

Ideologías y configuraciones históricas de las relaciones Iglesia-Estado

El problema al que ahora nos referimos no es reciente, sino antiguo y muy trillado, por lo que resulta prácticamente imposible decir o aportar nada nuevo sobre este particular. No obstante tampoco puede decirse que se trate de un tema resuelto y definitivamente superado, del que lo mejor sería olvidarse. Prueba de ello es que en nuestro país, a pesar de la confesionalidad católica del Estado¹ y de estar reguladas las relaciones entre la Iglesia y el Estado por un Concordato todavía en vigor, esas relaciones han atravesado por momentos difíciles y de tensión, sin que la situación esté todavía totalmente clara. Por todo ello es evidente que no resultará superfluo volver sobre este particular.

Nuestro propósito en esta ocasión no es, sin embargo, ni señalar ni juzgar las razones circunstanciales que, en nuestro país, pudieron provocar este enfriamiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que otrora parece marcharon por cauces más nor-

1. El artículo 6 del Fuero de los Españoles, aprobado el 7 de julio de 1945 y declarado Ley Fundamental el 26 de julio del mismo año, dice lo siguiente: «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de protección oficial».

Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni en el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias o manifestaciones externas que las de la Religión Católica».

Este artículo fue modificado por la Ley Orgánica del Estado del 10 de enero de 1967, en los términos siguientes: «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de protección oficial».

El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público».

males y amistosos. El problema, en efecto, no parece obedecer a razones de tipo circunstancial, sino a planteamientos más radicales. Lo que se cuestiona es el hecho mismo de que la Iglesia aparezca como un *poder* más, al nivel de los otros poderes políticos o civiles, que establece pactos o acuerdos con ellos, como un *poder* vinculado a otros poderes. Hoy se considera como una necesidad imperiosa el que la Iglesia realice su inserción y su presencia en el orden social y político de manera diferente o por caminos distintos de los que fueron habituales en el pasado, incluso en un próximo pasado que llega hasta el presente. En este sentido es cierto que «para solucionar este problema no nos basta acudir a las *tradiciones de los mayores*, pues es sabido que los tipos de cristiandad en que ha vivido la Iglesia hasta hoy tienen poco que ver con lo que hay de originario y más novedoso en nuestra cultura profana y en el nuevo humanismo»². A pesar de ello, nos proponemos ahora dirigir la mirada hacia las diversas ideologías, tipos de cristiandad o maneras diferentes de concebir las relaciones entre lo profano y lo religioso, entre la Iglesia y el Estado, porque el conocimiento de las maneras de entender esas relaciones en el pasado puede ser provechoso, al menos para evitar caer en los errores antiguos o seguir caminos ya inviables, de cara al futuro.

1. RELIGION Y POLITICA

Antes del cristianismo y, por lo mismo, de que podamos hablar con propiedad de relaciones entre la Iglesia y el Estado, ya existieron determinadas maneras de entender y de realizarse las relaciones entre el orden profano o civil y el orden religioso. Por lo general no se hacía claramente una separación entre el orden político y el orden religioso, sino que prevalece la confusión entre ambos órdenes. Una primera forma de fusión entre el orden político y el orden religioso tiene lugar allí donde se practica el *culto al soberano*. Cuando el Estado se identifica prácticamente con la persona del soberano, éste suele concentrar en su persona tanto los poderes civiles como los poderes religiosos. Esta fusión llega incluso hasta la divinización de la persona del soberano, al que se le considera como un ser divino y se le rinde culto. Este era el caso de los faraones egipcios, que eran tenidos por hijos del dios Sol. A los reyes sumerios se les concedía asimismo ascenden-

2. A. OSUNA, *Presupuestos teológicos de la acción y misión de la Iglesia*, en «Salmanticensis» 21 (1974) 296.

cia divina, gobernaban como lugartenientes del dios de la ciudad y eran considerados incluso como intermediarios entre los hombres y la divinidad; lo mismo ocurría en Persia. «En el helenismo y en la Roma del Imperio los soberanos aparecen como dioses salvadores, creadores del derecho y de la ley para sus súbditos, artífices de una paz imposible de obtener por fuerzas humanas; después de la muerte reciben la apoteosis, que los incorpora a los dioses»³.

