

## POSIBILIDADES ACTUALES DE LA TEORIA DE LA POTESTAD INDIRECTA

**SUMARIO:** 1.—El origen divino de la *potestas Ecclesiae in temporalibus*, límite de sus interpretaciones doctrinales. 2.—Las doctrinas que no tienen en cuenta dicho límite. 3.—Las teorías de la potestad directa, indirecta y directiva. La potestad indirecta, considerada erróneamente como doctrina oficial de la Iglesia. 4.—Nuevas interpretaciones de algunos autores sobre los datos históricos y sustanciales en que los poderes directo e indirecto se apoyan. 5.—Equivalencia sustancial de las teorías de la potestad directa e indirecta. 6.—La teoría de la potestad indirecta a la luz de la crítica moderna. 7.—Valor de la distinción de los órdenes natural y sobrenatural tal como sirve de base a la tesis de la potestad indirecta. 8.—Perspectivas de la teoría de la potestad directiva. 9.—Falsa situación a que ha llevado a un sector de la doctrina el no recoger las conclusiones de la crítica moderna en esta materia. 10.—Imprecisiones de la literatura no científica sobre el tema de la potestad indirecta. 11.—Puntos de investigación para un desarrollo del estudio científico del problema.

El tema asignado para esta ponencia, tal como quedó formulado en el programa de la X Semana Española de Derecho Canónico y como aparece para titular estas páginas, supone para la doctrina contenida en los manuales al uso de Derecho Público Eclesiástico, una actitud al mismo tiempo de deferencia y de desconfianza. Por una parte, se designa el tema con la expresión **potestad indirecta** que, como es sabido, es la que utilizan este tipo de manuales —salvo raras excepciones— para calificar la potestad de la Iglesia sobre las cuestiones temporales; esta calificación es, por otra parte, algo que se acepta en ellos tras una discusión convencional, en la que los argumentos de defensa de la tesis y de la refutación de otras posiciones, parecen más un obsequio al método de exposición que preocupación intelectual crítica, que difícilmente podría reflejar quién considera definitivamente fijado el *status quaestionis* y sólidamente asentada la doctrina a exponer. La corta tradición del D. P. E. queda así deferentemente honrada en estas páginas, al usar su terminología para la fijación del tema a tratar en el estudio y diálogo propios de la ponencia de una reunión científica. Pero también hay en el título un deje de desconfianza, ya que no se pide simplemente que se estudie la «doctrina de la potestad indirecta», sino que se traten de determinar sus posibilidades actuales. ¿Es verdaderamente actual la tesis que con tanto aplomo afirman los manuales de D. P. E.? ¿El *status quaestionis* que en sus páginas se refleja es realmente el que se desprende de un análisis de los estudios monográficos sobre el problema? A responder a estas dos preguntas tien-

de el trabajo que desarrollaré a continuación, que pretende ser un balance de la investigación sobre el tema, matizado con algunas reflexiones personales, y seguido de un conjunto de sugerencias para futuros estudios acerca de la potestad de la Iglesia en las cuestiones temporales.

1. Sea cual sea la solución que se dé al complejo problema de la *potestas Ecclesiae in temporalibus*, creo que toda investigación seria en este campo debería partir del hecho de que se trata de una potestad que la Iglesia recibió directamente de Cristo cuando fué fundada y establecida por El. No es, pues, una potestad que crezca o disminuya, exista y deje de existir, en los diversos períodos históricos, sino de algo fijo y determinado, como recibida de su Fundador. Algo inmutable e irrenunciable en su esencia, y sólo accidentalmente sometido a la oportunidad de las circunstancias y al juicio de los hombres, de los constituídos en jerarquía o de los cultivadores de la ciencia.

Si admitimos lo anterior, no parece posible pensar que durante veinte siglos la Iglesia haya podido ignorar en qué consista un medio tan importante para el desempeño de su misión como lo sería la *potestas in temporalibus*<sup>1</sup>. Y, sin embargo, basta observar el panorama del pensamiento católico a lo largo de la historia, para comprobar hasta qué punto son en esta materia dispares las opiniones y en qué medida aparecen teorías y explicaciones doctrinales, y también actos positivos de la jerarquía, que dan la impresión de obedecer a muy diferentes concepciones de la potestad de la Iglesia sobre las realidades temporales<sup>2</sup>.

¿A qué pueden obedecer las variantes en cuestión tan fundamental? Dando por supuesto que, aquí como en cualquier otro terreno, han tenido lugar errores y exageraciones, hay que admitir que todas aquellas variantes no son sino las manifestaciones exteriores, históricas (formulaciones doctrinales y concreciones fácticas), de una única realidad<sup>3</sup>: la verdadera potestad de la Iglesia atribuída por Cristo a la misma. En el fondo de esas diversas manifestaciones late una única realidad, sobre cuya base se dan las variantes, los errores y los abusos, debidos éstos a la malicia de los hombres, aquéllos a la dificultad de juzgar siempre con acierto de lo más oportuno o lo más verdadero, dada la limitación de la naturaleza humana y las variantes a exi-

<sup>1</sup> Vid. J. MARITAIN: *Primaute du spirituel*, París, 1927, pp. 28-29, donde señala la identidad existente a lo largo de la historia en la enseñanza de los Papas sobre esta materia.

<sup>2</sup> "Le moyen âge a été rempli de discussion sur les deux glaives, sur l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle, le pouvoir indirect et la juridiction occasionnelle de l'Église sur la cité. L'historien se fatigue à suivre les detours de ces discussions" (J. MARITAIN: *Questions de Conscience*, París, 1938, p. 157). Vid. también E. CHÉNOU: *Rapports de l'Église et de l'État du Ier au XXe siècle*, París, 1913.

<sup>3</sup> CH. JOURNET: *La juridiction de l'Église sur la Cité*, París, 1931, p. 295, con referencia al origen divino de la doctrina que la Iglesia ha conservado inalterablemente (si bien el autor pretende asimismo que la Iglesia ha conservado la doctrina junto con unas determinadas fórmulas de expresión, y en este punto deben considerarse las reservas que le ha formulado J. RIVIÈRE, en la recensión que de este libro publicó en la "Revue de Sciences Religieuses", 1932, pp. 295-297).

gencias de cada tiempo y lugar, que condicionaron el uso que la Iglesia debe hacer de sus facultades y poderes<sup>4</sup>.

A nuestra época han de corresponderle, pues, unas variantes determinadas de la *potestas Ecclesiae in temporalibus*: variantes que han de serlo tan sólo en la expresión doctrinal y en las formas de ejercicio<sup>5</sup>, y que deben cumplir los siguientes requisitos: a) ser fieles a la única realidad subyacente, que es la potestad conferida por Cristo a su Iglesia; b) ser tan perfectas técnicamente que respondan del mejor modo posible a las necesidades actuales, y siempre dentro de lo posible limiten al máximo los abusos en que por más o por menos puede caerse.

La tarea de quien pretenda colaborar en la determinación de unas fórmulas capaces de explicar, a tenor de las exigencias de hoy, este aspecto del *mysterium Ecclesiae*, deberá comenzar por el examen crítico de las ya empleadas por la doctrina, con el objeto de formular un juicio de valor sobre su acierto, comprobando si alguna de ellas resulta adecuada a dicho propósito, o si es, por el contrario, preciso prescindir de todas ellas y buscar otra que —cumpliendo los requisitos antes indicados— parezca preferible. Si es éste el camino que se prefiere, sólo a través de una detenida investigación de los diversos puntos que constituyen las vías de acceso al problema puede pretenderse alcanzar un resultado convincente y que pueda ser útil a la doctrina para ulteriores progresos en el estudio de tan debatida cuestión.

2. El problema se vería orientado en una dirección del todo diferente si se negase a la Iglesia cualquier posibilidad de intervenir en todo aquello que no sea lo estrictamente espiritual. Una Iglesia exclusivamente carismática, del todo invisible, reducida al ámbito de las relaciones internas entre cada fiel y Dios, y sin otra manifestación exterior que las puramente culturales dentro de una comunidad limitada geográficamente y reunida en torno al Espíritu presente allí donde dos o más se congregan en nombre de Cristo, podría ser una Iglesia cerrada radicalmente en cuanto tal a todo lo temporal<sup>6</sup>. Una

<sup>4</sup> Una de las adquisiciones más preciosas de los últimos veinte años —escribía Y. CONGAR en junio de 1951— “a été celle de différents états historiques des rapports entre l'Église et le monde” (v. *Église et Etat*, en “Catholicisme, Encyclopedie dirigée par G. Jacquemet”, París, 1952, III, col. 1438). Vid. también H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église en matière temporelle*, en “Revue de Sciences Religieuses”, 1932, p. 341.

<sup>5</sup> “Les interventions de l'Église à notre époque dans le domaine social et politique ont pris une telle ampleur non à cause des raisons traditionnelles (l'autorité au nom de la morale et la défense des droits de tiers), mais parce que l'Église revendique une véritable compétence dans l'édification de la communauté humaine” (J. M. MA-YEUR: *A propos de la laïcité*, en “Esprit”, julio-agosto 1961, p. 146).

<sup>6</sup> Puede hacerse referencia al respecto a la dialéctica Iglesia carismática —Iglesia jurídica, problema sobradamente conocido y que, tal como lo presenta el protestantismo, radica en la no superación de la antítesis espiritual— temporal en el misterio de la Iglesia, tal como lo ha expuesto J. SALAVERRI: *El Derecho en el misterio de la Iglesia*, en “Trabajos de la V Semana de Derecho Canónico”, Barcelona, 1956, pp. 1-54. Se llega así a considerar a la Iglesia como una sociedad de Derecho interno dentro del Estado, como la corporación de Derecho público de la doctrina alemana del siglo XIX, que permitió mantener el *statu quo* de las relaciones con la Santa Sede sin que ninguna de las partes abdicara de sus principios en períodos especialmente dificultosos;

orientación de este tipo es la que se encuentra en el pensamiento del protestantismo.

Diferente es el caso de las doctrinas llamadas regalistas, que aun en sus representantes más extremos admiten una Iglesia visible y organizada. Sin embargo, el carácter jurídico de esta Iglesia queda reducido a su mínima expresión, en cuanto que se le reconoce nada más que la posibilidad de orientar a sus miembros por medio de simples consejos con el fin de evitar que pequen en el desempeño de sus cometidos temporales; y aún este poder jurisdiccional está limitado por un control estatal de las personas que integran la jerarquía, por los juramentos de fidelidad al Estado que se les imponen e incluso por una doctrina oficial que tipifica como pecados determinados inobservancias de las llamadas regalías<sup>7</sup>.

Tanto la negación absoluta de la intervención en lo temporal de la Iglesia como estas formas extremas regalistas, son evidentemente soluciones que se oponen a cualquier interpretación que quepa dar de la doctrina y la práctica de la jerarquía y los autores católicos durante toda la historia, y ya he advertido que en una materia como ésta debe partirse del supuesto de que la Iglesia no puede haberse equivocado en aspectos sustanciales.

3. Concretándonos, por tanto, al campo que llamaríamos ortodoxo, puede decirse que a lo largo de los siglos son tres las principales teorías —a que todas las variantes pueden reducirse— propuestas para explicar el problema que examinamos. Resulta obvio decir que se trata de las llamadas teorías de la potestad directa, de la potestad indirecta y de la potestad directiva, térmi-

---

y, en casos extremos, se pretende la absoluta sumisión de la Iglesia según el pensamiento, p. e., expresado por F. LAURENT (*La Chiesa e lo Stato dopo la Rivoluzione francese*, en "Biblioteca de Scienze politiche", 8, pp. 3-324) con estos términos: "O la Chiesa è nello Stato, o è fuori dello Stato, cioè sopra lo Stato. Quest'ultima è la pretesa del cattolicesimo ultramontano... Che è dunque nei tempi moderni la Chiesa? Se non può essere fuori dello Stato, bisogna concludere che essa deve essere nello Stato... La Chiesa è una associazione, come tale sottoposta alle leggi dello Stato, in quanto lo Stato ha diritto ed interesse di intervenire; in altri termini la Chiesa non è un potere" (pp. 296 y 299). E. BEAUDUIN: *Le Concile: l'expérience de la deuxième session*, en "La Revue Nouvelle", janvier 1964, pp. 5-6, estima que la Iglesia católica de Occidente responde a una consideración de la Iglesia bajo el aspecto "poderes": "Ubi Petrus, ibi Ecclesia", mientras que la Iglesia oriental manifiesta en primer lugar el carácter de comunidad eucarística: "Ubi Eucharistia, ibi Ecclesia", y las Iglesias reformadas consideran ante todo los dones del Espíritu; al respecto creo oportuno advertir que la "consecratio mundi", la santificación de la creación en que consiste la tarea del Cristianismo, solamente en el primer aspecto puede conseguirse, en cuanto la comunidad eucarística y los dones se enlacen con la unidad que es nota fundamental de la religión revelada y que se manifiesta en la comunión con Pedro.

