustamente en una cuestión dogmática; la expresión, pues, se refiere más a un orden de cosas doctrinal que al jurisdiccional; la frontera que se opone a la interacción del Emperador es, por esto, el magisterio de los Obispos; «a nobis ediscas».

En la doctrina posterior, este grado inicial de diferenciación adquirirá muy pronto plena trascendencia jurídica. En su *Carta a Constancio* (355), SAN HILARIO DE POITIERS, Obispo, exige al Emperador la libertad de conciencia y de acción en favor del cristianismo: Frente al «Domine, beatissime Auguste», por vez primera expresamente se proclaman los derechos de unos

(25) FLICHE-MARTIN: o. c., IV, p. 284. BATTIFOL: *Le Catholicisme des origines a St. Leon I*, IV (P., 1912-24), p. 513.

(26) DUCHESNE: *L'Eglise au VIeme. siecle* (P., 1925), pp. 260-67. JUGIE: *Justinien*, "Dict. Theol. Cath."

(27) LO GRASSO: o. c., n. 10, p. 6

(28) *Idem*.

organismos no políticos, «ecclesiae catholicae»; «deprecamur—dice el Obispo de Poitiers—ne diutius Ecclesiae catholicae injuriis afficiantur» (29).

Ruégale, además, que restrinja la jurisdicción de los jueces, «ad quos sola cura et sollicitudo publicorum negotiorum pertinere debet» (30), con lo que indirectamente, desde el punto de vista actual, quedaba limitada la misma función del Estado. Pero si alcanzaba hasta aquí la intención del mismo SAN HILARIO, ¿por qué desvía su queja sobre el intervencionismo sólo hacia los jueces de provincia? ¿No encarga al mismo Emperador que prohíba la actuación de los tribunales civiles en materia eclesiástica y que les fije él mismo la competencia en materias mixtas? El señalar estos límites debía ser función de la jerarquía religiosa, no del poder civil (31). Aun la Iglesia no se ha desarrollado jurídicamente; el término equivalente en plural de «iglesias católicas» nos revela más bien la situación jurídica de unas comunidades cristianas que existen dentro del Estado.

Para ellas pide SAN HILARIO un puesto en el Derecho común del Imperio, que garantice la libertad de culto, que los gobernantes no den trato de privilegio a los arrianos y que permita a todos los pueblos seguir la doctrina cristiana (32). Aparece en este documento de SAN HILARIO con gran relieve el factor «bien público»—«cura publicorum negotiorum»—(33), como específico, a pesar de todo, de la jurisdicción judicial civil. En la doctrina posterior aumentará su órbita enmarcando las atribuciones del mismo Estado en un sentido más integral.

Reaccionando, también, contra la coacción imperial sobre los Obispos, ejercida en los Concilios de Arlés (353) y Milán (355) para que condenaran a San Atanasio, el Obispo de Cagliari exige sin distinciones la plena sumisión de Constantino a la autoridad episcopal (34). Considerado el Emperador frente a los Obispos personalmente como simple fiel, no como jefe de Estado, las relaciones de éste con la Jerarquía, para el Obispo de Cagliari, son de carácter yusprivatista, reduciéndolas a la obediencia como deber moral en conciencia. Se puede afirmar que ésta es la dimensión predominante que presenta en esta época el problema de relaciones de Iglesia y Estado.

Algún matiz de Derecho público se va incoando en la doctrina con la distinción formal que hacen SAN GREGORIO NACIANCENO y SAN JUAN CRISÓSTOMO del «imperium spirituale» frente al «imperium civile» (35). Hasta

(29) *Idem.*

(30) *Idem.*

(31) *Idem.* n. 10.

(32) *Idem.* n. 11.

(33) *Idem.* n. 10.

(34) *Idem.* n. 12, p. 7.

(35) *Idem.* n. 15, p. 10, y n. 25, p. 15.

ahora, aun en la terminología eclesiástica «imperium» era la palabra técnica aplicada al poder del Emperador. Sin duda que con la ambivalencia que adquiere el término se introduce más claramente el dualismo de poderes, con tendencia marcada a una plena diferenciación jurídica de la Iglesia como Sociedad autónoma. Este esclarecimiento doctrinal no sirvió mucho de orientación a los emperadores en su política y a través de los siglos se habrían de repetir prácticamente muchas veces las situaciones de absorción.

Otra característica que resalta en la concepción eclesiológica de estos Padres griegos es la primacía del imperio espiritual, pero anunciada todavía como un débil juicio de valor honorífico; «imperium nos quoque gerimus —dice el NACIANCENO— addo etiam praestantius et perfectius» (36); y SAN JUAN CRISÓSTOMO dice: «spirituale imperium civili praestat... maiorum quam illi ipsi qui diademate cincti sunt honorem acceperunt qui hoc imperium gerunt» (37).

Esta superioridad, según los Padres, se basa en su ordenación a las cosas del cielo, por haber recibido los poderes sacramentales; «hoc (imperium) curat ne (scelera) perpetrentur; deinde si perpetrata... ut ipsa deleantur» (38). Se trata, pues, en realidad, de una mera jerarquización honorífica de fines, sin que haya surgido el concepto jurídico de «subordinación», que es posterior.

Y a decir verdad, no era éste el momento oportuno para elaborar tal teoría; el Imperio aparece como la gran comunidad política suficiente a sí misma, que, cerrada sobre sus poderes y organización, era encarnada por el Emperador cristiano, a quien los mismos Obispos ven como «imagen de Dios» (39), y, por otra parte, la Jerarquía no pensaba utilizar el organismo estatal para los fines de la Iglesia, como fin distinto, aunque superior, de los intereses del Estado, sino librarla del césaropapismo. Se nota en toda la literatura patristica de la época una obsesión por diferenciar el orden político y religioso, sin plantearse la cuestión de una jurisdicción propiamente dicha de la Iglesia sobre lo temporal, siquiera sea indirecta.

Insistiendo más en la diversidad de poderes, a fines del siglo V el Papa GELASIO lo afirma con una fórmula que se haría clásica: «Duo sunt quibus principaliter mundus regitur hic, auctoritas sacra et regalis potestas...» (40).

Esta dualidad de régimen consiste en que «Cristo ha dividido las funciones de una y otra, asignando a cada una su propia competencia y dignidad... El poder espiritual se mantiene lejos de las cosas del mundo y no se mezcla

(36) *Idem.*

(37) *Idem.*

(38) *Idem.* n. 16, p. 10.

(39) *Idem.*

(40) *Idem.* n. 96, p. 45.

en los negocios temporales, mientras que a su vez—dice el Papa GELASIO— el poder secular se cuida de no tomar la dirección de los negocios divinos» (41); y esto para que ambos poderes no se enorgullecen acaparando toda la competencia (42). Nos desconcierta un poco el Papa GELASIO al asignar como capital «ratio iuris» de la distinción tan certeramente enunciada en el principio de su documento una finalidad meramente ascética.

Es claro que esta diferenciación, cuya base suprema es una razón de virtud moral, no expresaba plena juridicidad. Las relaciones de Iglesia y Estado, como deja entrever el mismo Papa GELASIO I, se limitan en gran parte a la sumisión del Emperador a los poderes sacramentales de los Obispos. He aquí un texto característico: «Nosti, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen divinarum praesulibus devotua colla submittis atque ab eis causas tuae salutis spectas, inque sumendis coelestibus sacramentis... subdite debere cognoscis» (43).

En este sentido, sin duda, interpreta Justiniano la diferenciación de poderes. Con tendencia a obscurecer el aspecto jurisdiccional de la Iglesia, no habla el Emperador teólogo de dos imperios, como había enseñado SAN JUAN CRISÓSTOMO, sino de Sacerdocio e Imperio: «Maxima dona Dei—dice el Emperador—, in hominibus colatta sacerdotium et imperium» (44).

En una concepción orgánica de la sociedad, según Justiniano, el imperio es el don de la potestad de régimen concedida al Emperador, cuyo central cuidado se ha de extender a los dogmas y la honestidad de los presbíteros (45), y el sacerdocio es el don de los poderes sacramentales; ambos elementos ennobledores de la sociedad proceden de un mismo principio (46).