Aun en los casos en que no se llega a la divinización y al culto de la persona del soberano, se piensa que el poder de reinar procede directamente del cielo y consiste en un especial carisma que sitúa a la persona del soberano por encima del resto de los mortales.

Una segunda forma bajo la que aparece también la identificación entre el orden religioso y el orden político es dentro de lo que podemos llamar *la religión del Estado*. Cuando no se da una identificación entre el Estado y la persona del soberano, persiste sin embargo la fusión entre ambos órdenes, no ya bajo la modalidad del culto al soberano, sino en la forma de una religión y un culto oficial del Estado a sus dioses, a los que considera como propios y protectores del Estado-ciudad o *polis*. Tal ocurría en la Grecia clásica y en Roma antes de que se llegase a la divinización y al culto de los emperadores.

En la Grecia clásica la religión estatal tuvo su origen en la religión de la familia, cuando el poder estatal llegó a sustituir a la antigua organización patriarcal. «El centro religioso de la polis era el hogar existente en el edificio del Consejo, del cual los que partían a tierras extrañas tomaban fuego para encender el hogar de la nueva ciudad»⁴. Para atender a este culto oficial no existía en Grecia una clase sacerdotal, sino que eran simples ciudadanos los encargados de velar por el culto del dios de la ciudad y de la custodia del templo. «En la época más antigua el guardián supremo del culto oficial era el mismo que cuidaba de los asuntos civiles del Estado, a saber, el rey. Cuando la realeza fue eliminada, los deberes sagrados del rey pasaron a uno de los funcionarios de la república; pero frecuentemente se daba el caso, por ejemplo en Atenas, de que conservase el nombre de rey (*basileus*), lo cual es un indicio del carácter conservador de lo religioso»⁵. Un

3. Enrique BARON, *Novedad de la actitud cristiana ante el Estado*, en «Proyección» 15 (1968) 336.

4. Martin P. NILSSON, *Historia de la religiosidad griega* (Madrid 1970) 15.

5. *Ibid.*

caso típico de esta mezcla entre el orden religioso y el orden político es el famoso proceso de Sócrates. La inculpación que sus acusadores le dirigían era precisamente la de *asebeía* o impiedad, por el hecho de que Sócrates criticaba la doctrina y el culto a los dioses de la ciudad, en lo que se veía no sólo un ataque a la religión, sino también al orden político o a los fundamentos mismos del Estado.

Una confusión similar entre el orden religioso y el orden político se observa en la religión oficial o estatal de Roma. La presencia de deidades, cuyo favor se buscaba alcanzar, es patente en la vida de los romanos desde los comienzos de su historia. En el estadio primitivo se pueden distinguir dos grupos principales de deidades: los dioses de la casa y los dioses de las faenas agrícolas. En realidad puede decirse que cada una de las actividades de la vida humana tenía una exteriorización espiritual en su deidad correspondiente. De estas deidades se esperaba protección para la vida familiar y fertilidad para los campos. Este sentido y esta finalidad pasaron a los dioses del Estado romano. «Cuando Roma se convirtió en una ciudad Estado y, por último, en la capital de un reino, sus prácticas religiosas experimentaron una ampliación desmesurada; pero su contenido espiritual siguió siendo en lo esencial el mismo. Era inevitable que, convirtiéndose en un formalismo puramente externo, perdiera algo de su significación personal. Sin embargo, su finalidad no cambió; exactamente como la antigua religión doméstica tenía por objeto la salud y la prosperidad de la familia en todos sus aspectos y como la religión agrícola de la granja intentaba conseguir la fertilidad de los campos y la salud de los rebaños de ovejas y de bóvidos, el culto estatal estaba orientado a la *salus reipublicae*. Existió un sacerdocio estatal, pero no una iglesia estatal. En nombre del Estado, los pontífices y los flámines ofrecían los sacrificios y cumplían los ritos que el *pater familias* había celebrado (y de hecho siguió celebrando) en nombre de los miembros de la familia»⁶.

Lo cierto es que no encontramos, ni en el modelo griego ni en el modelo romano de religión estatal, un orden religioso que se desarrolle independientemente del orden político del Estado y, menos todavía, que pueda oponerse a él. No existe propiamente una *iglesia* que pueda entrar en relación o en concurrencia con el Estado.

6. Thomas CORBISHLEY, *La religión de los romanos*, en «Cristo y las religiones de la tierra», vol. II (Madrid 1961) 138.