<sup>7</sup> Vid. A. DE LA HERA: *El Regalismo Borbónico*, Madrid, 1963, pp. 164-188 y 228. Que las formas regalistas extremas son contrarias a la tradición del occidente cristiano lo han observado repetidas veces los autores: vid. J. C. MURRAY: *On religious Liberty*, en "América", 1963, pp. 704 y s.; agudamente observa L. SCAVO LOMBARDO que la garantía de la libertad del súbdito debe ser criterio de las concepciones teóricas en el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado (*Sulla condizionalità della trascrizione civile del matrimonio canonico alla volontà degli sposi*, en "Il Foro italiano", LXXII, 1947, p. 9), y los sistemas de inspiración regalista impiden en último término una auténtica garantía de la libertad.

nos clásicos ya en la literatura especializada y también en la general; se conoce igualmente el alcance que habitualmente se atribuye a esta clasificación.

Sin embargo, hasta ya entrado el siglo XX, la doctrina en torno a estas tres opiniones adolecía, sin duda alguna, de superficialidad. En líneas generales, puede decirse que se refería por todos el poder directo a la época medieval<sup>8</sup>, dándose por sentado que fue doctrina de muchos autores y algunos Papas de entonces, hasta que, a partir sobre todo de San Roberto Belarmino, el hallazgo de la fórmula técnica de la potestad indirecta<sup>9</sup> vino a resolver la cuestión en términos aceptables para todas las corrientes ortodoxas y no demasiado estridentes para sus oponentes<sup>10</sup>, de forma que se estimó que tal era ya la doctrina común, y aun la oficial, de la Iglesia<sup>11</sup>. Algunos autores, desde el siglo XVIII sobre todo, proponen como preferible la teoría del poder directivo, que es vista con desconfianza por la mayoría, y llega al siglo XX sin haber obtenido ni mucho menos en su favor el asentimiento gozado por la del poder indirecto<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., p. 336, estima que el último defensor del poder directo fue J. MOREL: "l'Enfant terrible des anti-libéraux (*Somme contre le catholicisme libéral*, París, 1877), pero que la teoría carecía ya de vigencia desde mucho antes. Vid. E. FRIEDBERG: *De finium inter Ecclesiam et civitatem regundorum iudicio quid medii aevi doctores et leges statuerint*, Lipsiae, 1861; M. FALCO: *La polemica sul medioevo*, Torino, 1933; O. GIERKE: *Les théories politiques du Moyen Age*, París, 1914; E. SCHNÜRER: *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Paderborn, 1924-1926; L. BILLOT: *Tractatus de Ecclesia Christi*, II, Romae, 1910.

<sup>9</sup> "Bellarmin avait le sentiment du caractère relatif des positions de l'Église en ces matières; encore engagé dans un contexte de Chrétienté, il tenait personnellement, sous le nom de pouvoir indirect, un pouvoir juridictionnel limité *in temporalibus* (*Controv. de S. pontif.*, I, v. c. VI et VII; *Opera omnia*, éd. Vives, II, 1870, p. 155 sq.). Cette position était alors loin d'être commune" (CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1435). Vid. F. ARNOLD: *Die Staatslehre des Cardinal Bellarmin*, München, 1934; G. PILATI: *Potere diretto, indiretto e direttivo*, en "Rassegna di morale e diritto", 1935, pp. 346-377, y *Bonifacio VIII e il potere indiretto*, en "Antonianum", 1933, especialmente pp. 362-363.

<sup>10</sup> H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., p. 330.

<sup>11</sup> "La dottrina del potere indiretto è comune, certa e cattolica" (G. PILATI; *Potere diretto*, cit., p. 352). En el mismo sentido L. BILLOT: *De Ecclesia*, cit., p. 76; Y. DE LA BRIERE: *Pouvoir pontifical dans l'ordre temporel*, en "Dictionnaire Apologétique de la Foid Catholique", quatrième édition entièrement refondue sous la direction de A. D'ALES, IV, París, 1922, col. 107-108; F. X. WERNZ: *Ius Decretalium*, Prati, 1913, I, n. 10. Vid. en contra las observaciones sobre el magisterio papal en este punto hechas por G. SARACENI: *La potestà della Chiesa in materia temporale e il pensiero degli ultimi cinque Pontefici*, Milano, 1951, pp. 78-80, y *passim*.

<sup>12</sup> Y. DE LA BRIERE: *Pouvoir pontifical*, cit., que afirma que los sistemas que excluyen todo poder indirecto de la Iglesia sobre lo temporal han sido condenados por Pío IX, León XIII y Pío X (col. 107-108); según LUBAC (*Le pouvoir*, cit., pp. 330-331), a partir de Gosselin, los teólogos que enseñaban el poder indirecto se abstendían "de lui donner les précisions temporelles que nous venons de noter chez ses premiers théoriciens. Ou bien, sans repousser" expresamente para los Papas el derecho de deponer a los príncipes, admiten que éste ha perdido mucho de su actualidad, que las deposiciones de reyes eran una aplicación extremadamente dura del poder indirecto y que presenta un carácter de marcado arcaísmo, y que ya ha cedido plaza a otras "applications nouvelles, adaptées aux conditions sociales y politiques du monde contemporain" (tal es precisamente la posición que adopta DE LA BRIERE: *Pouvoir*, cit., col. 107 y 115; sería difícil precisar hasta qué punto influye en esta cesión de posiciones de los partidarios del poder indirecto el empuje de los defensores del directivo,

Si se va luego a comprobar el fundamento de estas afirmaciones de la mayoría de los autores, se observa con sorpresa que no se apoyan en una investigación verdaderamente seria de la cuestión. Apenas se encontrará otra cosa que la continua repetición de unas pocas citas de los Papas y escritores medievales, junto con algunos datos cerca de Canosa<sup>13</sup>, la coronación y excomunicación de emperadores, etc.<sup>14</sup>; el auténtico pensamiento medieval y su correspondencia o no con las fórmulas estereotipadas que se le atribuían resultaba casi por completo desconocido. Respecto a la teoría belarmiana, se daba también por supuesta su neta distinción de la atribuida a los medievales<sup>15</sup>, como si hasta el siglo XVI la Iglesia hubiese permanecido totalmente a oscuras en esta materia, o como si tan sólo después de la Reforma y Trento se hubiese encontrado no la fórmula mejor para explicar un dato de hecho, sino el dato mismo<sup>16</sup>. La idea de que esta tesis de la potestad indirecta había llegado a convertirse en una especie de dogma del que no cabía ya apartarse, o por lo menos de que estaba adoptada por los Papas, particularmente desde Pío IX, de forma categórica, se podía considerar asimismo muy generalizada<sup>17</sup>.

Y respecto al poder directivo, el haber sido patrocinadores de la idea Bossuet o Fenelon resultaba suficiente para ver en la tesis una especie de caballo de Troya del galicanismo dentro del campo de la auténtica ortodoxia<sup>18</sup>, y las exageraciones de Gosselin en favor de esta teoría no fueron las

---

y hasta qué punto obran obligados por el cambio de las circunstancias). El propio JOURNET (*La jurisdiction*, cit., p. 117) reconoce que se comenzaba ya en el tiempo en que escribía a calificar de poder indirecto nada más que la influencia ejercida por la Iglesia sobre el Estado mediante la persuasión y mediante medidas exclusivamente espirituales.

<sup>13</sup> Todavía con ocasión del Concilio Vaticano I se agitaba el recuerdo de Gregorio VII con el propósito de excitar a los gobiernos europeos para que tomaran postura contra la infalibilidad pontificia (vid. "La Civiltà Cattolica", 1871, p. 486, en un comentario sin firma a un discurso de Pío IX).

<sup>14</sup> Incluso aquellos autores que se han preocupado expresamente de traer a colación cuantos hechos históricos puedan favorecer las tesis directistas o indirectistas más extremas, no consiguieron aducir casos que no admitan diversas interpretaciones (vid. J. MILITA: *De Ecclesiae potestate indirecta*, Romae, 1891, pp. 32 y s.).

<sup>15</sup> G. SARACENI: *La potestà della Chiesa*, cit., pp. 45-47.

<sup>16</sup> "Quinque enim Concilia oecumenica iure divino Ecclesiae potestatem indirectam in temporalia competere disertissime docuerunt" (J. MILITA: *De Ecclesiae potestate*, cit., pp. 29-30). Uno de los concilios a que el autor se refiere es el tridentino, en su ses. XXV, de reform., cap. 19, que castiga con privación de bienes a los duelistas y a sus testigos y padrinos. Milita observa que en tal disposición "Concilium autem nullam exceptionem facit in favorem principum, sed generale tulit decretum. Ex mente igitur Concilii Tridentini Ecclesiae potestas competit indirecta in temporalia"; es fácil comprender con estos datos el valor que puede concederse a la afirmación de que el Concilio enseñó "disertissime" la tesis del poder indirecto. Vid. G. SARACENI: *La potestà della Chiesa*, cit., pp. 78-80; F. GILLMANN: *Von wem stammem die Ausdrücke "potestas directa" un "potestas indirecta papae in temporalibus"?*, en "Archiv für katholisches Kirchenrecht", 1918, pp. 407-409.

<sup>17</sup> L. DE HAMMERSTEIN: *Chiesa e Stato considerati giuridicamente*, en "Biblioteca di Scienze politiche", Torino, 1892, VIII, p. 953. Recientemente esta misma opinión la ha expresado P. A. D'AVACK: *Corso di Diritto Canonico, I. Introduzione sistematica al Diritto della Chiesa*, Milano, 1956, p. 261.

<sup>18</sup> "Directivum vero systema plures, inter Gallicanos paesertim, acriter defenderunt. Iuxta ipsos Ecclesiae potestas in temporalia hoc tantum secumfert, Romano Pontifici

menos culpables del ambiente de recelo creado en torno a la misma<sup>19</sup>. Un análisis del verdadero contenido de la tesis, en relación con las otras dos, que permitiese el contraste mutuo, y su valoración teológica y jurídica, dejaba notar su falta en la bibliografía<sup>20</sup>.

4. A remediar este vacío de la ciencia iuspublicista vinieron, a partir más o menos de 1920, una serie de importantes autores. A la labor realizada, entre otros, por Rivière, Arquillière, Lubac, Leclerq, Voosen, Congar, Saraceni, se debió un cambio total del panorama científico<sup>21</sup> en una materia que pasó, de un estado notorio de retraso en su desarrollo, a quedar definitivamente analizada al menos en sus aspectos más capitales, y resueltas la mayoría de sus incógnitas. Como resultado de tales estudios, que profundizaron en las fuentes y comprobaron hasta qué punto eran exactas las afirmaciones que venían haciéndose sobre personas, hechos y doctrinas, creo que puede afirmarse que el magisterio pontificio no ha hecho suya, proponiéndola a la aceptación de los fieles, ninguna de las teorías utilizadas para explicar la *potestas in temporalibus*, y concretamente ni la del poder directo ni la del poder indi-

---

utpote legis tum naturalis tum revelatae authentico interpreti, et moralitatis iudici supremo, ius esse principum officia erga subditos aliosque status inculcandi; populos obedientiam erga principes docendi; nec non hos omnes spiritualibus poenis, ex. gr. excommunicatione, interdicto coercendi, nisi Romani Pontificis authenticae declarationi ac directioni se sponte submittant" (I. MILITA: *De Ecclesiae potestate*, cit., pp. 15-16). Vid. J. LECLERQ: *L'Église et la souveraineté de l'Etat*, París, 1946, pp. 91 y s.; E. K. WINTER: *Kirche und Staat. Kritische Bemerkungen zu Jacques Maritains Lehre von der Potestas indirecta*, en "Zeitschrift für öffentlichts Recht", 1930, pp. 44-65; Y. CONGAR: *L'Église et l'Etat*, cit., col. 1436.