La trascendencia jurídica de este matiz exclusivamente sacerdotal dado a la Iglesia es una de las claves que explican los conflictos jurisdiccionales de la Edad Media. Pero estaba reservado a esta época no sólo asegurar doctrinalmente la independencia total de la Iglesia, sino más aún legitimar, a medida que toma prestigio, su intervención en lo secular.

La primacía del poder espiritual sobre el político, esbozada en los símbolos clásicos que comparan a la Iglesia y el Estado como el cielo y la tierra, el cuerpo

(41) Papa GELASIO: *De anatematis vinculo*, IV (P. L., t. 59, cols. 108-9).

(42) LO GRASSO: o. c., n. 97, p. 45.

(43) *Idem*.

(44) LO GRASSO, n. 103, p. 49.

(45) Dice Justiniano: "Nos maximam habemus sollicitudinem circa vera Dei dogmata et circa sacerdotum honestatem". LO GRASSO, n. 103, p. 49.

(46) *Idem*.

y el alma (47), va poco a poco a traducirse concretamente en una sólida jurisdicción de la Iglesia en lo temporal (48).

La lenta transformación se realizará sobre la base de esta fórmula ambrosiana: «El Emperador está en la Iglesia, no por encima de la Iglesia» (49).

Vistas las relaciones apenas configuradas de Iglesia y Estado y analizados los puntos de vista doctrinales del incipiente Derecho público eclesiástico, esto nos permite formular algunas observaciones generales en torno a la dimensión de la confesionalidad del poder civil en los albores del Cristianismo.

1.^a) No hay conciencia, en la doctrina, de una confesionalidad del Estado, como deber distinto de las obligaciones personales religiosas del Emperador. Claro que no se podía haber planteado, ya que prácticamente se vivía la tesis absolutista e indiscriminada de Luis XIV: «L'Etat c'est moi».

Los Obispos, como Osio y San Hilario, escribían a Constancio Augusto solicitando la libertad religiosa, pero sin aludir a su conversión, como jefe del Imperio. Constantino I, que establece para esto un régimen de privilegio, ni siquiera quizás fué cristiano.

El Estado había tenido significación religiosa en la concepción política, griega y romana; pero ahora, frente a la Iglesia, es el «Imperium» únicamente la expresión de la potestad de régimen sobre la sociedad temporal. La conversión del Emperador no deja de considerarse como un título honorífico para él, como detentor de este poder público: «¿Qué más honroso—pregunta SAN AMBROSIO—que el Emperador sea llamado hijo de la Iglesia?» (50).

Por eso, en lo religioso, al Emperador se le considera como un miembro más «dentro de la Iglesia»—fórmula ambrosiana—, mientras que a la Iglesia se la considera dentro del Imperio. «El rey—dice SAN JUAN CRISÓSTOMO—debe recurrir al sacerdote cuando busca los dones celestiales» (51).

Supuesto necesario de estas relaciones es, desde luego, el hecho de la conversión del Emperador; pero esta confesionalidad, que tiene consecuencias públicas en los ordenamientos jurídicos de Constantino y Justiniano, adquiere relieve en la doctrina únicamente como solución al problema de la salvación que el Emperador tiene planteado como simple fiel en cuanto tal; si quiere salvarse, debe estar dentro de la Iglesia.

En esta línea tan personal de las relaciones de ambos poderes es lógico que los Papas den mayor principalidad entre los deberes del Emperador, que pudiéramos llamar función de Estado, al de defender la Iglesia que a la di-

(47) S. J. CRISÓSTOMO: *In 2 Cor. Homil.*, XV, 3-4; LO GRASSO, n. 25, p. 14.

(48) MELZI: *art. cit.*, p. 175.

(49) LO GRASSO, n. 23, p. 13.

(50) *Idem*, n. 18, p. 11.

(51) *Idem*, n. 27, p. 15.

rección de la «Civitas temporalis». Insensiblemente, el concepto político de comunidad civil va a ir sustituyéndose por la nueva forma social del Cuerpo Místico, que estructura a la «Civitas christiana» (52).

Seguramente que, en la concepción política de los Pontífices, esta finalidad «praesidium Ecclesiae» quedaba dentro de la consecución del bien común para la sociedad civil y, por otra parte, al Emperador se le imponía esta obligación como al mejor hijo de la Iglesia, que actúa desde dentro de ella.

De aquí, el carácter pastoral de todas las admoniciones pontificales dirigidas al Emperador. Por razón de este cuidado pastoral, el Emperador debe someterse a todos los sacerdotes y «a fortiori» al Papa; tal es el racionio del Papa GELASIO en una carta a Anastasio Augusto (año 494): «Si los fieles deben someterse a los sacerdotes, ¿cuánto más deberán someterse al que preside la Sede, que por voluntad divina rige a todos los sacerdotes?» (53).

Indirectamente, el Papa señala la norma al Emperador. No es extraño que cien años antes, sin contar con el Papa, fuera el mismo obispo de Milán, San Ambrosio, quien impusiera una penitencia pública al cristianísimo Teodosio, jefe del Imperio.

En resumen, la actuación religiosa del Emperador tiene un sentido exclusivamente personal; no se ha creado el concepto de Estado como órgano representativo de todos los ciudadanos, ni, por consiguiente, se ha explicitado la doctrina de la confesionalidad, como deber religioso del Estado. Solamente se ha descubierto en el terreno jurídico su función administrativa. SAN AGUSTÍN habla de los hombres que con algún honor administran las cosas temporales (54). La única sociedad que tiene y cumple los deberes religiosos es la Iglesia. Dentro de ella está el Emperador.

2.^a) El origen divino inmediato del poder imperial es el principio fundamental del sistema político de esta época, germen que encierra la concepción monista medieval, plenamente elaborada, de la gran Cristiandad.

El Emperador es considerado como imagen de Cristo (55). De él ha recibido la espada, dice SAN GREGORIO NACIANCENO (56), y con él ejerce el poder. Esta concepción teocéntrica desvincula al príncipe de la esfera de lo terreno, y paralela a esta extraversión política tiene lugar la polarización religiosa de toda su actuación. Como consecuencia inmediata,

(52) S. LEÓN I: *Epist. ad Augustum*: "Regiam potestatem tibi non ad solum mundi regiminem sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam". LO GRASSO, n. 94, p. 44. J. CONDE: *Teoría y sistema de las formas políticas* (M., 1948), pp. 143-47.

(53) LO GRASSO, n. 98, p. 46.

(54) *Idem*, n. 28, p. 16.

(55) ESTEBAN V: *Ad Basilium Imperatorem* (M. L., 129, col. 786 ss.)

(56) LO GRASSO, n. 16, p. 10.

3.^a) El Emperador concibe su confesionalidad como título legítimo para justificar su intervencionismo eclesiástico jurisdiccional.

Los problemas religiosos se convierten en problemas del Estado y la unidad de creencias se considera como la base de la unidad política.

Constantino convoca un Sínodo en Roma (313) contra los donatistas y él mismo los condena más tarde en Milán, como lo hicieron el Papa Melquiades en Roma y otro Sínodo en Arlés, ordenando el despojo de sus iglesias y de sus bienes (57).

Contra el arrianismo reúne el Concilio de Nicea (325). El mismo Emperador destierra a Obispos, como Arrio, Eusebio de Nicomedia y San Atanasio, por motivos de política religiosa.

Constancio, sucesor de Constantino, coacciona en favor del arrianismo a los Obispos reunidos en Arlés y Milán (353 y 355) para renovar la condena de San Atanasio (58).

Teodosio el Grande hace de la confesionalidad la base jurídica de la vinculación al Imperio por la ley del año 380, y Justiniano proclama como suprema razón de su gobierno «tomar el cuidado de los dogmas del verdadero Dios y de la honestidad de los clérigos» (59).

En una de sus Constituciones, Novela 111 (438), los emperadores Teodosio y Valentiniano intentan ejercer una potestad de magisterio religioso, lleno de sentido pastoral, sinterizando las pruebas de la existencia de Dios (60), y privan a los judíos, herejes y paganos de todos los derechos civiles por no creer en la Iglesia.