La clara distinción entre el orden religioso y el orden político, que no encontramos en ninguna de las concepciones religiosas de los pueblos paganos, tampoco aparece en el llamado *pueblo escogido*, en el pueblo de Israel. El modelo de Estado que observamos en este pueblo es la *teocracia*. «Israel es el pueblo de Yahveh y no hay otro más señor que él. Por eso no deja de ser, de un extremo a otro de su historia, una comunidad religiosa: la religión era la que confederaba a las tribus instaladas en Canaán, así como también agrupaba a los desterrados de regreso de Babilonia, y como también mantiene la cohesión del pueblo durante la monarquía y a pesar de la división de los reinos. Los jefes humanos de este pueblo son escogidos, aceptados o tolerados por Dios, pero le están subordinados y son juzgados conforme a su fidelidad a la alianza indisoluble concluida entre Yahveh y el pueblo. En tal perspectiva el Estado, prácticamente la monarquía, aparece como elemento accesorio y, de hecho, Israel prescinde de él durante la mayor parte de su historia»⁷.

En este modelo estatal característico del pueblo israelita, la teocracia, la religión y la política continúan confundidas, hasta el punto de que puede decirse que Israel no tiene propiamente una concepción del Estado. Dios es el verdadero rey de Israel y es él quien gobierna al pueblo, no sólo en el orden religioso, sino también en el orden político.

Así pues, sea a causa de la absorción de lo religioso por lo político, como sucedía en los pueblos paganos, sea en razón de la absorción de lo político por lo religioso, tal como ocurría en la teocracia israelita, lo cierto es que, antes del cristianismo, orden religioso y orden político aparecen mezclados y, por lo mismo, no puede hablarse todavía de relaciones entre una comunidad religiosa y una comunidad política, entre Iglesia y Estado.

Sin embargo, a la llegada del cristianismo, tampoco esas relaciones entre el orden religioso y el orden político toman inmediatamente la forma de unas relaciones entre dos comunidades o dos poderes diferentes, antes hubo de pasar el tiempo suficiente para que la Iglesia se consolidase como comunidad religiosa independiente y capaz de entrar en relaciones con el Estado. «Antes del reconocimiento de la religión cristiana por el Estado romano y de su elevación a religión oficial (era de Constantino) la cuestión

7. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 148-149.

se centró más bien en torno a las relaciones entre los cristianos, y no tanto la Iglesia, con el Estado. La actitud de la Iglesia primitiva estaba determinada en principio —incluso en tiempo de las persecuciones— por una lealtad benevolente hacia el poder estatal, al que se reconocía como el orden dado por Dios y al que, por tanto, se prestaba obediencia, en tanto no se llegara a una oposición entre sus exigencias y las exigencias divinas»⁸.

Aparte de esta observación es claro que el Nuevo Testamento aporta innovaciones fundamentales en la manera de entender las relaciones entre el orden religioso y el orden político. En primer lugar, supera y rechaza el modelo basado en la divinización y el culto rendido a la persona del soberano, ya que el único *Kyrios* o Señor va a ser Jesucristo y no el César, y a él únicamente rendirán culto los cristianos y no al emperador. En segundo lugar, es asimismo innovador respecto al modelo de la religión estatal, que era necesariamente una religión particularista. El mensaje de Cristo rompe estos moldes estrechos de las religiones estatales, ya que es un mensaje universal, dirigido a todos los hombres y a todo el hombre.

Por último tampoco puede decirse que el Nuevo Testamento favorezca el modelo o ideal teocrático. Jesucristo, por una parte, separa y distingue claramente los dos órdenes y los dos poderes, el religioso y el político. En la escena de Jesús ante Pilatos (Jn. 18, 36-37), Jesús niega expresamente toda identificación entre su poder y su reino y los poderes de este mundo: mi reino no es de aquí⁹. Por otra parte, reconoce la existencia efectiva e independiente del orden político, cuando, tratando del problema del tributo al César (Mt. 22, 15-22; Mc. 12, 13-17; Lc. 20, 20-26), afirma que se ha de devolver al César lo que es del César y dar a Dios lo que es de Dios.