<sup>19</sup> Vid. su *Pouvoir du Pape au moyen âge*, París, 1845, y H. DE LUBAC: *Le pouvoir*, cit., p. 337; CH. JOURNET marca el acento en lo comprometido de la tesis del poder directivo, "pour s'en tenir à la "subordination impropre" du temporel" en la línea marcada por Juan de París, Gerson, Fenelon y Bossuet (*La juridiction de l'Église*, cit., pp. 20 y 126); es sabido cómo en el Concilio Vaticano I se presentó un esquema *De Ecclesia* en el que se intentaba fijar la doctrina al respecto con base en los esquemas de la Iglesia sociedad jurídica perfecta propios de los iuspublicistas eclesiásticos. Vid. *L'Ecclesiologia au XIX siècle*, publ. por Edit. du Cerf, 1960; E. STIRNIMANN: *La Chiesa nella problematica presente*, en "Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica", Milano, 1957, v. 2, I, pp. 143-171 (con excelente información bibliográfica); R. AUBERT: *L'ecclesiologia nel Concilio Vaticano*, en "Il Concilio e i Concilii", Ed. Paoline, 1961.

<sup>20</sup> Algunos autores, sin embargo, han defendido recientemente el poder indirecto con un estudio serio de la cuestión: Maritain y Journet son los principales. GONGAR (*Église et État*, cit., col. 1435) cree que estos dos autores parten de principios teológicos y filosóficos sólidos, "auxquels nous donnerons satisfaction nous-mêmes, dans une autre perspective"; pero también que de tales principios obtienen conclusiones muy discutibles. Sobre Maritain vid. asimismo E. K. WINTER: *Kirche und Staat*, cit., y sobre Journet la recensión de Rivière, cit.

<sup>21</sup> Vid. entre otras obras y autores, y además de los títulos ya citados, J. RIVIÈRE: *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain et París, 1926; E. VOOSSEN: *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, Gembloux, 1927; H.-X. ARQUILLIÈRE: *S. Grégoire VII*, París, 1934; J. LECLERQ: *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, París, 1942; H. RAHNER: *Abendländische Kirchenfreiheit*, Einsiedeln-Köln, 1943.

recto<sup>22</sup>. Esto es rigurosamente exacto por lo que hace a las denominaciones de tales teorías, sometidas a las discusiones de los autores y que engloban cada una de ellas puntos de vista en cierto modo diversos, como veremos.

La tesis del poder directo<sup>23</sup> fué efectivamente mantenida por algunos autores, especialmente en la Edad Media<sup>24</sup>, pero ni fueron tantos como se ha podido creer ni ningún Papa la expuso nunca como oficial<sup>25</sup>. La del poder indirecto<sup>26</sup> aparece en el magisterio sobre todo de Pío IX y León XIII en términos tan generales que igualmente pueden servir para apoyar otra opinión distinta, puesto que son fórmulas que contienen la proclamación de la potestad entregada por Cristo a la Iglesia, expuesta en términos tales que resulta susceptible de ser explicada y aplicada de diferentes modos (diferentes en lo accidental), y no sólo en el sentido propuesto por una u otra de las corrientes que defienden el poder indirecto<sup>27</sup>. Respecto al poder directivo, lejos de ser tan sólo una opinión teñida de galicanismo, admite también formulaciones tan conformes como la tesis del poder indirecto, si no más que ella,

<sup>22</sup> "Les remarquables textes de Leon XIII, de Pie X, d'autres papes encore, qu'on cite parfois comme canonisant la théorie du pouvoir indirect, n'ont ni cette précision ni cette portée, surtout quand on les situe dans l'ensemble des actes pontificaux (actions, et pas seulement textes) et du développement historique" (Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1.436). Cfr. H. DE LUBAC: *Le pouvoir*, cit., p. 331; J. LECLERQ: *L'Église*, cit., p. 97; especialmente G. SARACENI: *La potestà della Chiesa*, cit., *passim*.

<sup>23</sup> La tesis mantiene que el poder espiritual contiene el temporal, cuya fuerza deriva de aquél. "Ita Romanus Pontifex esset princeps spiritualis et temporalis, spiritualem quidem potestatem per se exercens, temporalem per principes, qui velut Pontificis vicarii haberentur, a Pontifice suam potestatem mutuarent, ab eoque deponi possent, si forte huius potestatis exercitio abuterentur. Pontifex itaque nobis sese exhiberet tanquam supremum rerum temporalium et spiritualium caput, cui vi characteris, quem habet vicarii Christi, omnia regna mundi directe subiecta essent" (J. MILITA: *De Ecclesiae potestate*, cit., p. 14). Un resumen de los principales argumentos en favor de esta opinión en Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1.433; H.-X. ARQUILLIERE: *Sur la formation de la "théocratie" pontificale*, en "Mélanges F. Lot", París, 1925; J. RUPP: *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale, des origines à Innocent III*, París, 1939; M. MACCARRONE: *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, Roma, 1940; H. KANTOROWICZ: *The problem of mediaeval World Unity*, en "Annual Report of the Americans historical Association for 1942", Washington, 1944; A. BAUDRILLART: *Des idées qu'on se faisait au XIV e siècle sur le droit d'intervention du Souverain pontife en matière politique*, en "Revue d'histoire littéraire et religieuse", 1898, pp. 193-223 y 309-337; A. J. CARLYLE: *Théorie de l'autorité pontificale en matière temporelle*, en "Revue historique de Droit français et étranger", 1926, pp. 591-612, y *A History of mediaeval political Theory in the West*, London, en 6 vols.

<sup>24</sup> A. J. CARLYLE y Y. CONGAR, en los lug. cit. en la nota anterior, incluyen los principales de estos autores (S. Gregorio VII, Bonifacio VIII, Alvaro Pelayo, el Cardenal Hostiense, Durando, Tancredo, etc.), indicando la serie de reservas que conviene a hacer acerca de las doctrinas de los mismos.

<sup>25</sup> Así lo reconoce, p. e., J. MILITA (*De Ecclesiae potestate*, cit., p. 15), nada sospechoso de parcialidad contra la teoría; G. SARACENI: *La potestà della Chiesa*, cit., página 99, b), insiste en lo mismo.

<sup>26</sup> Vid. el magnífico resumen que de las diversas corrientes que en la historia aparecen bajo el nombre de teoría del poder indirecto ofrece Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1433-1435; igualmente G. GLEZ, v. *Pouvoir du Pape dans l'ordre temporel*, en "Dictionnaire de Theologie Catholique", XII, col. 2670-2772.

<sup>27</sup> Cfr. J.-Y. CALVEZ: *Problèmes actuels des rapports de l'Église et de l'État*, en "Revue de l'action populaire", 1963, pp. 567-580; y arriba, nota 22.



con las enseñanzas de los Pontífices y con las exigencias de la Teología y del Derecho de la Iglesia<sup>28</sup>.

5. Las críticas formuladas a la tesis de la potestad directa las considero ciertamente decisivas. No puede ser más superficial la idea de que la Iglesia católica haya pretendido someter completamente el orden temporal al espiritual, o declarar que la única autoridad originaria sobre la tierra es la del Romano Pontífice<sup>29</sup>, a quien Cristo habría confiado la *omnis potestas* con validez *et in coelo et in terra*<sup>30</sup>, no teniendo el poder de los gobernantes de las naciones otra base que la delegación del Papa<sup>31</sup>. Por el contrario, el Cris-

<sup>28</sup> Según esta tesis, todo el poder de la Iglesia es espiritual, y su espada es la palabra de Dios, según la vieja tradición de la patrística que recogió Juan de París (J. LECLERQ: *Jean de Paris*, cit., p. 50): "c'est nettement dans ce sens que s'oriente l'action de l'Église depuis le XVII<sup>e</sup> s." (CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1436), y en el mismo sentido se orienta la bibliografía reciente. Vid., además de las obras ya citadas al respecto, Y. DE MONTCHEUIL: *Église et État*, en "L'Église et le monde actuel", París, 1945; H.-M. FERET: *Les réalisations communautaires historiques du christianisme et nos devoirs présents*, en "Au service de tous", 1947; J. DERMINE: *Le laïc chrétien dans la Cité*, en "La Revue Nouvelle", 1947; Y. CONGAR: *Royaume, Église et Monde*, en "Recherches et Débats", juill. 1951; etc.

<sup>29</sup> Este problema debe naturalmente distinguirse del de la Soberanía temporal del Romano Pontífice sobre los Estados Pontificios o la Ciudad del Vaticano, que no guarda ninguna relación con la *potestas in temporalibus*, como advierte J. MARITAIN: *Primauté du spirituel*, cit., p. 69.

<sup>30</sup> Jesucristo es Señor absoluto de todo lo creado; su reino tiene como característica el dominar todas las cosas, tanto las del cielo como las de la tierra, la naturaleza y la sobrenaturaleza. Llegará un día en que establecerá Su reino mediante la subordinación perfecta de todas las cosas al Espíritu (Y. CONGAR: *Royaume, Église et Monde*, cit.). "Jésus-Christ n'a pas communiqué *cette puissance-là* à Pierre et à ses successeurs, non plus qu'à l'Église. Durant le temps qui sépare sa victoire -sa "pâque": mort-résurrection-ascension— de son retour en puissance et en gloire, il a établi la dualité d'une Église et d'un Monde et il a divisé la communication de sa puissance royale entre le pouvoir spirituel de l'Église, d'une part, le pouvoir temporel des rois, d'autre part. Ainsi s'écrule, au nom de la loi même de l'oeuvre de Dieu, de cet entre-deux qui est précisément le temps de l'Église, l'argumentation employée par Grégoire VII, Innocent IV et maint canoniste curialiste, selon laquelle, le Christ ayant tout pouvoir et le pape étant son vicaire, le pape aurait aussi tout pouvoir. Non. L'Église n'a reçu que des pouvoirs spirituels: cela suffit à faire d'elle l'arche du salut et la cellule germinative du Royaume de Dieu. Mais, même cet Esprit, elle ne l'a reçu qu'en "arrhes", en mystère; en sorte que, tout en ayant comme son principe propre le principe même du renouvellement et de la sujétion de tous choses, elle ne peut encore assujettir toutes choses à l'Esprit, ni réaliser une parfaite subordination du corps à l'âme, du naturel au surnaturel, du charnel au spirituel" (Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1438-1439).

<sup>31</sup> El cristianismo hasta Constantino no conoció para con el Estado otra actitud que una de indiferencia y obediencia, con reserva del derecho soberano de Dios. El mundo en que el cristianismo debía desenvolverse no conocía otra cosa que una estrecha unión entre lo religioso y lo político. Declarando que se dé al César lo que es del César, y que la relación con Dios es una realidad espiritual, mientras que las prácticas materiales no son en sí mismas algo religioso, Cristo había fundado la distinción de los dos órdenes y operado una de las más grandes revoluciones de la historia (Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1431). Habiendo realizado Cristo la separación de los órdenes con la instauración de la Iglesia, "la question des relations de l'Église et de l'État... n'est pas une question de droit naturel, parce que l'Église n'est pas une institution de droit naturel, mais de droit positif divin" (J. LECLERQ: *Leçons de Droit Naturel. II. L'État ou la Politique*, Namur, 1934, pp. 117-118). Vid. además G. RENARD: *L'Église et la souveraineté*, en "Vie intellectuelle", 1932, pp. 8-30; O. CULLMANN: *Le*

tianismo vino a separar, por vez primera en la historia, dos órdenes que hasta entonces estuvieron del todo confundidos<sup>32</sup>. Este es el sentido de toda la doctrina de la Iglesia desde los mismos tiempos apostólicos<sup>33</sup>. Las intervenciones directas de los Papas realizadas en el medievo no constituyen aplicaciones de un Derecho ni divino ni eclesiástico histórico, sino del Derecho de gentes de la época<sup>34</sup>, como resultado del deseo o la aceptación de los pueblos, por el que correspondió al Pontífice un papel de mediador y de suprema instancia en el orden jurídico<sup>35</sup>. Nada tiene de particular que los autores contemporáneos a estos hechos no acertasen a distinguir los dispares elementos que latían en aquella realidad, y construyesen la doctrina del poder directo para fundamentar lo que era debido a otras causas<sup>36</sup>, sufriendo con ello un

---

*christianisme primitif et la civilisation*, en "Verbum caro", 1951, pp. 57-68; O. GIACCHI: *Libertà della Chiesa e autorità dello Stato*, Milano, 1963, el estudio que ocupa las páginas 1-30, *Sovranità della Chiesa nel proprio ordine e limiti della giurisdizione statale*.