Justiniano, en la Novela 123, capítulo X, establece la celebración de un sínodo cada año con los Obispos y prohíbe a los sacerdotes el juego y la asistencia a espectáculos (61). Establece, además, la edad para recibir las sagradas órdenes (62) y da fuerza de leyes imperiales a las normas de los cuatro primeros Concilios (63).

Esta intromisión eclesiástica del poder político, de la que sólo hemos aducido unos ejemplos, motiva una desviación teórica del problema Iglesia-Estado hacia el terreno jurisdiccional, de modo que la cuestión de la confesionalidad como deber del Estado ni siquiera se plantea. Determinar la «quan-

(57) BAREILLE, art. *Donatisme*, en "Dict. Theol. Cathol.", y LECLERQ: *Donatisme*, en "Dict. Arch.". FLICHE-MARTIN, o. c., t. III, p. 43.

(58) LE BACHELET: *Arrianisme*, en "Dict. Theol. Cathol."

(59) LO GRASSO, n. 103, p. 49.

(60) *Idem*, n. 80, p. 39.

(61) *Idem*, n. 106, p. 51.

(62) *Idem*, n. 107, p. 51.

(63) *Idem*, n. 109, p. 52.

titas potestatis» de ambos poderes será el tema central de los tratadistas hacia el liberalismo.

En la doctrina de esta época se ha diferenciado, sin gran trascendencia, es cierto, muy elementalmente el dualismo del orden temporal y sobrenatural, aunque no como órdenes sociales distintos, «cura humanarum rerum et divinarum» (64), y el dualismo de poderes, «auctoritas sacra pontificis et regalis potestas» (65). Se ha señalado también al poder civil (sin llegar a lo del poder indirecto) su razón de instrumentalidad en orden a los fines de la Iglesia, «praesidium Ecclesiae» (66), y SAN GREGORIO NACIANCENO y SAN JUAN CRISÓSTOMO se han referido a la primacía de lo espiritual (67).

Pero son principios sin desarrollar todavía; la órbita jurisdiccional de la Iglesia no está configurada. Cuando se hable de la independencia del Emperador frente a los Pontífices, será teniendo en cuenta principalmente el orden sacramental. El Papa SÍMACO (506) vincula expresamente esta dependencia a estos poderes sacramentales, al comparar el honor del Emperador con el del Papa: «Tú, Emperador—dice—, recibes del Pontífice el bautismo y demás sacramentos, solicitas sus oraciones, esperas su bendición, pides la penitencia» (68).

No deja de ser notable cómo la doctrina de este período se ha preocupado menos de indicar las atribuciones jurisdiccionales de la Iglesia que sus poderes de orden y magisterio. Se ha iniciado, no obstante, un proceso de diferenciación integral.

En este paso inicial del Derecho público eclesiástico, tan unido a la naturaleza de la Iglesia, se han limitado dos bases trascendentales; la distinción de poderes y la primacía de lo espiritual. Falta una deducción lógica y la teoría estará completa; subordinación de fines y poder de la Iglesia sobre lo temporal.

4.ª) Es necesario distinguir, entre todos estos elementos doctrinales y situaciones de hecho, aquellos que han de constituir tradición sólida, de los que responden a concepciones circunstanciales según la realidad histórica concreta. El conocimiento de esta edad primitiva evitará deducir conclusiones excesivas sobre la tutela del poder civil a la Iglesia.

Pueden considerarse elementos constantes, por ejemplo, el factor «bien común», puesto en juego por Constantino y que deberá tener siempre eficacia

(64) *Idem*, n. 101, p. 47.

(65) *Idem*, n. 96, p. 45.

(66) *Idem*, n. 94, p. 44.

(67) *Idem*, n. 16, p. 10, y n. 25, p. 14.

(68) *Idem*, n. 101, p. 48.

angular en las soluciones teóricas y de hecho que se den al problema de la confesionalidad del Estado y de sus relaciones con la Iglesia.

También lo son la diferenciación de poderes y la primacía del orden espiritual. Pero, sin embargo, cambiará el principio del origen divino inmediato del poder imperial; desaparecerá también la razón de principalidad que se ha dado a la defensa de la Iglesia como fin del Estado y, sobre todo; esa polarización religiosa de la función política. Todo habrá de fundirse y transformarse a través de la maravillosa Edad Media.

5.^a) Teniendo a la vista la perspectiva histórica de los primeros contactos de Iglesia y Estado, se aclara en qué sentido podemos hablar de una doble dimensión de la confesionalidad en su más amplia comprensión:

a) La estrictamente religiosa, deberes del poder público frente al orden cultural, que radica en la misma estructura del Estado en sí y se concreta en estas cuestiones:

1.^a) ¿El Estado debe ser católico, religioso?—hipótesis teórica—.

2.^a) ¿El Estado puede ser siempre católico, religioso?—hipótesis de orden práctico—. De la conjunción de ambas incógnitas solucionadas deberá construirse la tesis integral.

b) La jurisdiccional, referente a la esfera de relaciones jurídicas de Estado e Iglesia en cuanto a la creación de una determinada situación de derecho entre los dos poderes, según una táctica de gobierno variable, ya que puede especificarse en ordenamiento de tolerancia o intransigencia religiosa, privilegios mutuos o igualdad ante la ley, en régimen concordatario o común. Este será un aspecto parcial de la realización de la Iglesia y del Estado.

Este segundo aspecto del problema surge del hecho de la existencia de una sociedad religiosa jerarquizada independiente del poder público estatal; el estrictamente religioso permanece planteado con la existencia misma del Estado y habría que solucionarlo aun en un orden religioso natural.

En los umbrales de la Edad Media, este último queda absorbido por las discusiones jurisdiccionales, cuyo desenvolvimiento estudiaremos.

III. LA CONFESIONALIDAD COMO FORMA POLITICA DE LA CRISTIANDAD MEDIEVAL

La ley de Teodosio que intentaba fundamentar la unidad del Imperio en la creencia religiosa contribuyó a la disolución de la «Romanitas», cuya base política era la asociación de los hombres para un bien común temporal, y orienta al mundo greco-romano hacia una Cristiandad de tipo sacral.

La diferenciación doctrinal de orden religioso y político desde el siglo II no había manifestado todas sus consecuencias a los cristianos, próximos al mundo antiguo, y si ella podía inspirar un régimen de cristiandad sacral o profana, es natural que los cristianos de esta época se inclinaran, lógicamente, por una organización política integrada en la religiosa, como tipo ideal del modelo clásico (69).

Este ideal histórico de la Edad Media está marcado por dos hechos capitales: la transformación del Cristianismo en parte integrante de la ciudad terrestre y la nueva dimensión jurídico-pública que adquiere la confesionalidad del príncipe, viniendo a ser base que condiciona su permanencia legítima en el poder.

Sería inexacto, como observa JOURNET (70), definir a la época medieval como una época de confusión de lo espiritual y lo temporal. Su naturaleza ha quedado diferenciada formalmente por las palabras del Evangelio y la Teología patristica; pero ha desaparecido el dualismo de las dos sociedades distintas, fusionándose en el interior de una sola, que se llama Iglesia y que a partir del siglo IX se llamará también «Cristiandad» (71).

Este dualismo implicaba dos órdenes jurídicos personales distintos, correspondientes a los «derechos del ciudadano» en el Imperio y a los «derechos del cristiano» en la Iglesia; y en el orden público, el de la competencia del Estado, correspondiente al fin temporal, y el de la competencia de la Iglesia para realizar su fin espiritual.

Como antes bajo el Imperio de Teodosio, en la Edad Media es necesario ser cristiano, miembro visible de la Iglesia, para ser ciudadano, arrojando del seno de la Cristiandad, en principio, a los desvinculados de aquélla por la excomunión y la herejía. De este modo, el poder político y el poder sacerdotal no son más que órganos supremos, «Ministerios» distintos de la Ciudad de Dios, haciéndose efectivo el predominio del servicio ministerial de lo temporal y quedando absorbido por el fin espiritual de la Iglesia el fin político de la Ciudad terrestre (72).