2. EL IDEAL DE CRISTIANDAD

El Edicto de Milán del año 313 supone el reconocimiento de la religión cristiana en paridad con la religión imperial, por lo mismo puede decirse que a partir de esta fecha comienza, al menos de manera simbólica, un nuevo período para la Iglesia, en el que ya se puede comenzar a hablar de unas relaciones entre la Iglesia y el Estado.

8. Paul MIKAT, *Iglesia y Estado*, en «Sacramentum mundi», vol. 3 (Barcelona 1973), col. 709.

9. Cf. F. CHAMBERLAIN, *Los orígenes del constantinismo*, en «Proyección» 15 (1968) 345.

La religión cristiana, primero perseguida, luego autorizada por el Edicto de Constantino, pasa a ser la religión obligatoria, con la intransigente represión del culto pagano, a partir del Edicto de Tesalónica del emperador Teodosio (año 380). En este momento comienza a perfilarse el *ideal de cristiandad*, esto es, el intento de una sociedad configurada en cristiano o por cristianos. Ahora bien, el ideal de cristiandad o de una sociedad edificada de acuerdo con el modelo cristiano, ha conocido diversas realizaciones a lo largo de la historia. De manera general podemos decir que esa configuración cristiana de la sociedad se ha pretendido establecer, bien desde arriba —es a lo que denominaremos *Constantinismo*—, bien desde abajo, es decir, mediante la acción de los creyentes sobre las estructuras laicas del Estado —intento que denominaremos *ideal de una nueva cristiandad*—.

a) *Constantinismo*

El *constantinismo* designa la larga época en que «civilización occidental y cristianismo formaron un solo cuerpo, con la consiguiente vinculación entre el poder civil y la jerarquía eclesiástica»¹⁰. Ciertamente la denominación es bastante convencional e impropia. Primero, porque es discutible que esta época se haya iniciado de hecho con el emperador Constantino. Segundo, porque dentro de ella se engloban situaciones y concepciones bien diferentes por lo que se refiere a la manera en que tenían lugar y se entendían las relaciones entre la Iglesia y el Estado, como son: la *hegemonía del Estado* o predominio del poder civil sobre el poder religioso; la *hegemonía de la Iglesia* o intento de subordinar los poderes civiles al poder de la Iglesia; y, finalmente, la manera específica de relaciones entre Iglesia y Estado que va implicada en la llamada *confesionalidad del Estado*.

Hegemonía del Estado

La primera forma de la hegemonía del poder civil sobre el religioso se manifiesta en el llamado *cesaropapismo* o doctrina y praxis que justifica el poder e intromisión directa del poder civil en los asuntos eclesiásticos. Como representante típico de esta doctrina suele citarse a Marsilio de Padua, quien, basándose en una concepción democrática de la Iglesia, llegaba al conciliarismo o doctrina que afirma la superioridad del Concilio, en cuanto re-

10. A. FIERRO, *El evangelio beligerante* (Estella 1975) 65.

presentante de la comunidad de los creyentes, sobre el Papa, con la consecuencia de que correspondería al emperador convocar los concilios y, en última instancia, llevar las riendas del poder también en los asuntos religiosos ¹¹.

El *regalismo*, que toma su nombre de las llamadas *regalías*, señala otro de los momentos del pugilato entre el poder civil y el poder eclesiástico. Las regalías hacían relación a ciertos derechos de los reyes en materia eclesiástica. Eran de dos tipos: «las temporales reclamaban para el rey las rentas de los obispados vacantes; las espirituales pretendían el derecho a nombrar, cuando vacaban, los beneficios no curados» ¹². Mientras en el cesaropapismo la intrusión del poder civil llegaba hasta los asuntos dogmáticos, el regalismo expresa el deseo de los reyes de ejercer un control y una tutela sobre los derechos, las inmunidades y los bienes de la Iglesia. En el fondo está latente la idea de una mayor autonomía de las iglesias locales, frente al centralismo de la Santa Sede, que implicaba una mayor tutela e intervención de los reyes en los asuntos de las iglesias nacionales. Hoy la idea de una mayor autonomía de las iglesias locales es admitida, pero no en orden a favorecer la intervención de los poderes civiles sobre ellas, sino para favorecer el desarrollo de las peculiares características de cada una de ellas y el consiguiente enriquecimiento de la Iglesia universal.