<sup>32</sup> La distinción entre la Iglesia y el Estado es una absoluta necesidad, si se quiere que sean respetados los valores espirituales: el cristianismo ha descubierto esta verdad y rendido con ello a la humanidad un servicio fuera de toda medida (J. LECLERCQ: *Leçons de Droit Naturel*, cit., p. 121; Y. DE LA BRIERE: *Pouvoir*, cit., col. 106).

<sup>33</sup> "Rien n'importe davantage à la liberté des âmes et au bien du genre humain que la distinction de ces deux pouvoirs; pour parler le langage moderne, rien n'a une valeur culturelle aussi grande. Chacun sait que cette distinction est l'oeuvre des siècles chrétiens, et leur honneur" (J. MARIATAIN: *Primauté du spirituel*, cit., p. 11). Vid., en el mismo sentido, S. LENER: *Libertà e socialità nello Stato contemporaneo*, en "La Civiltà cattolica", 1964, II, n. 7, pp. 6-18; H. MAIER: *Staat und Kirche in Deutschland*, en "ort und Wahrheit", 1964, pp. 53-54, pone de relieve que en los países europeos de confesión protestante se ha perdido aquella separación entre la Iglesia y el Estado propia del catolicismo; J.-Y. CALVEZ: *Problèmes actuels*, cit., señala que, a su modo de ver, la originalidad del cristianismo no consiste sólo en la distinción de los deberes hacia Dios y hacia el Estado, sino en haber establecido que la obediencia al César puede alcanzar un valor religioso, a la vez que afirma la realidad de un destino religioso del hombre, que no puede verse satisfecho por el César.

<sup>34</sup> Cfr. Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1435-1436.

<sup>35</sup> La Iglesia, ya después de Constantino, no pretendió deponer a los emperadores romanos transgresores de la ley divina, ni al apóstata Juliano, ni al hereje Valente, ni al Teodosio sanguinario sometido por S. Ambrosio a pública penitencia; tuvo en cambio, durante la Edad Media, de inspiración y costumbres "bárbaras", que enfrentarse con las violaciones de la ley divina y humana realizadas por unos señores feudales frente a los cuáles el poder espiritual permanecía como la única garantía de justicia y de orden. Vid. al respecto G. GLEZ: *Pouvoir*, cit., col. 2768-2769, en el sentido de explicar la posibilidad histórica de un poder temporal del Papa no originario, sino pedido por los pueblos o aceptado en circunstancias de especial necesidad.

<sup>36</sup> La situación de las relaciones Iglesia-Estado cambian profundamente después del fraccionamiento del mundo romano, y más todavía desde la reconstitución del Imperio occidental desde Carlomagno. Oriente y Occidente reaccionaron entonces, con datos análogos, de forma diferente (H. BERKHOF: *Der Kerk en de Krizer*, Amsterdam, 1946). Dos grandes notas marcan, según CONGAR (*Église et État*, cit., col. 1431-1432), este período: a) el deseo, por parte de los principales hombres representativos de la Iglesia de entonces (S. Ambrosio, S. León, S. Gelasio), de salvaguardar la libertad de la Iglesia. Ellos formularon de modo perfecto la distinción de los poderes, siendo la fórmula más acabada la de S. Gelasio I, que pasó al Derecho después de sufrir un significativo retoque. "Duo sunt, imperator auguste —escribía el Pontífice—, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas... Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis expectas, inque sumendis coelestibus sacramentis eisque ut competit disponendis, subdi

error de perspectiva que ha desorientado con posterioridad a bastantes de los que se acercaron a estudiar aquel fenómeno <sup>37</sup>.

La teoría del poder indirecto, por su parte, no es totalmente reducible a la exposición belarminiana. Bajo esta etiqueta se presentan opiniones bastante diferentes entre sí <sup>38</sup>, y sus precedentes datan también del medievo: para muchos fué ya expuesta por Gelasio I en su célebre carta al emperador de Oriente. Juan de París quizá sea, entre los autores, quien primeramente empuñó su defensa, y no es el menos mérito del grupo de investigadores que renovaron toda esta materia el haber demostrado que tal tesis se encontraba suyacente en muchos textos medievales, que habían sido comúnmente interpretados como argumentos favorables a la doctrina de la potestad directa. Las intervenciones de Graciano, Esteban de Tournai, Vincentius Hispanus, responden todavía a la línea que entonces se podía llamar tradicional, la gelasiana <sup>39</sup>; y se ha hecho notar que la primera vez que el famoso argumento de las dos espadas entra en juego es para poner ambas en manos del emperador y no del Papa <sup>40</sup>. Si más tarde, en una época relativamente tardía, parece crecer el número de los defensores de la potestad directa, se ha podido afirmar que más bien favorecen a la indirecta otros textos, entre los cuales

---

te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse..." (*Epistola ad Anastasium Augustum*; J.-B. LO GRASSO: *Ecclesia et Status*, Roma, 1939, n. 96-97); b) la idea de que existe un orden único del Universo y un único movimiento hacia un único fin, ya que Dios es uno y ha hecho todas las cosas para Su gloria; este único orden tiene dos reguladores, este único movimiento dos motores, un poco como el Universo terrestre posee dos astros, el sol y la luna. En esta ideología rigurosa y simple, para fundar la cual no resultaba muy difícil encontrar apoyo bíblico y argumentos de razón, se encuentra la base de la potencia ideal unitaria que anima al medievo y explica tantos de sus fenómenos, comenzando por la idea de una única *respublica christiana*, llamada todavía simplemente *Ecclesia*, a veces *Corpus Christi*, más raramente *Corpus christianorum* o *Christianitas*. Tal ideología unitaria se descubre en el cambio introducido en el citado texto gelasiano, en el que muchos autores sustituyen la referencia a dos poderes en el mundo por dos poderes en una única *Ecclesia*.

<sup>37</sup> Cfr. A. BRUNIALTI: *Lo Stato e la Chiesa in Italia*, en "Biblioteca di Scienze politiche", VIII, Torino, 1892, págs. VII-CCCXXX, especialmente XII-XIII.

<sup>38</sup> Y. CONGAR (*Eglise et État*, cit., col. 1437) llama ambigua a esta teoría por haber sido utilizada la denominación para calificar a opiniones que difieren entre sí, como, por ejemplo, la de Torquemada (existe un poder sobre lo temporal en razón de los intereses espirituales), o la de Maritain (el poder es sobre lo espiritual "engagéé dans le temporel"); las tesis de Belarmino y Juan de París son ambas llamadas indirectistas por Leclerq que, sin embargo, rechaza la primera y acepta la segunda (*L'Eglise*, cit., páginas 100 y s.).

<sup>39</sup> Vid. J. LECLERQ: *L'argument des deux glaives dans les controverses politiques au Moyen Age*, en "Recherches de science religieuse", 1931, pp. 299-339.

<sup>40</sup> La primera interpretación del texto evangélico por los Santos Padres había visto en la espada la palabra de Dios tal como, siglos más tarde, había de entenderlo Juan de París. Así se ve aún en la consulta de Carlomagno a Alcuino sobre la exégesis de Lc. 22, 36-38 y de Jn. 18, 11 (*Monumenta Germaniae Historica, epist.*, IV, p. 205). La respuesta de Alcuino (MGH, cit., p. 207) no interpreta todavía las dos espadas como dos poderes; pero años más tarde, ya en el 799, el propio Alcuino dirá al Emperador que Dios le ha puesto en las manos las dos espadas para proteger no sólo al reino sino también a la Iglesia (J. LECLERQ: *L'argument des deux glaives*, cit., páginas 299-305).

aigunos de Inocencio III<sup>41</sup>, Inocencio IV<sup>42</sup> o Juan de Torquemada<sup>43</sup>, cada uno de ellos, como se ve, de época distinta y todos ellos anteriores a la Reforma y a Belarmino.

Como consecuencia del fuerte contraste a que el pensamiento teológico católico queda sometido a raíz de la aparición del protestantismo, hubo Belarmino de buscar nuevas explicaciones de las antiguas doctrinas, y que ese fue el sentido de su construcción en torno a la potestas *indirecta* lo demuestran dos hechos aparentemente contradictorios: de un lado, el peligro que corrió el autor de ver su obra en el Índice, por estimar Sixto V que en ella se abandonaba la tesis tradicional por otra nueva contraria<sup>44</sup>; y por otro, el que pueda actualmente considerarse comprobado que la tesis belarminiana del poder indirecto no se distingue de la del poder directo sino en detalles que dejan inmutado lo esencial<sup>45</sup>.

El rápido éxito de aquella teoría desde finales del siglo XVI nos permite hacer todavía otra observación: en el fondo, la mayor parte de los cultivadores del D. P. E. (tomando esta ciencia en aquella de sus direcciones que se podría llamar romana y de la que se considera precisamente iniciador a Belarmino) han sido partidarios de la potestad directa, no en el sentido de que nadie sino el Papa posea una potestad originaria y los príncipes gobiernen por delegación suya, pero sí defendiendo la absoluta sumisión del orden temporal al espiritual, hasta sacar las clásicas conclusiones de la deposición de los reyes, abrogación de las leyes civiles, sustitución de éstas por otras, etc.<sup>46</sup>. La ope-

<sup>41</sup> Vid. J.-B. LO GRASSO: *Ecclesia et Status*, cit., n. 356-366.

<sup>42</sup> A. J. CARLYLE: *Le développement de la théorie de l'autorité pontificale en matière temporelle chez les canonistes de la seconde moitié du XIIIe siècle*, en "Revue historique de Droit Français et Etranger", 1926, pp. 592-593, señala cómo los textos en favor de la potestad directa debidos a Inocencio IV aparecen en el *Apparatus ad quinque libros Decretalium*, pero que el propio autor se cuida de no repetirlos cuando habla no como Sinibaldo Fieschi sino como pontífice.

<sup>43</sup> Vid. P. THEEUWS: *Jean de Turrecremata. Les relations entre l'Eglise et le pouvoir civil d'après un théologien du XVe siècle*, en "L'organisation corporative, du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime", Louvain, 1943, pp. 135-178.

<sup>44</sup> De hecho, como es sabido, Sixto V ordenó la inclusión de Belarmino en el índice de libros prohibidos, y solamente la muerte del Papa impidió que la nueva edición ya preparada y que contenía las "Controversias" llegara a publicarse.

<sup>45</sup> "Ciò che nel medioevo si chiamava teoria delle due spade... s'identifica nella sua essenza con ciò che si chiama, dopo Bellarmino e Suárez, la dottrina del potere indiretto" (J. PILATI, Bonifacio VIII, cit.). En el mismo sentido escriben Pilati en *Potere diretto*, cit., p. 362; M. MOULART: *L'Eglise et l'Etat*, Louvain, 1895, pp. 199 y siguiente; H. DE LUBAC: *Le pouvoir*, cit., p. 335-336, cree que el poder indirecto fue una tesis de transición, tratando de buscar un imposible término medio entre la "tutelle politique" ejercida sobre los gobernantes y la "direction morale" ejercida sobre las conciencias.

<sup>46</sup> J. MARITAIN: *Primauté du spirituel*, cit., indica (pp. 30-32) que en la hipótesis de que los pueblos y los gobiernos no se apartasen de la ley divina, lo normal sería que el poder indirecto se tradujese de modo natural en la docilidad espontánea a la ley evangélica y a la enseñanza de la Iglesia. No dándose en tantas ocasiones esa situación de hecho, las medidas de obligar, por excepcionales que deban ser, resultan necesarias en muchos casos, y entonces el poder indirecto habrá de ir tan lejos como lo exija el primado de lo espiritual; la Iglesia no se halla desarmada, sino que su poder es efectivo y eficiente, de tal modo que puede casar y anular las leyes promulgadas por

sición de los Estados a esta tesis, de una parte, y de otra la imposibilidad de fundarla en una efectiva y directa atribución al Romano Pontífice de todos los poderes de cualquier orden tal como los tuviera Cristo, llevó a muchos autores a sustituir el término «directo» por «indirecto»<sup>47</sup>, haciendo con la voz «indirecto» referencia, no al modo de ejercicio del poder de la Iglesia en lo temporal, modo que resulta siempre directo<sup>48</sup>, sino a sus casos de aplicación (limitados a las necesidades del gobierno espiritual, o a las materias temporales que afectan a lo espiritual<sup>49</sup>, o a los casos en que juega la *ratio peccati*<sup>50</sup>, etcétera); nota esencial de este poder es que es siempre jurisdiccional<sup>51</sup>. Pue-

---

un Estado y, si el peligro que corren las almas es muy grande, también deponer a los príncipes, y desligar a los súbditos del juramento de fidelidad: "pour s'entonner de ces choses, il faut avoir perdu le sens du réel, ne vivre que dans les apparences et dans les mots. L'Église ne cesserait d'affirmer son droit que si elle cessait d'avoir conscience du bien divin qu'elle a mission de dispenser aux hommes. Rendons grâces à saint Grégoire VII, à Innocent III, à Grégoire IX, à Boniface VIII, d'avoir donné à ce monde malheureux le plus fort témoignage des droits et de la puissance de l'Esprit! Canossa demeurera toujours la consolation des coeurs libres". Vid. también P. PETITALOT: *Le Syllabus base de l'union catholique*, París, 1877; A. OTTAVIANI: *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici, II, Romae*, 1948.