Esta concepción y la aparición del feudalismo hacen desaparecer la idea autónoma del Estado, para venir a unificarse en un cuerpo por la idea de Iglesia (73). Es necesario tener en cuenta estos elementos doctrinales y seguir la

(69) JOURNET: *L'Eglise du Verbe Incarnat* (P., 1944), p. 77.

(70) *Idem*, p. 234.

(71) LECLER, J.: *L'Eglise et la Souveranité de l'Etat* (P., 1944), p. 77.

(72) J. MARITAIN: *Humanismo Integral* (Ch., 1947) p. 163. JOURNET, o. c., p. 254. LECLER, o. c., 148-50.

(73) MAGNIN: *L'Etat* (P., 1931), p. 44. LECLER, o. c., p. 77. L. HALPHEN: *L'Idée d'Etat sous des Carolingiens*. "Revue Historique", t. 185, (1939), p. 60.

trayectoria de los hechos para comprender la nueva orientación del problema de la confesionalidad del Estado.

Un factor extrínseco a la cuestión es la creación del Estado Pontificio, existente desde el año 754 al 1860, que yuxtapuso a la soberanía espiritual del Papa la soberanía política. A. FLICHE ha probado la existencia de una distinción muy clara en tiempos de Gregorio VII entre la soberanía espiritual del sacerdocio y esta soberanía política, que no es de ningún modo una extensión temporal del poder religioso que el Papa ejerce como sucesor de San Pedro, en nombre del cual obliga a los reyes a dar cuenta de sus actos «ratione peccati» (74).

Notado esto de antemano, surge el ideal histórico de la Edad Media. Aun antes de la creación oficial del «Sacrum Imperium», en el año 800, por León III, Carlomagno tiene una concepción sacral de la república. El Rey, queriendo hacer de sus súbditos un pueblo cristiano, centra su atención en el orden religioso.

Para Carlomagno va a tener influencia capital el auténtico agustinismo político (75). En el concepto agustiniano de la «civitas» temporal, la realidad política no tiene sustantividad propia; es sólo una realidad simbólica de la ciudad celestial (76). La ciudad temporal no puede ser perfecta si no procura el bien sobrenatural (77).

Por eso, considera SAN AGUSTÍN al príncipe cristiano como enviado de Dios para que conduzca a los súbditos a la vida eterna (78). De este modo, el «Imperium» y el poder espiritual se integran en una realidad de sí trascendente, el «Corpus Mysticum Christi» (79).

Encuadrando su política en este esquema doctrinal, Carlomagno se atribuye un ministerio básico en el gobierno interior de la Iglesia. Tal ideología se revela en el prefacio de los *Libros Carolingios*: «Ya que por el favor divino—dice CARLOMAGNO—hemos recibido, estando dentro de la Iglesia, el gobierno del Reino, es necesario combatir con todo empeño por su exaltación, de modo que recibamos de Cristo el título de servidor bueno y fiel. Y esto no sólo pertenece al Emperador..., sino que debe preocupar a todos los que son alimentados por la Iglesia» (80).

(74) FLICHE-MARTIN, o. c., t. VIII, pp. 110-119.

(75) Hay una forma desviada de "agustinismo político" en los escritores eclesiásticos a partir de la Edad Media. JOURNET, o. c., p. 282.

(76) J. CONDE, o. c., p. 38.

(77) MAGNIN, o. c., p. 38.

(78) S. AGUSTÍN: *Ciudad de Dios*, c. XXV.

(79) J. CONDE, o. c., pp. 156-58.

(80) MON. GERM. HIST., *Conclia*, t. II, suplem. p. 2.

Del hecho de estar «dentro de la Iglesia» = confesionalidad, Carlomagno deduce su vocación a «regir la Iglesia» = jurisdicción, cuya función rectora él mismo delimita frente a las atribuciones del Papa: «Nuestra misión es—escribe en 796 a León III—defender por las armas a la Iglesia de Cristo contra los ataques exteriores de paganos e infieles y fortalecerla dentro por el reconocimiento de la fe católica. La vuestra, en cambio, es levantar al cielo vuestras oraciones con Moisés y ayudarnos así a combatir, a fin de que por vuestra oración... el pueblo cristiano consiga la victoria sobre los enemigos de Dios...» (81).

Al Papa, la oración; al Emperador, la acción que abarca toda la esfera jurídica.

Así, prácticamente, Carlomagno reduce la idea de la Iglesia a la idea de Cristiandad. El concepto de Iglesia, reino de lo espiritual e indefectible, no se opone al de Cristiandad, reino sacro-temporal. «Estos términos—dice LECCLER—entre el siglo IX y el XIII no contienen más que aspectos diversos de una sociedad única a la vez religiosa y terrestre» (82).

La Iglesia ha descendido en algún sentido al seno mismo de la ciudad, siendo el Imperio el escenario en que ella ha de realizar su obra, no sólo colaborando con el Rey, sino gobernada por él (83). Tal ideología es común en la literatura de la época. En 1229 Gregorio IX dice de la Universidad de París que es «el río que riega y fecunda todo el paraíso de la Iglesia», y Jourdain la considera como la tercera institución necesaria a la Iglesia, además del sacerdocio y del Imperio; expresiones ilógicas, si no se tiene en cuenta que Iglesia tiene en estos textos el amplio significado de Cristiandad, ya que tal Universidad era una institución francesa aprobada por la Iglesia, como nota exactamente E. GILSON (84).

Esa equivalencia permanece hasta SANTO TOMÁS DE AQUINO. Lo revela el que indistintamente a los judíos les llama «siervos de la Iglesia» o «de los Príncipes» (85). De donde resultó que la idea de Iglesia, como sociedad de los cristianos sometidos a la jurisdicción de la Jerarquía, no estaba diferenciada de la de «Cristianitas», que en el concepto sacral es la ciudad de los cristianos en cuanto están sometidos al poder de los Emperadores.

Como la de Teodosio y Justiniano, esta posición de Carlomagno estaba abocada a un intervencionismo jurisdiccional, subordinando lo eclesiástico a

(81) Idem, *Epistolae*, t. IV, pp. 136-38.

(82) LECCLER, o. c., p. 147.

(83) JOURNET, o. c., p. 277.

(84) Citados por JOURNET, o. c., p. 278. E. GILSON: *La tradition française et la Christianité*, "Vigile", cuad. 1.º (1931), p. 66.

(85) S. TOMÁS: *Summa Theologica*, II-IIae, q. 10, a. 10 y 12.

los fines del Estado; pero el Rey franco descubre una dimensión más profunda en el hecho de su confesionalidad—«estar dentro de la Iglesia»—y la de sus súbditos, que es la llamada «concepción cristiana, sacra, de lo temporal», en la que todo el aparato político se pone al servicio del ideal orgánico de una Cristiandad, mitad Iglesia y mitad Imperio.

Ya queda indicado antes que el Cristianismo en esta concepción no es meramente una fuerza exterior inspiradora de la civilización, sino uno de sus elementos integrantes. Nunca, como ahora, han sido absorbidos por lo espiritual los valores laicos del hombre. La misma función del Emperador, más que como técnica política, se realiza como una labor pastoral orientada a la reforma evangélica de sus súbditos.

Los representantes del Emperador, en gran parte clérigos, han de ir por los pueblos a predicar una vida venturosa; la creencia en la Trinidad, la caridad y los deberes de los esposos (86). He aquí que el poder público aparece constituido directamente para la salvación eterna de los súbditos.

La razón teológica de esta política religiosa puede encontrarse en la afirmación patristica, ya registrada (87), según la cual el Emperador es imagen de Cristo. El ideal de Carlomagno se ve confirmado por su coronación imperial en el año 800 y al quedar constituido oficialmente en «defensor Ecclesiae» (88). De este modo, hace notar justamente J. CONDE, el cargo del Emperador es sagrado y la consagración simboliza la fusión de las dos esferas, equiparándose el «officium» del Imperio al «ministerium» canónico (89).