Las tres formas más conocidas en las que se reflejaron las tendencias regalistas fueron: el *galicanismo*, el *febronianismo* y el *josefinismo*. El *galicanismo* engloba la política de algunos reyes franceses ordenada a hacer efectivas en Francia las tendencias regalistas. El *febronianismo* hace referencia a la obra *De statu Ecclesiae*, publicada en 1763 por Nicolás von Hontheim bajo el seudónimo de Justino Febronio, en la que defiende que la organización eclesiástica se encuentra bajo la protección y tutela del poder civil. El *josefinismo* define la política absolutista de José II de Austria (1765-1790). Es curioso observar la persistencia de la idea básica del josefinismo acerca de la Iglesia: un clero encerrado en las sacristías, esto es, dedicado al culto divino, pero sin iniciativa en la vida pública y gobernado y administrado por los poderes políticos. Son muchos los que añoran una Iglesia así y desentendida, como dicen, de la política.

11. Cf. Jose Manuel CASTAÑO, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado* (Roma 1960) 38 y s.

12. *Historia de la Iglesia*, vol. 4. (Madrid 1953) 75-76.

Dentro de esta forma de concebir las relaciones entre la Iglesia y el Estado, como un litigio etablado entre ambos poderes en orden a alcanzar una hegemonía o supremacía, todos los regímenes civiles de carácter totalitario tienden a someter al Estado no sólo a los individuos, sino también a cualquier tipo de agrupaciones y sociedades que puedan existir dentro de él, incluida la Iglesia. El sometimiento de ésta se busca no de una forma directa, sino principalmente bajo la concesión de privilegios que, a la larga, pueden llegar a limitar su libertad.

Hegemonía de la Iglesia

En las maneras de concebir las relaciones entre la Iglesia y el Estado que venimos reseñando, éstas presentan el aspecto de una unión excesiva entre ambas comunidades y poderes. En el caso de los intentos de hegemonía por parte del Estado tenía lugar por una especie de absorción de la Iglesia por parte del Estado. Pero puede ocurrir que esa unión tenga lugar porque es la Iglesia la que pretende absorber y someter a su tutela al poder civil, o hacer revivir los antiguos ideales teocráticos. Francisco de Vitoria ya había detectado en su tiempo estas dos tendencias: «sunt qui tanto studio et favore Pontificum feruntur, ut putent reges et alios principes temporales non esse nisi vicarios aut legatos Romani Pontificis, ut ministros potestatis papalis et quod omnis potestas temporalis derivatur a Romano Pontifice. Alii e contrario ita eximunt principes a potestate ecclesiastica, ut nihil pene integrum relinquunt ecclesiasticae potestati, sed omnes causas etiam spirituales velint deferri ad iudicium civile et illic terminari»¹³.

La doctrina o *teoría de las dos espadas* revela claramente el intento por parte de la Iglesia de ejercer un control directo sobre los asuntos temporales. Según esta teoría, Cristo habría conferido toda la potestad suprema, la espiritual y la temporal, al Romano Pontífice, el cual ejercería por sí mismo la potestad espiritual, delegando la temporal para ser ejercida por los príncipes. Sobre este particular es bien expresivo el siguiente texto de una carta de Gregorio VII a Guillermo el Conquistador: «La dignidad apostólica y pontificia representará a los reyes cristianos, como a todos los fieles, ante el tribunal divino y dará cuentas a Dios de sus faltas. Por lo tanto, si yo tengo que representaros en el día del juicio terrible ante el justo juez, que no puede ser engañado y

13. *De potestate Ecclesiae prior* (Madrid 1960) 292-293.

que es el creador de todas las criaturas, vuestra sabiduría juzgará si yo debo y puedo vigilar muy cuidadosamente por vuestra salvación, y si vos, en vista de vuestra salvación, no podéis y debéis obedecerme sin vacilación»¹⁴.