<sup>47</sup> Cuyo carácter "anormal" ha sido señalado por Y. DE LA BRIERE: *Pouvoir*, cit., página 106: el término de poder indirecto señala el carácter, en cierto modo anormal, de este género de autoridad en un dominio que no reivindica la Iglesia como el suyo propio. M. LIBERATORE: *Le droit public de l'Église*, París, 1888, p. 319, prefiere hablar de "incidental" en lugar de "indirecto".

<sup>48</sup> "Pour Bellarmin, le Pape n'acquiert sans doute qu'indirectement la compétence sur les rois", en aquellos casos en que está en juego el bien espiritual; ahora bien, una vez adquirida esta competencia, el Papa actúa sobre lo temporal directamente (V. MARTÍN: *Le gallicanisme politique et le clergé de France*, París, 1929, p. 31). "Le terme de pouvoir indirect pourrait prêter à malentendu. Il pourrait faire croire que le droit en question n'atteint le temporel que par une répercussion des mesures prises à l'égard du spirituel. Non, ce droit porte bien sur le temporel lui-même, mais en raison du spirituel" (J. MARITAIN: *Primauté du spirituel*, cit., p. 23). En otros casos, la identificación entre los sistemas proviene de autores no católicos, que estiman que las diferencias entre las diversas teorías católicas que han explicado la *potestas Ecclesiae in temporalibus* conducen todas a las mismas consecuencias prácticas (P. HINSCHIUS: *Staat und Kirche*, Freiburg Br., 1883, pp. 213-216 y 219-220), o de autores que han enfocado el problema desde una posición excesivamente particularista (F. SCHAFF: *Chiesa e Stato negli Stati Uniti, ovvero l'idea americana della libertà religiosa ed i suoi effetti pratici*, en "Biblioteca di Scienze politiche", VIII, pp. 387-514).

<sup>49</sup> Las materias temporales son extrañas a la competencia normal y al poder directo de la Iglesia. Sin embargo, la potestad eclesiástica se puede ver legítima y necesariamente conducida, por el ejercicio mismo de su función espiritual, a intervenir en ciertos asuntos que, en virtud de su naturaleza propia, pertenecen al campo temporal y político. El título y el motivo de una tal intervención no sería evidentemente el carácter temporal y político del litigio, sino el hecho de que él mismo estaría complicado con un grave interés religioso, un problema espiritual y moral. El litigio político pertenecería así a la competencia de la Iglesia, no directamente, por su objeto temporal, sino indirectamente, por su conexión (accidental pero real) con el dominio religioso y espiritual (Y. DE LA BRIERE: *Pouvoir*, cit., col. 109). Vid. H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., p. 333, y las citas que allí ofrece; J. MARITAIN: *Primauté du spirituel*, cit., pp. 23-24; L. BILLOT: *De habitudine Ecclesiae ad civilem societatem*, Prati, 1910; R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Les exigences divines de la fin dernière en matière politique*, en "Vie spirituelle", 1927.

<sup>50</sup> H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., p. 329.

<sup>51</sup> "Nous ne parlons plus... d'un pouvoir pontifical se traduisant, au regard du Droit des Gens, par un titre juridique de Souveraineté temporelle; mais d'un pouvoir

de, pues, concluirse que entre la teoría del poder directo y la del indirecto existen diferencias en cuanto a su respectiva extensión cuantitativa, a más o menos casos; pero en los supuestos de aplicación de la potestad de la Iglesia las consecuencias vienen a ser las mismas, tanto si la autoridad eclesiástica se apoyara en la primera como en la segunda <sup>52</sup>.

6. De hecho, muchos de los argumentos utilizados para negar la validez de la doctrina del poder directo son igualmente adecuados si se emplean contra la potestad indirecta <sup>53</sup>, y puesto que aquella no es defendida hoy de modo expreso por nadie —los iuspublicistas que sostienen la del poder indirecto no son conscientes de la identidad en lo fundamental entre ambas—, resulta oportuno detenerse un poco en presentar las principales razones que la doctrina ha aducido y que hacen inaceptable la tesis de la *potestas indirecta* tal como los manuales de Derecho Público Eclesiástico la formulan.

a) La disyuntiva entre jurisdicción y poder de simple dirección, que la teoría del poder indirecto establece para decir que sin la primera la Iglesia se ve reducida a sólo poseer el segundo, no es perfecta: entre el consejo moral y el ejercicio temporal de una jurisdicción «il y a le commandement, l'ordre proprement dit, qui, pour ne s'adresser qu'à la conscience du fidèle, et, par conséquent, ne produire son effet que par l'intermédiaire, avec le consentement de cette conscience (sans préjudice, évidemment, de sanctions canoniques, pour certains cas de désobéissance), n'en est pas moins rigoureux» <sup>54</sup>

b) La base evangélica de que precisaría la teoría de la *potestas indirecta* dista mucho de haber sido hallada y aceptada <sup>55</sup>. El texto de las dos espadas fué abandonado hace tiempo <sup>56</sup>; se hizo luego llamada al *quodcumque ligaveris*,

---

pontifical se rattachant à la juridiction religieuse et spirituelle, apte à créer chez les fidèles un devoir d'obéissance hiérarchique" (Y. DE LA BRIERE: *Pouvoir pontifical*, cit., col. 105). La Iglesia puede "vi suae spiritualis potestatis in eos qui per baptismum Ecclesiam sunt ingressi, supremam in temporalia principum exercere iurisdictionem. quoties id pro bono Ecclesiae necessarium duxerit" (J. MILITA: *De Ecclesiae potestate*, cit., p. 18).

<sup>52</sup> Estas conclusiones se extraen del pensamiento de los autores que la han defendido: sería un error de perspectiva analizarlas como doctrina de la Iglesia, o doctrina católica. De ese error de perspectiva no se ve libre en algún caso, p. ej., P. A. D'AVACK: *Corso di Diritto Canonico*, cit., pp. 273-275.

<sup>53</sup> H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., p. 330; M. MOULART: *L'Église et l'État*, cit., pp. 199 y s.

<sup>54</sup> "C'est ainsi que Dieu commande: n'est-ce pas ainsi que doit commander son Église? Pourquoi l'autorité de l'Église en matière temporelle qui pour un vrai catholique, ne fait pas question— devrait-elle se traduire par une "jurisdiction sur le temporel"? (H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., p. 336-337).

<sup>55</sup> "Sur cette façon, ce n'est ni la métaphysique ni la logique seule, c'est la Révélation positive, interprétée dans la tradition de l'Église, qui nous renseigne; et nous attendons encore la preuve que celle-ci affirme une "jurisdiction de l'Église sur les matières régulièrement civiles lorsque, par interférence, elles deviennent spirituelles" (Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1437).

<sup>56</sup> Y su interpretación ha variado además con los tiempos, como ya sabemos. Vid. J. LECLERQ: *L'argument des deux glaives*, cit.

y más tarde al *pasce oves meas*, a la espada apocalíptica de dos filos<sup>57</sup>, e incluso a la conversión de San Pablo mediante un acto de fuerza de Cristo, que le derriba del caballo. En este punto hay que pedir, con Lubac, mayor respeto en la interpretación de los textos sagrados<sup>58</sup>.

c) En el recurso a la necesidad e intereses superiores del Reino de Dios<sup>59</sup> para justificar la intervención jurisdiccional del Papa en lo temporal cada vez que el bien de la religión lo exija, se da por demostrado lo que se pretende demostrar, olvidando que la necesidad no hace derecho, que el fin no justifica los medios<sup>60</sup>, y que, por tanto, la cuestión es precisamente saber si el Papa posee en efecto una potestad sobre lo temporal para atender con ella a los intereses espirituales<sup>61</sup>.

d) El profesor D'Avack ha afirmado que la teoría de la potestad indirecta constituye, con todos sus errores y defectos, el máximo que era posible alcanzar sobre la base de presupuestos tan inconciliables, y que representa acaso uno de los más geniales esfuerzos constructivos realizados nunca en el campo del Derecho para llegar a la solución de un problema que en sus mismas bases se presentaba como absolutamente insoluble<sup>62</sup>. La teoría del poder indirecto, añade Saraceni, resultando por un lado inexacta, no es tampoco clara, sino confusa e imprecisa, y no tanto porque sus defensores no hayan acertado a formularla bien, sino porque en realidad no se la puede formular con claridad por hallarse fundada en la errónea distinción de lo espiritual y lo temporal<sup>63</sup>. El P. Congar la ha tachado de ambigua, y el mismo Saraceni la califica de «emblemática fósil» que nada resuelve<sup>64</sup>.

e) De hecho, los expositores de la teoría habían caído hace tiempo en el casuismo<sup>65</sup>, intentando la disección anatómica de lo temporal a la búsqueda

<sup>57</sup> J. LECLERQ: *L'argument des deux glaives*, cit., p. 303. El texto es el del Apocalipsis I, 16, y desde fines del siglo VII se utilizó para simbolizar la doble jurisdicción espiritual y temporal) Migne, P. L., 96, p. 406, *Epist. III* de León II, sancionando las decisiones del Concilio de Constantinopla, 6.º Ecuménico, del año 680).

<sup>58</sup> La cita del caso de S. Pablo la hace J. MOREL: *Somme contre le catholicisme libéral*, cit., pp. 225 y 271; vid. H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., p. 339.

<sup>59</sup> J. MARITAIN: *Primaute du spirituel*, cit., *passim*. Vid., del mismo autor, *Religion et culture*, París, 1930; J. MILITA: *De Ecclesiae potestate*, cit., p. 17.

<sup>60</sup> H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., p. 340.

<sup>61</sup> "Si l'on voulait dire simplement que le pape doit pouvoir, à l'occasion, commander même en une matière touchant au temporel, comme il a été expliqué... la chose se pourrait soutenir. Encore l'expression: "le bien de la religion" aurait-elle besoin d'être précisée, car l'Église n'engage pas toute son autorité dans une matière purement temporelle pour la seule raison qu'on en peut prévoir un retentissement spirituel même grave" (H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., p. 340).

<sup>62</sup> *Corso di diritto canonico*, cit., p. 254.

<sup>63</sup> *La potestà della Chiesa*, cit., pp. 76-77.

<sup>64</sup> *La potestà della Chiesa*, cit., pp. 45-46.

<sup>65</sup> Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1440. A ello estaban abocados por el propio planteamiento que hacen del tema: si la potestad de la Iglesia ha de depender de los casos en que lo temporal afecta a lo espiritual, es lógico que se pretenda determinar muchos de esos casos, como que han de servir de orientación práctica —de casuística— para la aplicación de las facultades que se afirma que poseen las autoridades eclesiásticas.

de cada caso posible de unión o influencia de lo espiritual; búsqueda de sutilezas de la que sólo algunos grandes defensores de la teoría, como Journet o Maritain, procuraron quedar apartados<sup>66</sup>.

f) Se ha hecho también notar que de la afirmación de que la autoridad papal es de un orden superior, espiritual, pero que sin embargo no siendo temporal puede ejercerse temporalmente en ciertos casos extraordinarios, se sigue la consecuencia de que se trata de un poder que, en casos de excepción cambia de naturaleza<sup>67</sup>.

7. A estos argumentos deben añadirse todavía algunas consideraciones, que se refieren a un aspecto de la tesis de la potestad indirecta —indicado en estas páginas ya, pero que precisa de mayor atención—, aspecto que considero especialmente débil, y en el que radica el error de fondo de la teoría.