Durante la querrela de las investiduras, efectivamente, los defensores del poder real insistieron en que la unción imperial le hace partícipe al Emperador del ministerio sacerdotal (90).

Sin embargo, el cesaropapismo, más o menos absoluto, de Carlomagno no tiene el carácter de una anulación de las pretensiones de los Papas en lo jurisdiccional, llevada a cabo sistemáticamente con un sentido de absorción lucrativa para intereses políticos.

Por muy parecidos que sean los hechos con otros regímenes cesaropapistas, su realización no corresponde a tal ideología. Los teóricos futuros de los siglos XI, XII y XIII querrán revestir el intervencionismo eclesiástico de los príncipes de justificación jurídica, apoyándose en argumentos como los de «el Emperador, imagen de Dios» o «la unción, símbolo del ministerio clerical»; pero faltará la idea que informaba el régimen carolingio.

(86) MON. GERM. HIST., *Capitularia*, p. 239.

(87) LO GRASSO, *ls. cts.*

(88) JAFFE: *Regesta*, I, 310.

(89) O. c., p. 157.

(90) MON. GERM. HIST., *Libelli de Lite*, I, p. 466.

En el 800 se vivía realmente la concepción según la cual el poder político estaba inserto en la Iglesia y los valores religiosos del Cristianismo eran valores de la Cristiandad (91), cuyo jefe temporal era el Emperador.

Esta estructura debía dar a la función pública del Emperador un carácter de gobierno casi sacerdotal, con unos poderes extrapolíticos, que él consideraba propios, no como una usurpación, sino como un servicio y muy vinculado al prestigio personal de Carlomagno (92). ¿No había sido declarado por León III defensor de la Iglesia?

Así, lo principal en el orden temporal es la subordinación al orden espiritual (93), y ambas esferas están encuadradas en la Cristiandad.

Entonces debía suceder una de estas cosas: o el Príncipe asume la dirección del organismo social cristiano, interviniendo en los resortes jurisdiccionales eclesiásticos, o la asumía el poder espiritual, invistiéndose de una autoridad de régimen directo en lo temporal sacral (94).

La alternativa oscila desde la posición de Carlomagno y Otón I a la de Gregorio VII e Inocencio III (95). La misma base da la primacía al poder del Príncipe o del Papa, actuando ambos con el principio común de la subordinación de lo temporal a lo espiritual.

De hecho, después del siglo IX, la imagen de León III, coronando a Carlomagno, que se arrodilla frente a él, prevalecerá en la posteridad, y no la imagen del Papa rindiendo honores al Emperador. De esto nacerá la idea de que el acto pontificio de la coronación crea al Emperador, concediéndole al soberano algo que por sí solo no puede legítimamente atribuirse. Así, poco a poco, va a configurarse el Derecho público de la Iglesia en el período siguiente, en el que en la Cristiandad prevalece el gobierno sacerdotal del Pontífice (96).

El cambio está en que dentro del ámbito de lo «temporal» subordinado se incluye concretamente al poder público, y la primacía de lo espiritual se convierte en soberanía personal del Pontífice. Sus realizadores van a ser Gregorio VII, Inocencio III y Bonifacio VIII, concibiéndose el sacerdocio y el Imperio como dos «ministerios» de una misma Cristiandad; era lógico que al debilitarse el Imperio en los sucesores de Carlomagno tomaran los Pontífices

(91) JOURNET: o. c., p. 287.

(92) LECLER, o. c., p. 124. J. CONDE, o. c., p. 156. JOURNET, o. c., p. 281, nota 1.
MARITAIN: *Humanismo Integral*, p. 162.

(93) MARITAIN, *idem*.

(94) JOURNET, o. c., pp. 293-300.

(95) J. CONDE, o. c., p. 157.

(96) FLICHE-MARTIN: *L'époque carolingienne*, p. 164. JOURNET, o. c., p. 300.

la tutela de la Ciudad de Dios, y esto da ocasión a la ampliación de su poder temporal (97).

Tiene lugar ahora el fenómeno clave en la concepción política de este período; la confesionalidad del Príncipe adquiere la máxima trascendencia jurídica al ser la base de su legitimidad en el poder, y mientras pierde toda significación pública, ya que al poder público se le asigna una función puramente ministerial, ser el «brachium saeculare» de la Iglesia. Ambos aspectos serán luego analizados.

En 1075, Gregorio VII en los *Dictatus Papae* (98) afirma las bases de un Derecho público eclesiástico frente al separatismo de las Iglesias orientales, las resistencias de muchos clérigos y las pretensiones de los soberanos occidentales (99).

Entre estos principios a que hemos aludido, establece como base del Derecho público interno de la Iglesia el origen divino de la Iglesia cristiana y los complementa con las siguientes afirmaciones, que entresacamos de los *Dictatus*:

- 1) El primado de Jurisdicción universal, suprema, independiente, pertenece al Pontífice: «Quod solus Romanus Pontifex iudicatur universalis.»
- 2) «Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare.»
- 3) El derecho exclusivo de dar leyes en la Iglesia pertenece al Pontífice; derecho que reivindica frente a las intromisiones de los Reyes.
- 4) La autonomía del Papa frente a los Concilios y Emperadores.
- 5) Especifica algunas normas de organización interna en cuanto a la convocación de Concilios y modificación de Episcopados, ordenación de clérigos y asuntos judiciales (nn. VIII, XIII, XXI de los *Dictatus*).

Como principio del Derecho público externo de la Iglesia, establece directa e indirectamente la facultad del Papa a deponer a los Príncipes:

- 6) «Quod illi liceat imperatoribus deponere» (n. XII).
 - 7) «Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere» (n. XXVII).
- (100).

A primera vista se observa que el sujeto de derecho es el Pontífice personalmente. La idea de la Iglesia como sociedad con derechos autónomos no ha aflorado todavía al campo jurídico, aunque, sin duda, el principio generatriz está ya establecido. Esta teoría del poder pontifical pareció a los Obispos reunidos en el Concilio de Worms y al mismo Enrique IV una centralización

(97) LECLER, o. c., p. 78.

(98) LO GRASSO, o. c., p. 14.

(99) FLICHE-MARTIN, o. c., t. VIII, pp. 79-83.

(100) LO GRASSO, o. c., nn. 256-262, pp. 116-119.

injusta; aquéllos le niegan la obediencia, y el rey Enrique da un decreto deponiendo al Papa (101). Pero Gregorio VII sigue como norma inflexible de acción sus *Dictatus*, de donde resulta que viene a ejercer un poder absoluto sobre la Cristiandad laica (102), llegando inclusive a excomulgar al Emperador por coartar la libertad de la Iglesia y favorecer las elecciones simoníacas, privándole además del título imperial. «La sentencia pertenece directamente al orden temporal y político; la excomunión está en último lugar», dice GLEZ (103).

Así, en el orden político, la reforma gregoriana va a hacer depender de la Santa Sede poderes públicos en cuanto a su ejercicio y legitimidad.

Una tendencia viva ahora en el seno de la Cristiandad seguía siendo concebir la sociedad como «unidad orgánica». En ella el poder espiritual es como el alma y la dignidad real se asemeja al cuerpo.

El principio vivificante y rector es la Iglesia, en un sentido muy restringido de jerarquía eclesiástica, y el cuerpo, la masa informe, es el reino con su Príncipe o la Cristiandad laica.

Esta primacía, apenas indicada teóricamente en el NACIANCENO y SAN JUAN CRISÓSTOMO, es tesis ahora plenamente elaborada. El Cardenal UMBERTO, en su apología *Adversus simoniacos* escribía en 1061: «De la misma manera que el alma dirige al cuerpo y le manda, así la dignidad sacerdotal es superior a la real... Para que todo sea ordenado, el sacerdocio debe, como el alma, determinar lo que es necesario hacer; después, el Rey, como cabeza del cuerpo social, dirigirá a los súbditos» (104).

En esta jerarquización aparecen bien determinados los grados de soberanía y los elementos integrantes de la sociedad:

- a) Suprema potestad de régimen: sacerdocio.
- b) Suprema potestad ejecutiva: el imperio.
- c) Subordinación del Rey a la jerarquía.