Este texto de Gregorio VII refleja bien la idea no sólo de una mayor dignidad de la comunidad religiosa sobre la comunidad política, sino también de la superioridad del poder eclesiástico sobre el poder civil en razón del fin más alto que aquél persigue, la salvación. Por eso, aunque revela la convicción de que en esa especie de pugilato entre Iglesia y Estado la hegemonía ha de corresponder a la primera, más que avalar un poder directo de la Iglesia sobre el Estado, es decir, un poder directo de la Iglesia en los asuntos temporales, tal como lo entendía la teoría de las dos espadas, da pie únicamente a la doctrina jurídica de la *potestad indirecta* de la Iglesia sobre el orden temporal. Esta doctrina sostiene la existencia de una subordinación del Estado a la Iglesia propia y estricta, es decir, en la potestad; una subordinación «que proviene de un verdadero poder de jurisdicción de la potestad eclesiástica sobre la potestad política o civil, es decir, sobre el rey, presidente, congreso, etc., *en cuanto tales*, en virtud de la cual la misma potestad política está sujeta a la eclesiástica y obligada a obedecerla»¹⁵.

Pero distinguen un doble género de subordinación propia: directa e indirecta. La primera puede definirse como «aquella en virtud de la cual la potestad subordinada es regida por la subordinante con verdadero poder de jurisdicción dentro de la misma esfera propia de la potestad subordinada, o en orden al propio y particular fin de dicha potestad subordinada»¹⁶. La segunda, por su parte, «es aquella en virtud de la cual la potestad subordinada es regida por la subordinante con verdadero poder de jurisdicción, pero por razón tan sólo y en vista de un fin más excelente que *deben* conseguir los súbditos de ambas potestades y para cuya consecución puede o ayudar o estorbar con sus actos de potestad inferior»¹⁷.

Esta doctrina salva, por consiguiente, la independencia de la Iglesia y del Estado en su orden propio y con relación a su fin propio; pero al ser más excelente el fin de la Iglesia, el fin del

14. Cit. por F. CHAMBERLAIN, l. c., p. 350.

15. F. SEGARRA, *Iglesia y Estado* (Madrid 1963) 13.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

Estado debe estarle subordinado: «omnes fines ita sunt inter se colligati ut inferior ordinetur, saltem indirecte, ad superiorem et per hunc ad supremum»¹⁸. Ahora bien, «si talis est discrimen inter finem Ecclesiae et finem Status, quaedam relatio subordinationis inter eos existere necesse est»¹⁹, porque «societates sunt ut fines».

«Luego los valores temporales o profanos están subordinados al valor religioso; la sociedad que fomenta los valores profanos, el Estado, está subordinada a la sociedad que fomenta el valor religioso, la Iglesia; el fin del Estado está subordinado al fin de la Iglesia; la potestad del Estado está subordinada a la potestad de la Iglesia».

«Pero como el valor temporal es un valor, un bien en sí mismo, un fin y no parte o medio del valor, del bien, del fin religioso, el fin del Estado no es medio del fin de la Iglesia; la potestad estatal no es medio de la potestad eclesiástica».

«En conclusión: la subordinación del Estado a la Iglesia, y la subordinación del fin, de la potestad y de los medios del Estado, no es subordinación *de medio a fin*, es decir *directa*, sino subordinación *de fin*, de potestad y de medios *infravalentes*, es decir, *indirecta*»²⁰; no es una subordinación en lo temporal en cuanto tal, o sea, en su «orden autonómico», se trata más bien de una subordinación de lo temporal «*non propter se*, sino *propter aliud*, i.e., *propter spiritualia*»²¹. Y la razón de esto es porque «lo temporal no sólo no puede estorbar la consecución del último fin, sino más bien, por lo menos cuando fuere preciso, debe contribuir positivamente a ella con todo aquello, sin lo cual se tornaría moralmente imposible o muy difícil la consecución del último fin: por lo mismo el bien temporal, fin de la sociedad civil, debe subordinarse al bien espiritual, que es el fin de la Iglesia, siempre que ocurra tal necesidad o conveniencia. Esta subordinación suele llamarse indirecta, incidental o *per accidens*»²².

Esta doctrina, pues, puede resumirse muy bien en estas palabras del Card. Ottaviani: «Est ergo secundum rectum ordinem et secundum ipsum naturalis luminis dictamen quod usus inferiorem rerum saltem non sit impeditivus superiorem, sed potius eis prosit, in quantum licet non sint causa proportionata et directa, pos-

18. A. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, vol. 1 (Roma 1936) 145, n. 80.

19. *Ibid.*, vol. 2, p. 140, n. 304.

20. T. I. JIMENEZ URRESTI, *Estado e Iglesia* (Vitoria 1958) 331-332.

21. *Ibid.*, p. 332.