Me refiero al artificioso intento en que la tesis del poder indirecto está en último término montado, de separar netamente lo temporal y lo espiritual<sup>68</sup>. Este intento ha producido un resultado contrario al que se buscaba: se pretendía impedir que la vida temporal de los hombres quedase disociada de la espiritual, dado que el fin último sobrenatural trasciende e informa al fin último natural; y para conseguir esto se intentaba distinguir de manera radical el orden espiritual y el temporal, atribuyendo la competencia sobre éste al Estado, y a la Iglesia la competencia sobre el orden espiritual y sobre algunas materias temporales que afectan a las espirituales, o bien sobre todas las materias temporales en los casos en que afectan a las espirituales<sup>69</sup>.

Pero en este razonamiento se ha introducido inadvertidamente el equívoco de olvidar que la trascendencia del fin sobrenatural informa de modo pleno y en su totalidad la vida natural del hombre; que la Iglesia no es la especie sobrenatural del género sociedad, ni la vida sobrenatural la especie espiritual del género vida. Esta indebida separación de dos planos en la persona humana a que se ven precisados a recurrir los defensores de la *potestas indirecta* destruye de antemano sus propias conclusiones, al entrañar una distinción artificial entre lo espiritual y lo temporal para luego volver a reconducir un orden al otro y encontrar una zona en que se influyen recíprocamente; es decir, en que lo temporal entra en el terreno de lo espiritual, dando lugar a que la autoridad espiritual ejerza allí su jurisdicción sobre algo no espiritual<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> G. SARACENI: *La potestà della Chiesa*, cit., pp. 75 y 86-87, n. 82; H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., pp. 332-333.

<sup>67</sup> H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., p. 335; vid. J. PILATI: *Potere diretto*, cit., p. 355; Y. DE LA BRIERE: *Pouvoir pontifical*, cit., col. 109.

<sup>68</sup> J. THOMAS: *V. Etat*, en "Catholicisme". Encyclopédie dirigée par G. JACQUEMET, IV, París, 1956, col. 528.

<sup>69</sup> Durante largo tiempo ha existido un separatismo, un dualismo en el mundo cristiano: un ritmo cristiano para las cosas de la religión, un ritmo naturalista para las cosas de la vida profana. Hoy, para los cristianos que tengan oídos para oír, este dualismo ha concluido; arriba una edad en que será restaurada la unidad orgánica y vital de todo lo que ha sido inhumanamente disociado (J. MARITAIN: *Questions de conscience*, cit., pp. 168-169).

<sup>70</sup> J. MARITAIN: *Primauté du spirituel*, cit., pp. 18-19, 27; J. PILATI: *Potere diretto*,



Nada de esto último, sin embargo, puede ser así si se ha advertido previamente lo ilegítimo de la construcción que le sirve de base<sup>71</sup>. La terminología natural-sobrenatural (o su equivalente: temporal-espiritual), dado su matiz dialéctico, lleva consigo el germen de la confusión<sup>72</sup>, ya que es evidente que toda la construcción científica del iuspublicismo eclesiástico ha tomado sus instrumentos de otra ciencia, la del iuspublicismo estatal, que le es ajena y le ha prestado palabras cuyo significado precedente obligó en realidad a una difícil acomodación, cuyo fruto ha sido un concepto de Iglesia deformado<sup>73</sup>. Cuando se acusa en la actualidad a toda esta parcela de la ciencia eclesiástica de presentarnos una Iglesia demasiado jurídica, se incurre también por los enemigos del juridismo en el mismo error de perspectiva, pues no es la Iglesia la que resulta excesivamente juridificada; la Iglesia late en todas estas construcciones jurídicas en su verdadera esencia y en toda su pureza, sólo que envuelta en un ropaje técnico que le es ajeno porque ha sido tomado de otra ciencia que no estaba en condiciones de proporcionar lo que el Derecho Público Eclesiástico necesitaba.

La vuelta a las fuentes teológicas propugnada en el Concilio Vaticano II, y que venía siendo insistentemente reclamada por varios de los mejores eclesiólogos modernos, no es un expediente contra el Derecho de la Iglesia (en todo caso, querría serlo en quienes no han alcanzado a comprender el verdadero fondo del problema), sino un medio de purificar los estudios sobre la Iglesia en cuanto sociedad de su servidumbre con respecto a la ciencia jurídica de la época de la llamada «Escuela del Derecho Natural»<sup>74</sup>. Esa vuelta a las fuentes podrá devolvernos una faz social de la Iglesia más conforme a su naturaleza teológica.

Entonces se ha de ver cómo lo natural y lo sobrenatural no son órdenes separables en el sentido de que el uno esté sobre el otro<sup>75</sup>; el hombre existe, y no lo temporal o lo espiritual aisladamente, sino como dimensiones de la única vida de la persona humana, tan íntimamente entrelazadas que no existe ninguna acción de ésta que pueda decirse que está trascendida por una dimen-

---

cit., p. 353; H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, pp. 331-332, que denuncia efectivamente un equívoco de este tipo en las posiciones en favor del poder indirecto.

<sup>71</sup> Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1439.

<sup>72</sup> El peligro de establecer la antítesis en el terreno de la tensión del espíritu humano hacia lo sobrenatural ha sido denunciada en más de una ocasión. Vid. C. FABRO: *Laicismo e filosofía*, en "Humanitas", 1954, p. 726.

<sup>73</sup> Este punto está estudiado con mayor detenimiento en A. DE LA HERA — Ch. MUNIER: *Le Droit Public Ecclésiastique a travers ses définitions*, en "Revue de Droit Canonique", 1964, pp. 32-63.

<sup>74</sup> Los creadores alemanes de las bases metodológicas del DPE las tomaron, en efecto, de la Escuela del Derecho Natural, lo que explica la aparente ruptura entre las exposiciones dogmáticas sobre la Iglesia anteriores a esta época y las construcciones técnicas de iuspublicismo. Vid. al efecto A. DE LA HERA — Ch. MUNIER: *Le Droit Public*, cit.

<sup>75</sup> "Le spirituel et le temporel ne sont pas des catégories de choses, mais des ordres de finalité. Leurs domaines, situés à des plans différents, ne se juxta-possent pas" (J. THOMAS: *État*, cit., col. 528): "Le surnaturel n'étant pas séparé du la nature, le spirituel étant partout mêlé au temporel..." (H. DE LUBAC: *Le pouvoir*, cit., p. 346).

sión y no por la otra o, dicho de otro modo, que sea indiferente desde un punto de vista temporal o espiritual porque deje de servir al hombre para alcanzar alguno de sus dos fines<sup>76</sup>. En realidad, la unidad intrínseca de la vida del hombre, si se admite que todo él es criatura divina, lleva a recordar la evidente verdad de que Dios no ha podido darle dos fines que puedan contraponerse y estar en oposición. Debe concluirse entonces que las contradicciones que se observan son tan sólo aparentes, debidas a que el hombre se propone —o se lo proponen— objetivos que se titulan conducentes al fin natural, pero que no lo son porque entrañan una oposición al orden establecido por Dios.

La consecución del fin natural del hombre ha sido confiada por Dios para que la procure a la sociedad natural, cuya forma política es el Estado<sup>77</sup>; la del fin sobrenatural a la Iglesia. Quien alcanza el fin sobrenatural alcanza también el natural, que está ordenado a aquél. Cabe, sin embargo, durante la vida terrena, conseguir un cierto grado de felicidad natural sin alcanzar luego la felicidad eterna; el Estado ordena la dimensión social del hombre hacia la felicidad natural, y al hacerlo no puede, sin lesionar la justicia, establecer una ordenación que aparte del fin sobrenatural, pues automáticamente está asegurando a los hombres un cierto grado de felicidad natural a cambio de la renuncia que les impone a alcanzar esa misma felicidad natural en su totalidad<sup>78</sup>. En este sentido, el fin de la Iglesia trasciende al del Estado<sup>79</sup>,

<sup>76</sup> P. A. D'AVACK: *Corso di Diritto Canonico*, cit., p. 255; Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1439.

<sup>77</sup> J. LECLERQ: *Leçons de Droit Naturel*, cit., pp. 82-83.

<sup>78</sup> "L'État a pour but de rendre les hommes heureux, de les aider à la vertu, de les conduire à leur fin. Les devoirs religieux des hommes sont inclus dans ce programme" (J. LECLERQ: *Leçons de Droit Naturel*, cit., p. 118). La Iglesia es el medio de realizar plenamente el destino del hombre. Se trata de la inserción del hombre en la vida misma de Dios; ahora bien, si este fin supera las legítimas ambiciones del Estado, no por eso las contradice, sino que las perfecciona. En el Estado, en efecto, se opera un reconocimiento del hombre por parte del hombre que supera toda determinación particular; por otra parte, el Estado, para realizarse plenamente, debe modificar las condiciones sociales y económicas injustas, para hacerlas compatibles con ese mutuo reconocimiento de los ciudadanos; el hombre particular se supera reconociendo a los demás, y recibe lo mismo que les da. Esta realización de sí mismo a través de la superación no alcanza su plenitud sino en el desinterés perfecto de sí, en el amor de caridad, que según los cristianos es la vida misma de Dios. Pero aquello que realiza plenamente las aspiraciones de naturaleza política del hombre supera necesariamente la sola existencia política, puesto que el Estado no tiene ningún medio para obtener el perfecto desinterés. El reclamo o llamada de la sociedad religiosa al desinterés cumple así una aspiración que el Estado no está en grado de realizar por sí mismo. Por lo cual no podrá el Estado no dejar libre a la sociedad religiosa para actuar, pues de otro modo renegaría del sentido profundo del mutuo reconocimiento de amplitud universal que lo constituye como Estado. El Estado en cuanto Estado, cualquiera que sea la proporción de aquellos que prestan su adhesión a la sociedad religiosa, lleva en sí la exigencia de esta necesaria apertura: no puede en ningún caso rehusar el reconocimiento del derecho de la sociedad religiosa a actuar dentro de lo que es su misión. Y tal reconocimiento no es para el Estado una limitación exorbitante o arbitraria de su competencia, puesto que no hace sino reconocer aquello que lo completa naturalmente (J.-Y. CALVEZ: *Problèmes actuels*, cit.)

<sup>79</sup> O. GIACCHI: *Libertà della Chiesa*, cit.; J. LECLERQ: *Leçons de Droit Naturel*, página 83.

pero no distinguiéndose de él, sino abarcándolo en un mismo orden, y por tanto no se puede hablar de una potestad indirecta: la potestad de la Iglesia ha de ser necesariamente directa.

Los defensores de la potestad indirecta se dejaron guiar por un espejismo, pensando que la dulcificación de los términos hacía más aceptable una realidad que creyeron que era dura para las sociedades civiles; pero es evidente que tal camino no conduce a nada. El intento estaba además establecido sobre bases falsas; ayudó mucho a la juridificación del D. P. E. en cuanto ciencia con terminología impropriamente tomada de otra, y pasó por alto el punto neurálgico de la tesis de la potestad directa, que no estaba tanto en la palabra «directa», sino en la significación que se diese al término «potestad».

8. La teoría del poder directivo estima Congar que ha podido dar lugar a una formulación que dista de reflejar íntegramente el pensamiento y la práctica de la Iglesia, pero es también susceptible de una formulación irreprochable<sup>80</sup>: según esta tesis, la Iglesia no tiene sino un poder, y éste es espiritual; la Iglesia no posee, como atributo esencial, un poder temporal, salvo el derecho, fundado en la libertad del Evangelio, al mínimo de bienes materiales que le son necesarios para existir en el mundo<sup>81</sup>; no tiene jurisdicción sobre lo temporal, y si ha ejercido ésta alguna vez, es por razón del papel que la historia la ha obligado a asumir en una situación de la Cristianidad en que ella constituía, en unión con los pueblos occidentales, una sola *Respublica christiana*. La Iglesia posee, pues, un poder espiritual directivo de lo temporal: no se trata simplemente de una autoridad moral de consejo, sino de «une véritable autorité prophétique et, à l'égard des fidèles, une autorité donée de puissance coercitive»<sup>82</sup>.

La principal crítica que se puede hacer a la noción del poder directivo es que el adjetivo parece negar al sustantivo: «il oriente l'esprit dans le sens de simples conseils et semble donner trop peu à l'Eglise; d'où une certaine réserve, tres discrète d'ailleurs, du S.-Siège, quand l'idée de pouvoir directif a été maniée par des hommes diminuant l'autorité de l'Eglise. Cet inconvénient tient surtout à l'expression et tout dépend de ce qu'on met sous elle; il est possible, et même facile, de satisfaire à toutes les exigences de la doctrine dans la ligne du pouvoir directif»<sup>83</sup>.