Así, pues, la gran sociedad medieval queda integrada por:

- a) La Iglesia = Jerarquía.
- b) La institución monárquica = poder político.
- c) Pueblo cristiano = los súbditos del Emperador.

Esta espiritualización del organismo social le hacía decir a Gregorio VII en un Sínodo romano:

«El mundo entero comprende que si vosotros—Cardenales, Obispos—podéis atar y desatar en el cielo, podéis también en la tierra dar a cada uno, se-

(101) *Idem.*

(102) FLICHE-MARTIN, o. c., t. VIII, p. 81.

(103) GLEZ: *Pouvoir du Pape*, "Dict. Theol. Cathol.", col. 2.714.

(104) MON. GERM. HIST., *Libelli de lite*, I, 211, pp. 225-226.

gún sus méritos, los imperios, los reinos, los principados... y todas las posesiones de los hombres... Si juzgáis de las cosas espirituales, ¿qué poder no habréis de tener sobre las temporales?» (105).

Esta afirmación teórica de la supremacía del poder espiritual no era nueva, como indicábamos, en la literatura eclesiástica. Se encuentra también en las *Falsas Decretales*, en Gelasio I, en Gregorio el Grande y, sobre todo, en Nicolás I, que enseñaba en pleno período carolingio el primado universal del Papa y su superioridad frente al Emperador. Pero Gregorio VII no se contentaba con una afirmación solamente teórica.

Ninguno de los Papas anteriores había osado reclamar, como lo hace Gregorio VII, el derecho de deponer a los Emperadores. Sin embargo, para él no es una mera fórmula teológica la potestad y desatar; es también un principio que ha de ejercitarse en la realidad política. La primacía de lo espiritual debe tener efectividad jurisdiccional (106). Gregorio VII declara «que concede la potestad y dignidad real, por su obediencia, a Rodulfo, rey teutónico, como igualmente se la quita a Enrique IV, por soberbia» (107).

Ante la oposición de algunos sectores germanos a estas actuaciones del Papa, el mismo Gregorio VII expone en Carta al Obispo de Metz, en 1081, un verdadero tratado de política eclesiástica, justificando la causa pontifical. Esta Carta es una contribución al desarrollo del Derecho público de la Iglesia, apenas sistemáticamente iniciado en los *Dictatus Papae*. Las teorías fundamentales que estudia giran en torno a la primacía jurisdiccional del Pontífice: primacía en cuanto sucesor de Pedro y en cuanto sacerdote. Además, traza las bases del «gobierno sacerdotal».

El problema de la «potestas Ecclesiae» empieza a plantearse ahora con toda urgencia, no sólo en el primer estadio de diferenciación, teóricamente ya solucionado, sino en un segundo proceso de aclaración sobre la «quantitas potestatis».

En su Carta a Herman de Metz, Gregorio VII reivindica en primer lugar, basado en el poder concedido a San Pedro de atar y desatar, la universalidad de la jurisdicción sobre las cosas temporales y espirituales (108). No se puede, por eso, deducir que explícitamente defendiera un poder directo.

Es necesario saber por qué título, normal o excepcional, los Papas se atribuyen la espada material (109). En los principios que fundamentan la actua-

(105) LO GRASSO, o. c., n. 305, p. 135.

(106) FLICHE-MARTIN, o. c., p. 83. LECLER, o. c., 29. MELZI, *art. cit.*, p. 177. LO GRASSO, o. c., n. 2.303, p. 135.

(107) FLICHE-MARTIN, o. c., pp. 181-182.

(108) LECLER, o. c., p. 82.

(109) *Reg. Gregor.*, I, VIII, 21.

ción de Gregorio VII se descubre una razón pastoral, como base, más que jurídica.

Otro título de la supremacía del Papa, que aduce Gregorio VII, es la del sacerdocio: por los poderes sacramentales de que está revestido, el Rey se ve obligado a recurrir al sacerdote y al Papa. Tal punto de apoyo en esta cuestión de relaciones con el poder civil, deja entrever la cualidad, poco jurídica en sí, que el planteamiento del problema había logrado en conjunto.

Esto explica que el principio sobre el que establece Gregorio VII el llamado «gobierno sacerdotal», sea que el Papa tiene responsabilidad ante Dios de todos los fieles. Tal razón de «cura de almas» da al Pontífice el derecho de ejercer un control sobre todos aquellos que detentan la autoridad, para que no se desvíen de la rectitud moral.

Este control podría limitarse a un poder directivo; sin embargo, para Gregorio VII, su influencia orientadora en la esfera moral de los príncipes lleva consigo un contenido jurisdiccional, que es el derecho de deponer a los Reyes desviados (110).

Esta ha sido la deducción práctica original del Derecho público eclesiástico gregoriano. Confirmando y defendiendo el sistema de Gregorio VII, siguieron muchas obras polémicas. Sobresale la del monje MANEGOLD, hacia 1080—*Liber ad Gebehardum*—, por la teoría que expone sobre la soberanía del Rey (111).

Responde este libro a la concepción medieval, en la que desaparece el carácter jurídico—independiente del poder político—y se eleva al máximo su mediatización al servicio de la Iglesia.

MANEGOLD compara al Rey con los Obispos; «El nombre de Rey—escribe—no es un nombre de naturaleza, sino de función, como Obispo, sacerdote y diácono» (112). Este ministerio real consiste en gobernar según la equidad y administrar justicia (113).

En esta reducción del Estado a mera potestad ejecutiva y de su misión a puro servicio, la confesionalidad del Rey se polariza al terreno privado de su conciencia, sin trascendencia doctrinal en esta embrionaria concepción del Estado cristiano.

Las vertientes religiosas de la sociedad temporal, incluido su jefe, continúan hallando su único cauce en «estar dentro de la Iglesia» o de la Cristiandad. La confesionalidad del Rey no guarda relación con el cuerpo social

(110) FLICHE-MARTIN, o. c., p. 182.

(111) *Idem*, p. 194.

(112) MANEGOLD: *Liber ad Gebehardum*, c. XLIII.

(113) *Idem*, c. XLII.

que gobierna. La función religiosa del poder público, como organismo representativo, es concepto moderno.

En la Edad Media, el Rey concibe su confesionalidad como una responsabilidad personal todavía ante el Romano Pontífice; su única referencia en el terreno jurídico está en asegurarle la legítima permanencia en el poder, ya que el Papa, por sentencia, en caso de herejía, podría deponerlo.

No quedó, sin embargo, definitivamente limitada la «quantitas potestatis» de la Iglesia frente al poder político con las teorías gregorianas. Los partidarios, más o menos extremistas, del poder imperial se resisten a aceptarlas y permanece la lucha entre el sacerdote y el Imperio.

La ofensiva doctrinal la realizó el libro *De Unitate Ecclesiae*, de autor anónimo (114).

Su punto de partida es que la Iglesia, sociedad de clérigos y laicos, de Obispos y de Reyes, debe estar unida en todos sus miembros por la caridad (115). Esta unidad en el organismo eclesiástico no se puede realizar, como es natural, sino por la unión en la caridad del poder civil y pontifical.

Se ve cómo, al no estar diferenciados los conceptos de doble sociedad—temporal y espiritual—, no existe un plano, teórico siquiera, de relaciones jurídicas mutuas.

Dentro de la Iglesia, pues, lo que puede unir al Emperador y al Papa es la caridad; la excomunión y la oposición apartan de esta unión y, sobre todo, establecer grados de poder entre ambos representantes de Dios, como lo hace Gregorio VII.

Por eso, el Rey no se subordina al Pontífice; el poder espiritual y el temporal deben ser independientes uno de otro, trabajando cada uno por lograr su propio fin (116).

Esta exclusión del poder espiritual en lo temporal fué muy poco influyente de hecho en los sistemas teóricos y de acción posteriores.

En Inglaterra, otro autor anónimo, en su obra *De consecratione Pontificis et Reguum* (a. 1102), reafirma el carácter sagrado del Rey por su unción, que le da derecho a la investidura de Obispos y abades (117). Perdura, pues, muy viva la ideología que convierte lo confesional en dimensión jurisdiccional por el hecho de creer el Rey ser un miembro dirigente «dentro de la Iglesia».

(114) FLICHE-MARTIN, o. c., 241.

(115) *Liber de unitate Ecclesiae conservandae*, I, II, ED. SCHWENKENBECHER: *Libelli de Lite*, I, II, pp. 173-284.

(116) *Liber de Unitate Ecclesiae*, *ibidem*.

(117) FLICHE-MARTIN, o. c., p. 342.

La fórmula de San Ambrosio debía haber sido desdoblada: es en cuanto fiel, como el Emperador está en la Iglesia; en cuanto Emperador, ni está fuera, ni está dentro, ni está por encima de la Iglesia. Sencillamente, es distinto de la Iglesia (118).

Esta tendencia, tan débil frente a la preponderancia del Papado, de los polemistas gregorianos es entonces el germen de una concepción del Estado, plenamente autónomo.

Bajo el Pontificado de Inocencio III (1198-1216) llega a la más completa hegemonía el «gobierno sacerdotal». Su ideal es lograr la unidad de la Cristiandad romana, agrupando bajo su autoridad inmediata a todas las Iglesias y a todos los Estados (119).

La «plenitud potestatis», concedida al Papa por Cristo, se extiende también a los Reyes, ya que debe controlar sus acciones tanto de carácter público como privado, para que se conformen a los preceptos evangélicos (120).

El poder público es algo que se desarrolla dentro de la Iglesia—«principaliter et finaliter»—, según Inocencio III; es decir, tanto por su origen como por su destino (121). ¿Podría decirse, pues, que la tesis fundamental en el Derecho público eclesiástico de Inocencio III sea la del «Imperialismo Papal» en lo temporal y en lo espiritual sobre toda la Europa cristiana? (122).

Esto significaría la plena absorción de la sociedad temporal y del fin del Estado por el Papa, en contra de una doctrina ya tradicional que siempre diferenció los dos órdenes. Ciertamente, la situación especial de la Santa Sede, que ejercía soberanía política sobre los Estados italianos vasallos, podría haber influido la concepción política de Inocencio III, que habría hecho rayar la «plenitud potestatis» con un totalitarismo eclesiástico. A. FLICHE se inclina a pensar, más bien, que el fin de la política del Papa sobre los Estados vasallos obedecía a miras religiosas y no a ambiciones temporales (123). En cuanto a las relaciones con otros Estados, no defendía su derecho de intervención sistemática, sino cuando existía alguna de estas dos circunstancias: la del pecado y la del «caso urgente» (ratio peccati o casualiter).

El «caso urgente», según la concepción eclesiástica medieval, tienen lugar siempre que lo piden así los intereses de la Iglesia y del Estado, aun contra el bien particular de los soberanos. El reconocer esta circunstancia, como título

(118) JOURNET, o. c., p. 281.

(119) LECLER, o. c., p. 81.

(120) INOCENCIO III: *Epistola I*, 206, cit. por FLICHE-MARTIN, l. c.

(121) INOCENCIO III: *Epistola V*, 198, *ibid.* RIVIÈRE: *Le problème de l'Eglise et de l'Etat*, p. 33.

(122) DUCHAIRE: *Inocent. III*, p. 4.

(123) FLICHE-MARTIN, o. c., p. 36.

jurídico suficiente para una intervención en lo temporal por parte del Pontífice, era aplicar de nuevo los principios de Gregorio VII (124).

La tesis fundamental del Derecho público eclesiástico de todo este período, hasta Bonifacio VIII, recibió expresión clásica en el argumento de las dos espadas, cuya significación de matices distintos es exponente de la evolución doctrinal acerca del problema Iglesia-Estado.

Se encuentra la presencia de esta imagen, según ARQUILLIÈRE (125), en una carta de Enrique IV, en 1076, en la que el Rey acusa a Gregorio VII de querer usurpar el sacerdocio y el Imperio, mientras que, por el contrario, según el Rey, debe haber en la Iglesia—Cristiandad—una doble espada: la sacerdotal, para que, según Dios, se obedezca al Rey, y la regia, para combatir a los enemigos de Cristo y hacer cumplir las leyes del poder sacerdotal.

El argumento de las dos espadas sustenta una ideología de concordia y mera unión amistosa de ambos poderes dentro de la sociedad cristiana; cada poder posee el dominio autónomo de su espada. Pero, de hecho, no se había llegado a la concreción ideológica de esta autonomía. A mediados del siglo XII, en un ambiente de Cruzadas, se renueva la imagen de las dos espadas con un sentido restringido al campo militar: «La espada espiritual y la espada material pertenecen ambas a la Iglesia, pero aquélla debe ser desenvainada por la Iglesia—poder espiritual—; esta otra, sin embargo, ha de serlo para la Iglesia; la una está en manos del sacerdocio, la otra en manos del soldado, bajo la intimación del sacerdocio y la dirección del Emperador» (126).

El contenido de esta distinción revela una idea de subordinación y dependencia, al menos en el terreno ejecutivo, del Príncipe frente al Papa. No deja de ser un aspecto parcial de la primacía del sacerdocio sobre el Imperio, que integra las bases del gobierno sacerdotal.

La alegoría adquiere pleno desarrollo y fuerza sistemática en la Bula de Bonifacio VII *Unam Sanctam* (1302), cuando la lucha con Felipe el Hermoso está en su punto más culminante. Aunque utiliza las mismas palabras literalmente, la conclusión de Bonifacio VIII es más universal: «Es necesario que la autoridad temporal esté sometida a la espiritual» (127).

Es en esta época cuando los teóricos centran el problema Iglesia-Estado en aquilatar técnicamente el contenido de la potestad de la Iglesia en lo temporal en torno a la distinción de poder directo y poder indirecto.

La total equivalencia de «Cristiandad» a «Sociedad temporal-religiosa», por una parte, y el paralelismo que en el gobierno de este cuerpo orgánico,

(124) LO GRASSO, n. 356, p. 159.

(125) LECLER, p. 81.

(126) LO GRASSO, n. 329, p. 146.

(127) *Idem*, n. 433, p. 189. MELZI, *art. cit.*, p. 178.

habían seguido el Emperador y el Papa, motivan esta lucha jurisdiccional, al ir configurándose no sólo en la línea de los principios, sino en el de los hechos, ambas esferas.

Hasta Felipe el Hermoso, la cuestión de «competencia» fué de este modo: problema exclusivo en el Derecho público; a partir de la Edad Moderna aparecería una nueva concepción del Estado y de la Sociedad temporal autónoma, pero el sistema del Derecho público seguirá anclado en el terreno jurisdiccional. La eclosión doctrinal del Liberalismo católico no pudo menos de ser violenta, al desbordar las cuestiones de límites jurisdiccionales entre ambos poderes y hacer problemática del hecho que hasta entonces se había siempre dado por supuesto, como hecho y como principio, la unión de ambos poderes: Iglesia y Estado.

Ante el ideal histórico de este régimen sacral del medievo, que hemos esbozado, es lógico hacerse la pregunta clave: ¿Qué relieve jurídico, dentro de esta concepción político-religiosa, expresa la confesionalidad del Emperador? ¿A qué exigencias de Derecho responde? ¿Hay un Derecho público de la Iglesia que sirva ahora de norma jurídica en sus relaciones con el Estado?

En primer lugar, hemos de tener en cuenta el fenómeno fundamental, ya indicado, verificado en los umbrales de la Edad Media con Carlomagno. Es la explícita tendencia, que inició Teodosio y acentúa el artífice del Medievo, a convertir la política eclesiástico-jurisdiccional del Estado en política absolutamente sacral; predominio efectivo del papel ministerial imperial; empleo del aparato político primordialmente para fines espirituales; concepción de ambos poderes como regidores coordinados, al menos, en esta unidad orgánica que es la Ciudad de Dios, y absorción del bien común temporal por el bien sobrenatural superior (128).