9. Las controversias surgidas en torno a estas tres teorías, la desconfianza que —por diferentes razones— cada una de ellas despierta, el hecho de que distintas opiniones reivindicquen para sí cada denominación, y sobre todo el poco acierto de las tres expresiones —potestad directa, indirecta, directiva—, son

<sup>80</sup> *Église et État*, cit., col. 1435.

<sup>81</sup> Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1435.

<sup>82</sup> Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1435-1436; J.-Y. CALVEZ: *Problèmes actuels*, cit., pp. 567-580.

<sup>83</sup> Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1436-1437; F. ONIDA: *Giurisdizione dello Stato e rapporti con la Chiesa*, Milano, 1964, p. 79.

otras tantas causas que mueven a los autores que han revisado a fondo la cuestión a concluir inclinándose por prescindir de las tres. Glez, resumiendo esta situación, cree desde luego preferible no sólo no elegir una entre las denominaciones propuestas, sino ni siquiera intentar sustituirlas por otra, que probablemente tampoco conseguiría satisfacer a todos; lo que realmente interesa, nos dice, es llegar a precisar con la mayor exactitud, en qué consiste el poder del Papa en materia temporal, prescindiendo de litigios sobre palabras<sup>84</sup>.

No hay duda de la razón que asiste a esta opinión. Del mismo modo que en otros capítulos del Derecho Público Eclesiástico, también aquí los autores han hecho bandera de las fórmulas, hasta llegarse al punto en que las discusiones sobre el acierto de cualquiera de las expresiones en disputa han sustituido al esfuerzo por aclarar el problema que bajo ellas se esconde: la doctrina sobre la *potestas Ecclesiae in temporalibus*<sup>85</sup>.

Como consecuencia del notable trabajo de investigación realizado por los autores que nos han permitido llegar a las anteriores conclusiones, y de la lucidez con que sintetizaron el estado de la cuestión, quedó delimitado el problema que analizamos, de modo satisfactorio. Pero delimitado, no quiere decir resuelto. Visto que ninguna de las tres soluciones se podía considerar plenamente aceptable, y señaladas en cambio las líneas maestras de la determinación de la *potestas Ecclesiae in temporalibus*, pero sin haberse encontrado una nueva vía que permitiera la exposición científica de tal intuición, se puede decir cerrado el período de investigación, y abierto el de construcción doctrinal<sup>86</sup>.

Pero esta construcción no ha sido concluída todavía<sup>87</sup>. En lugar de ello, una parte de la doctrina se ha seguido pronunciando totalmente al margen de la fecunda tarea cumplida entre 1920 y 1952, ignorándola casi por completo. En unos casos se ha seguido defendiendo la teoría de la potestad indirecta, sin tomar en cuenta —ni para discutirla— la opinión científica de quienes han intentado descubrir sus fallos<sup>88</sup>; en otros se ha vuelto a analizar el todo de la

<sup>84</sup> G. GLEZ: *Pouvoir du Papa*, cit., col. 2771-2772. Vid. también H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., p. 253-254.

<sup>85</sup> "Ces remarques de vocabulaire n'auraient d'ailleurs aucune importance, et nous ne nous y arrêtrions pas, si elles n'étaient propres à faire saillir le point faible de la théorie" (H. DE LUBAC: *Le pouvoir de l'Église*, cit., p. 335). Según G. SARACENI: *La potestà della Chiesa*, cit., el magisterio más reciente de los Papas se inclina en el sentido de ser preferible prescindir de unas fórmulas que resultan discutibles, y fijar en cambio con mayor seguridad los principios de la Iglesia espiritual (pp. 98-99).

<sup>86</sup> Quizás pueda señalarse la fecha de 1952 (el trabajo cit. de Saraceni es de 1951, el de Congar se publica en 1952 precisamente) como aquella en que lo fundamental de la investigación, y la consiguiente determinación del *status quaestionis*, quedan concluídos.

<sup>87</sup> En su aspecto teológico se están dando, sin duda, grandes pasos en esta dirección: sobre las tareas del Concilio Vaticano II en torno al tema "De Ecclesia" podemos fundar muchas esperanzas. El aspecto jurídico ha de ir necesariamente más despacio: al mismo dedicaré el último apartado de este artículo.

<sup>88</sup> Es el caso de casi todos los autores de manuales de Derecho Público Eclesiástico (Ottaviani, Cappello, Sotillo, Coronata, etc.). Estas obras se siguen reeditando —para atender a las necesidades de seminarios y facultades pontificias, sin tener el menor eco ni influencia fuera de esos ambientes— sin modificaciones, respondiendo al plantea-

cuestión de espaldas a la crítica precedente o repitiendo en contra los mismos argumentos de hace un siglo<sup>89</sup>; o se ha utilizado en todo este campo una terminología muy imperfecta que dificulta el alcanzar verdaderos progresos<sup>90</sup>; o se ha pretendido volver atrás en la historia de la Iglesia, como si fuese posible prescindir de lo hecho y dicho, mejor o peor, durante centenares de años<sup>91</sup>, y sobre todo, como si fuese posible afirmar a la ligera —y ni aun con un serio conocimiento de las fuentes, que estos autores no poseen— que la Iglesia o a lo largo de mil quinientos años se ha conducido en cuestiones esenciales al margen del camino trazado por su Fundador.

10. Más de lamentar es todavía que, fuera de los ambientes científicos, haya surgido en fechas recientes una literatura de ensayo, pseudoteología, información periodística, que rechaza alguna de las opiniones acerca de la *potestas Ecclesiae* sin conocimiento alguno de la realidad del problema; que toma las exposiciones de determinados iuspublicistas acerca de la potestad indirecta por doctrina teológica a la que opone otras opiniones que ellos atribuyen a autores más al día (las desfiguraciones del pensamiento de Maritain o de Congar pueden ponerse como ejemplo típico del fenómeno)<sup>92</sup>, al margen por completo de la revisión histórica y doctrinal del tema que ha quedado explicada en estas páginas y que estaba ya concluida cuando este tipo de literatura alcanzaba mayor desarrollo; o que complica esta cuestión con la de la confesionalidad del Estado, el sistema de separación o la libertad religiosa —problemas afines pero científicamente distinguibles unos de otros—, creándose con todo ello un extenso confusionismo en la opinión pública.

El desconcierto ha crecido más aun como resultado de una nueva literatura, muchas veces poco responsable, nacida desde 1960 en torno al Concilio Vaticano II, haciendo más urgente la necesidad de volver a llamar la atención sobre los trabajos científicos más serios, a fin de que puedan cumplir éstos

---

miento de los tiempos de Tarquini, sin tomar en cuenta las advertencias que desde tantos puntos se hacen a los cultivadores de esa ciencia para que revisen sus estructuras.

<sup>89</sup> El primer caso es el de L. BENDER: *Ius Publicum Ecclesiasticum*, Bussum, 1949; el segundo el de L. SOTILLO: *Algunas notas sobre la denominación, origen, naturaleza y existencia real de la potestad indirecta de la Iglesia*, en "Miscellanea Comillas", 1951, páginas 31-54.

<sup>90</sup> De este defecto adolecen algunos trabajos que son por lo demás muy estimables, pero que deberían precisar con mayor exactitud el significado de ciertos términos: así, p. e., F. ONIDA: *Giurisdizione*, cit., o P. A. D'AVACK, *Corso di Diritto Canonico*, cit., que utiliza, pongo por caso, la voz dogma de la Iglesia con un sentido diferente del común, de tal modo que puede inducirse a error sobre el tipo de veracidad que se afirma que la Iglesia católica atribuye a determinadas tesis acerca de su potestad.

<sup>91</sup> Me refiero, entre otras cosas, a la famosa tesis del "fin de la era constantiniana", difundida en Alemania sobre todo desde fines de 1960, y pasada al dominio común en ciertas esferas bajo formas más polémicas que constructivas.

<sup>92</sup> Crec que bastan —para quien no haya tenido ocasión de conocer directamente el pensamiento de estos autores— con las citas de los mismos aquí presentadas, para hacer entrever las líneas maestras de sus respectivos sistemas doctrinales en estas materias, tan distintos por su contenido de lo que muchas veces se les atribuye, y tan dignos por su altura científica de una atención más respetuosa y más profunda de la que ciertos sectores —para atacarles o para defenderles— les prestan.

su papel de orientar a la literatura de ensayo; y no es menos preciso señalar las posibles vías de solución a que esa doctrina mejor orientada apunta<sup>93</sup>. Los últimos Papas y el Concilio Vaticano I estaban también en línea de esta misma investigación, ya que los teólogos de aquel Concilio procuraron no pronunciarse con excesivo detalle sobre la superioridad de la Iglesia en lo temporal<sup>94</sup>; León XIII evitó el uso de los términos de la *potestas indirecta* que hubieran ligado sus textos magisteriales a opiniones circunstanciales<sup>95</sup>; en Pío IX encontramos, junto a la famosa proposición del Syllabus que hoy se interpreta comúnmente como referente a otro problema, declaraciones explícitas en favor de considerar las intervenciones de los Papas en lo temporal como basadas en el Derecho de gentes<sup>96</sup>; y en general Saraceni ha demostrado de modo satisfactorio, cómo el magisterio pontificio actual se orienta en la dirección ya repetidas veces señalada<sup>97</sup>.

## 11. El análisis que acabamos de realizar nos pone de relieve que la in-

<sup>93</sup> Una teología de las recíprocas implicaciones de la sociedad política en la esfera de la conciencia religiosa y de la libertad de la sociedad religiosa desde el punto de vista del Estado, mostraría, mejor que las habituales distinciones entre lo temporal y lo espiritual, las leyes de las relaciones entre la Iglesia y el Estado (J. Y. CALVEZ: *Problèmes actuels*, cit., p. 40).

<sup>94</sup> G. GLEZ: *Pouvoir du Pape*, cit., col. 2.767.

<sup>95</sup> G. SARACENI: *La potestà della Chiesa*, cit., p. 71, n. 5.

<sup>96</sup> Se trata de la proposición XXIV del Syllabus, que hace referencia a la autoridad de la Iglesia sobre aquellos bienes temporales de que precisa para desarrollar su misión en el mundo, según es la opinión hoy prevalente. Vid. al respecto F. X. WERNZ: *Ius Decretalium*, cit., I, tit. 1, p. 19, n. 13; G. SARACENI: *La potestà della Chiesa*, cit., p. 69, n. 1; pp. 100-101. Con relación a la declaración de Pío IX en el sentido que indico en el texto, se trata de su Discurso a una Delegación de la "Accademia di Religione cattolica", el 20 de julio de 1871, en que el Papa trató de salir al paso de las interpretaciones torcidas que se daban al dogma de la infalibilidad. La doctrina en su mayor parte desconoce este discurso; las frases del mismo que nos interesan son las siguientes (vid. en "La Civiltà Cattolica", 1871, pp. 485-486, de donde lo tomo): "Tra gli errori (acerca de la infalibilidad pontificia, surgidos con motivo de la definición dogmática de 1870), più di tutti essere malizioso quello che vorrebbe inchiudervi il diritto di deporre i sovrani e liberare i popoli dall'obbligo di fedeltà. Questo diritto essersi talvolta, in supreme circostanze, esercitato dai Pontefici; ma nulla aver esso che fare coll'infalibilità pontificia. La di lui fonte però non essere stata la infalibilità, ma sì l'autorità pontificia. Questa, secondo il diritto pubblico allora vigente, e per l'accordo delle nazioni cristiane, che nel Papa riverivano il supremo giudice della cristianità, stendesi a giudicare anche civilmente dei Principi e dei singoli Stati. Affatto diverse da quelle essere le presenti condizioni; e soltanto la milizia poter confondere cose e tempi così diversi; quasi che l'infalibile giudizio intorno ad un principio di rivelazione abbia alcuna affinità con un diritto che i Papi, chiamati dal voto dei popoli, dovettero esercitare quando il comun bene lo domandava". Los autores que citan este texto (Y. CONGAR: *Église et État*, cit., col. 1.438; J. LECLERQ: *L'Église*, cit., p. 87; G. SARACENI: *La potestà della Chiesa*, p. 72, n. 13) no interpretan de otro modo que con ese mismo fundamento humano, como ya ha quedado indicado, las actuaciones temporales históricas de los Papas.