Podría acusársele al emperador Teodosio de utilizar la Religión como resorte para la unidad política y bien exclusivo del Estado. A Carlomagno, no; su Imperio no representa un fin en sí; se confundía con los destinos de la Cristiandad, integrada por la Iglesia, por lo religioso.

El Emperador, aun como tal, es considerado miembro del Cuerpo Místico. «Filius noster clarissimus in Christo» es el título que da Inocencio III al rey Felipe de Francia, y no es ésta una mera fórmula de tratamiento diplomático, sino expresión de la paternidad espiritual que informa las relaciones políticas del Papa con los Reyes.

La dignidad real se considera puesta por Dios juntamente con el Pontificado para iluminar el cielo de la Iglesia, como enseñaba INOCENCIO III (129);

(128) MARITAIN: *Humanismo Integral*, pp. 158-64 (ed. cit.).

(129) LO GRASSO, n. 349, p. 154.

pero, como el padre castiga al hijo, a quien ama, así el Pontífice debe corregir al Rey e intervenir, por tanto, en la recta dirección de su gobierno; y cuando esto hace no es más que cumplir con un deber pastoral (130). No se niega su jurisdicción temporal, pero en este período de gobierno sacerdotal, el Rey no es un organismo soberano; es primordialmente un simple fiel, más honrado que ninguno, aun comparado a los Obispos.

De aquí que las relaciones de la Iglesia-Jerarquía con el poder político estén marcadas de un carácter muy sobrenatural, lejos de lo estrictamente jurídico. El poder que Gregorio VII pretende ejercer sobre los Príncipes, en nombre de la primacía soberana de lo espiritual, es excepcionalmente un poder soberano jurisdiccional; ordinariamente es un poder sacerdotal (131). El Papa se considera como cargado por la responsabilidad de que los súbditos sean gobernados justamente, y se interna en cuestiones que hoy diríamos de mera técnica política.

Esta concepción pastoral de las relaciones del Papa con el poder temporal reduce la confesionalidad—como deber—a un asunto privado, con relación al pueblo a quien el Estado representa, aunque de hecho tenga consecuencias jurídico-públicas; la más importante es la de su permanencia legítima en el poder. El Príncipe debe estar dentro de la Iglesia para que pueda conservar su trono legítimamente.

El Cristianismo había reconocido en un principio, como legítimamente constituidos, los Estados paganos de Nerón y Juliano por basarse en el derecho natural; pero este principio natural de legitimidad deja de ser justificable en el régimen sacral de la Cristiandad.

El cambio se debe en parte, sin duda, a la corriente doctrinal del «augustinismo político», según el cual pertenecía a la Iglesia llevar a los pueblos evangelizados el principio de la legitimidad política. Así, pues, el Príncipe apóstata, separándose de la Iglesia, pierde la soberanía, porque se aparta de la misma fuente de todo el orden social (132).

Esta doctrina, sin embargo, no es más que la explicación de un estado de cosas; no es en sí un principio, ya que en tal supuesto se negaría la legitimidad del poder por derecho natural, lo cual es ajeno a la auténtica tradición teológica. En la Edad Media no se prescinde de esta base natural, ni se niega, sino que se complementa con una modificación que imponen las circunstancias.

Fuera de la Cristiandad se reconoce el derecho natural de los Príncipes a permanecer en el trono. Pero en las naciones, escribe JOURNET, donde la unidad política está fundamentada sobre la unidad de la fe, en que los cristianos

(130) *Idem*, n. 385, p. 169.

(131) JOURNET, o. c., p. 282.

(132) *Idem*.

se organizan políticamente, como tales, en que el régimen es sacral, un nuevo elemento del que la Iglesia únicamente juzga interviene para constituir la cualidad de ciudadano y, por consiguiente, la cualidad de Príncipe cristiano legítimo (133).

De esto, efectivamente, nació el concepto de soberanía fundada en la gracia de Dios, por oposición a la soberanía fundada en el puro derecho natural; conceptos ambos que fundamentan dos teorías divergentes de Derecho político.

Es claro, pues, que la confesionalidad del Príncipe queda vinculada, como obligación y como exigencia de la Iglesia, a una circunstancia de hecho: la existencia de unos súbditos cristianos, que forman una comunidad temporal, en tiempos del Sacro Imperio, no distinta de la Iglesia. En tal situación, un Príncipe excomulgado no puede ser rector de estos miembros de la Iglesia, porque el principio natural de la legitimidad está neutralizado por la realidad histórica de una sociedad política de la que los ciudadanos son miembros en cuanto cristianos, y, por lo tanto, en su organización la Iglesia se reserva el derecho de intervenir, si es necesario.

SANTO TOMÁS formula así esta doctrina fundacional de todo el período sacro-político: «Por sí misma, la infidelidad no se opone al dominio, porque el dominio se ha introducido por el derecho de gentes, que es humano. Ahora bien, la distinción entre fieles e infieles procede del derecho divino, que no destruye el derecho humano. Pero, por sentencia de la Iglesia, un Príncipe culpable de infidelidad o de otros delitos, puede perder su derecho al poder» (134). Principio jurídico éste, que responde exactamente a la concepción política de JUAN DE VITERBO, de tiempos de Bonifacio VIII, según la cual el poder temporal resulta material e inicialmente de la inclinación natural de los hombres, pero formal y plenamente del poder espiritual, que tanto puede instituirle por la consagración, como deponerle por excomunión (135).

De este modo parece ser que, para la teoría canónico-política-medieval, la dimensión más profunda de la confesionalidad del Príncipe, en el terreno del Derecho público, es la de ser base, únicamente justificadora, del poder temporal que el Rey posee sobre los fieles.

Absorbido el Estado medieval en la categoría de mero instrumento al servicio de los fines de la Iglesia, su confesionalidad es reducida a condición para ser utilizado y hacerle partícipe de jurisdicción en la Cristiandad. En realidad, por esto, el punto de relaciones jurisdiccionales ha sido el primordialmente desarrollado en las doctrinas del Derecho público eclesiástico.

(133) *Idem*, p. 283.

(134) STO. TOMÁS: *Summa Theol.*, II-IIae, q. 12, art. 2.

(135) J. DE VITERBO: *De Regimine Christiano* (P., 1926), p. 232.

Superada, en parte, esta política de indiferenciación jurisdiccional en el terreno práctico a partir de las luchas de Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, la cuestión de la «quantitas potestatis» sigue preocupando, sin embargo, a la doctrina.

Tal es la tendencia que podría calificarse de extrinsecismo jurisdiccional en la problemática Iglesia-Estado, consecuencia lógica del estado de cosas durante todo este período y de la permanencia del conflicto de competencias, renovado por el galicanismo, el josefinismo y el febronianismo. Los teólogos y juristas se veían en la precisión de limitar, ante todo, las esferas propias de cada poder.

Por otra parte, el hecho de las intromisiones de algunos Papas en lo temporal exigía una justificación inmediata y es ahora cuando se formulan las teorías del poder directo e indirecto y directivo, desde EGIDIO ROMANO, JUAN DE VITERBO, VITORIA, LAS CASAS y TORQUEMADA a BELARMINO, SUÁREZ y BOSSUET.

De este modo, podemos resumir nuestro análisis en la conclusión general de que la cuestión-Iglesia-Estado se ha planteado en estos períodos desde un punto de vista reducido a limitar las atribuciones de ambas potestades; se ha tenido únicamente en cuenta el aspecto parcial exterior del problema: el de la relación de la jerarquía civil con la eclesiástica en la distribución de beneficios o en el nombramiento de Príncipes para la Cristiandad. La confesionalidad del Estado, como función autónoma propia y como deber en la sociedad civil, no ha sido descubierta ni siquiera incorporada a la problemática de entonces.

VITORIA, en sus obras *De potestate Ecclesiae* y *De Potestate civili* (1527-1532), escritas en un momento álgido de transformación, y en las que sistematiza las líneas diferenciales del Derecho público eclesiástico, nos ha dejado un claro exponente de este planteamiento extrinsecista del problema Iglesia-Estado confesional. Todo cambiaría con el laicismo político y la crisis del liberalismo católico.

MANUEL USEROS CARRETERO, Pbro.