<sup>97</sup> Vid. también A. BEA: *Libertà religiosa e trasformazioni sociali*, Relación al XIV Congreso Nazionale di Studio dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani, Roma, 13-15 diciembre 1963, en "Aggiornamenti sociali", 1964, n. 15, pp. 6-8, que aduce varios textos pontificios, de Pío IX a Juan XXIII, mostrando la coherencia del magisterio papal sobre la libertad religiosa del hombre y la enseñanza de la Iglesia.

investigación histórica ha fijado con suficiente base una serie de conclusiones acerca de la evolución de las fundamentales doctrinas sobre la potestad de la Iglesia en relación con las cuestiones temporales, y ha sentado las premisas para una exégesis más cuidada de los textos y una interpretación más precisa de los hechos del pasado relacionados con el problema; por otra parte, estudios de carácter preferentemente teológico se encaminan a un acuerdo sobre las consecuencias que se derivan del poder entregado por Cristo a la Iglesia en realización con la regulación jurídica de las realidades profanas. Estas afirmaciones, sin embargo, no pueden llevar a la conclusión de que el tema que hemos analizado deba considerarse resuelto, ni siquiera en sus líneas fundamentales. Afirmar esto sería dejarse llevar por un espejismo; y señalar este riesgo parece especialmente obligado en el presente trabajo, que constituye una ponencia presentada en una reunión de canonistas, porque es precisamente el aspecto jurídico de la cuestión el que nos aparece como menos estudiado y reclama urgentemente la atención de los especialistas. Hasta aquí he tratado de fijar el estado de la cuestión, mediante unas reflexiones sobre los estudios científicos en torno al tema. Querría ahora, para terminar, señalar esquemáticamente unos cuantos puntos que puedan servir de base para ulteriores investigaciones, y cuyo estudio —se refieren como se verá en especial a la dimensión jurídica del problema— podría contribuir a traer más luz a este importante campo de la doctrina sobre la Iglesia:

1.° Una de las cuestiones fundamentales, cuya discusión late en la polémica entre los partidarios del poder indirecto y los defensores de la tesis del poder directivo, podría formularse así: ¿la Iglesia puede mandar efectivamente sobre las cuestiones temporales o solamente le compete aconsejar? Parece evidente que a la Iglesia no compete el nombramiento y separación de los que han de desempeñar misiones de gobierno en la organización estatal —cualquier intervención de hecho presente o pasada sólo podría explicarse por razones de conveniencia, siguiendo un hilo argumental análogo al que se utiliza para interpretar la intervención del Estado en la provisión de los oficios eclesiásticos— ni mucho menos dictar o modificar normas jurídicas en sustitución de los órganos legislativos estatales, o aplicarlas a casos concretos para reparar eventuales errores doctrinales de los tribunales del Estado. Basta recordar al respecto que incluso los autores que admiten la existencia de este poder, advierten que se trata de una afirmación puramente teórica sin posibilidades de aplicación práctica<sup>98</sup>. Pero cuando el tema se lleva al terreno de la construcción técnico-jurídica —muy próxima a la cuestión se sitúa la problemática de las relaciones entre Concordato y Ley concordada<sup>99</sup>— es forzoso reconocer la autonomía y carácter originario de ambos ordenamientos, lo que difícilmente podría afirmarse del Estado, si aquellas afirmaciones tu-

<sup>98</sup> A. OTTAVIANI: *Institutiones*, cit., II, p. 177.

<sup>99</sup> L. PÉREZ MIER: *Concordato y Ley concordada*, en "Revista Española de Derecho Canónico", 1946, I.

vieran algún contenido. Sin embargo, tampoco parece que pueda discutirse la afirmación de que a la Iglesia corresponde la interpretación de la Ley divina, natural y positiva, y que a ésta debe atenerse todo ordenamiento positivo. ¿Esta interpretación es puro consejo? ¿Es magisterio o es jurisdicción? ¿Jurisdicción y Magisterio son aspectos realmente distinguibles<sup>100</sup>? ¿Se puede resolver la cuestión distinguiendo entre autoridad y potestad<sup>101</sup>? ¿Que relación tiene todo esto con el problema de la noción de Derecho positivo y la jerarquía de normas? ¿Qué alcance tiene, desde el punto de vista teórico y qué posibilidades de aplicación práctica, la afirmación por parte de una norma fundamental de un determinado Estado de que serán nulas las leyes contrarias a la interpretación que la Iglesia hace del Derecho divino<sup>102</sup>?

2.º Parece evidente que en un sentido estricto no hay actos moralmente indiferentes y que, por tanto, toda actividad humana tiene una relación directa con la salvación. Toda tarea temporal puede santificarse y, en este sentido, los fieles son llamados de una manera cada vez más insistente por la mejor doctrina teológica a llevar a cabo la «consecratio mundi»; por otra parte, si contemplamos la cuestión desde un punto de vista negativo, no cabe la menor duda de que cualquier acción, religiosa o profana, puede, si no es recta, constituir un pecado. De aquí que si admitimos que el poder de la Iglesia se extiende a todas las materias relacionadas con la *salus animarum*, difícilmente se podría negar que *ratione peccati* o, como recientemente se ha dicho<sup>103</sup>, *ratione virtutis*, se extiende a todas las materias y a todas las cuestiones imaginables. ¿Es lícito llegar por aquí a una especie de universal teocracia espiritualizadora? Evidentemente no. ¿Cuáles son entonces los pre-

<sup>100</sup> Vid., de entre la interesante bibliografía sobre este punto, el excelente capítulo que le ha dedicado M. SCHMAUS: *Teología Dogmática, IV. La Iglesia*, Madrid, 1960, pp. 677-695, junto con la bibliografía allí citada, especialmente K. MORS DORF: *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Paderborn, 1953, pp. 254 y s., *Abgrenzung und Zusammenspiel von Weihewalt und Hirtenwalt*, en "Die Kirche in die Welt", 1915, n. 3, pp. 17-22, *Der hoheitliche Charakter der Sakramentalen Lossprechung*, en "Trierer Theologische Zeitschrift", 1948, pp. 335-348. Asimismo, P. CIPROTTI: *Sulle potestà della Chiesa*, en "Archivio di Diritto Ecclesiastico", 1941, pp. 49-61 y 189-197.

<sup>101</sup> Vid. las sugerencias que en este sentido hace A. D'ORS: *Una introducción al estudio del Derecho*, Madrid, 1963, passim, y especialmente pp. 63-64: "La autoridad, como la potestad, derivan ambas de Dios, y concretamente de Jesucristo que, además de ser rey por excelencia y sacerdote, es también maestro. Su vicario en la tierra, el Papa, también tiene potestad y autoridad, pero la potestad del Papa se refiere al gobierno de la Iglesia, en tanto su autoridad es general. La que parte de la doctrina ha llamado "potestad indirecta" del Papa sobre el gobierno civil es, en realidad, un aspecto de su autoridad. Precisamente en uso de esa autoridad puede el Papa desligar a los hombres del deber moral de obedecer al gobierno de la república. Así, aunque la potestad civil no proviene del Papa..., el Papa puede, con su autoridad de origen divino, desautorizar un gobierno civil, de suerte que la desobediencia al mismo, la resistencia, no constituya ya pecado".

<sup>102</sup> Vid. P. LOMBARDÍA: *La confesionalidad del Estado, hoy*, en "Ivs Canonicvm", 1961, pp. 329-350.

<sup>103</sup> P. LOMBARDÍA: *El estatuto personal en el ordenamiento canónico*, en "Aspectos del Derecho Administrativo canónico. Trabajos de la IX Semana de Derecho Canónico", Salamanca, 1964, pp. 51-66.



cisos perfiles del problema? Contemplémoslo en primer lugar desde un punto de vista que pudiéramos llamar penal. A la Iglesia le compete juzgar en el tribunal de la penitencia de todas las infracciones de la ley moral; también puede imponer penitencias a los pecadores (entre las que no cabría descartar de plano, por ejemplo, el abandono de cargos públicos o funciones temporales que para un determinado sujeto fueran —en frase tantas veces empleada por Fedele— *enutritivae peccati*), y organizar, con mayor o menor publicidad, según lo aconsejen el bien de las almas o las circunstancias de los tiempos, su disciplina penitencial. Toda esta actividad, ¿difiere substancialmente del Derecho penal canónico considerado en sentido estricto? ¿Cuál es el ámbito de cada una de estas dos facetas del fin de la Iglesia? ¿Es idéntico el título de la acción punitiva de la Iglesia cuando —también en función de la *salus animarum*, y buscando en todo caso la enmienda del reo<sup>104</sup>— castiga transgresiones de la ley canónica y tutela el orden jurídico de la sociedad eclesial? ¿Puede la Iglesia imponer penitencias por pecados cometidos en la actividad profana, contra la voluntad del sujeto, y —al faltar por ello las debidas disposiciones interiores— sin que se siga *utilitas spiritualis*? ¿No se refuerza su poder, en cambio, en aquellos casos —Derecho penal canónico en sentido estricto— en que al deber de procurar la salvación del alma del pecador, cuyas disposiciones de enmienda pueden ser buenas o malas, se une la responsabilidad de tutelar el orden jurídico de la *societas spiritualis*? ¿Qué relación tiene todo este problema con la noción técnica de los *delicta mixti fori*?

3.º Recientemente se ha puesto de relieve<sup>105</sup> que la distinción de los fieles en los tres estados cardinales clerical, religioso y laical, entraña un problema de relaciones entre ordenamiento canónico y ordenamiento estatal. El estado laical tendría como fundamental contenido la misión eclesial de la «consecratio mundi»; el ordenamiento canónico regularía en la vida de los laicos sus actividades en la sociedad eclesial (sacramentos, culto, relaciones con la jerarquía), en la que encuentran impulso para la realización de unas actividades temporales, cuya regulación jurídica compete al ordenamiento del Estado, salva la potestad de la Iglesia *ratione peccati*. El estado religioso, como consagración personal *ad supernaturalia*, con la consiguiente separación del siglo, supondría una absorción del sujeto en la esfera del ordenamiento canónico y una *immunitas* casi absoluta con respecto al ordenamiento estatal. El estado clerical, basado en una destinación a las funciones de santificación, enseñanza y gobierno en la vida de la Iglesia, estaría regulado por el Derecho canónico en lo fundamental, planteándose el problema de los límites con el ordenamiento del Estado en función de la inten-

<sup>104</sup> Y ello no solamente en las penas medicinales sino también las vindicativas, a tenor del canon 2.215 del C. I. C.: P. CIPROTTI: *Il fine della Chiesa e il diritto*, en "Archivio di Diritto Ecclesiastico", 1942, pp. 36-40, señala este dato de la necesaria tendencia de la jurisdicción en ambos fueros a la *salus* del sujeto.

<sup>105</sup> P. LOMBARDÍA: *El estatuto personal*, cit.

sidad del apartamiento de las funciones temporales que la disciplina eclesiástica impusiera a los clérigos, en la búsqueda de la coherencia de su modo de vida con la misión eclesial a que están destinados<sup>106</sup>. Si esta posición es correcta, ahora que la Iglesia toma clara conciencia de la mayoría de edad del laicado, y que éste constituye la base de la «consecratio mundi», ¿no cabría afirmar que la más sólida garantía de la *plenitudo potestatis Ecclesiae* por una parte, y de la sana autonomía de lo temporal por otra<sup>107</sup>, está en el claro deslinde entre clérigos y laicos, entre una *Ecclesia dominans* que se aparta del mundo y una *Ecclesia oboediens* —que no forma parte de la jerarquía ni participa de las potestades eclesiásticas— llamada a penetrar todas las actividades profanas?

ALBERTO DE LA HERA,

Profesor en la Facultad de Derecho canónico de Pamplona

---

<sup>106</sup> Con ocasión del célebre caso del Obispo de Prato, se escribieron en Italia bastantes trabajos en los que desde diversos puntos de vista se hace referencia a los límites con el ordenamiento del Estado del Derecho de la Iglesia. Los principales de estos estudios los recogió D. STAFFA en un volumen titulado *Note e Commenti alla sentenza 1.º marzo 1958 del Tribunale di Firenze nel processo riguardante il Vescovo di Prato*, Tipografía Poliglotta Vaticana, 1958.

<sup>107</sup> Recuérdese la expresión que utilizó Pío XII para referirse a este punto: “la legítima laicidad del Estado”. Vid. las indicaciones hechas a este propósito por L. BENAVIDES: *La legítima laicidad del Estado*, en “Nuestro Tiempo”, n. 50, 1958, páginas 144-160.