22. F. SEGARRA, *o. c.*, p. 14.

sunt tamen esse praedispositiva et velut *causa indirecta*, scilicet per remotionem impedimentorum»²³.

Esta especie de torneo dialéctico entre quienes, en orden a la configuración cristiana de la sociedad, pretendían un papel preponderante, sea para la Iglesia, sea para el Estado, históricamente tuvo su traducción en las pugnas efectivas y constantes mantenidas entre el Papado y los poderes políticos por ese predominio y hegemonía. Por otra parte, la fórmula perfecta, que mejor serviría para la configuración cristiana de la sociedad desde arriba, llegó un momento en que se pensó que sería, no ya el litigio entre ambos poderes y sociedades, la Iglesia y el Estado, sino la colaboración pacífica entre ambas, tal como se expresa en la doctrina de la *confesionalidad católica del Estado*, por la que éste reconoce tener deberes específicos respecto de la religión verdadera, de la religión católica, de la Iglesia.

Confesionalidad católica del Estado

Dentro de la *confesionalidad católica del Estado* pueden distinguirse dos tendencias o corrientes, una que podemos llamar *doctrinal*, la otra *jurídica*. Según esta última la *confesionalidad católica del Estado* o el reconocimiento por parte del Estado de deberes específicos en favor de la religión católica, se basaría exclusivamente en la importancia social de ésta dentro de una determinada comunidad política, o en el hecho de ser la religión de la mayoría en esa comunidad política. Para la que llamamos corriente doctrinal, en cambio, la *confesionalidad* o los deberes del Estado hacia la religión católica se apoyarían en el hecho, reconocido por el Estado, de que la religión católica es la única verdadera, de parte de la cual, por lo tanto, milita todo el derecho.

Corriente doctrinal

Esta doctrina suele desarrollarse partiendo de la conocida fórmula dialéctica de «tesis-hipótesis». ¿Qué se entiende por cada una de ellas? Acerca de su mismo concepto lógico existe gran variedad de pareceres, sin embargo su sentido clásico en los antiguos retóricos era claro: «*tesis* era la cuestión, el problema propuesto sin determinaciones de personas, lugares y tiempos: *sitne omnino du-cenda uxor*. *Hipótesis* era la *quaestio* determinada por esas circuns-

23. O. c., vol. 2, p. 140, n. 304.

tancias: *sitne Catoni ducenda uxor Martia eo tempore quo omnia flagrant civili bello*»²⁴.

Coincidiendo plenamente con el anterior existe otro duplicado dialéctico: *en principio-de hecho*. «*En principio* significa que tal problema, sin determinación de circunstancias debe resolverse según unos principios objetivos... *De hecho* significaría que esos principios no pueden aplicarse en razón de tales o cuales circunstancias. Adviértase que los principios objetivos no dejan de ser nunca válidos, en su propio orden, aunque su aplicación fuera absolutamente imposible por las circunstancias de hecho. Pero adviértase igualmente que, si son verdaderos principios, tienen que poderse aplicar con un poder exigitivo real»²⁵.

Se debe excluir, por tanto, toda confusión de «*tesis*» con *utopía* y de *hipótesis* con *realismo*. «La tesis... es el bien que *hay que hacer*, el orden que *debe ser*, intentado por Dios, y que el hombre ha de intentar incansablemente para que se realice en cada momento en la medida que el mal lo permita»²⁶. La tesis es el *deber ser*, la *norma de conducta*, que de ninguna manera es utópica. «La tesis dice siempre relación al *deber ser* y no al *ser*; a la *norma de conducta* y no a la conducta misma. Si queremos aplicar la noción a la conducta, deberemos hablar de realización y aplicación. Y si la conducta responde a los imperativos de las normas tendremos una *realización de tesis, conducta de tesis*, que no es lo mismo que *tesis a realizar, tesis de conducta*. Una cosa es afirmar que *una conducta es conforme al deber* y otra muy distinta *el deber de conducta*»²⁷.

Así pues, la tesis es única e inmutable, su concepto ni es unívoco ni analógico. En cambio, las *realizaciones de tesis o conductas de tesis* pueden ser más o menos perfectas, según se acerquen más o menos *al deber ser*, al tipo ideal, a los principios, a la tesis que permanece siempre inmutable, la misma.

Aplicando estos principios al tema de la confesionalidad tendríamos que «el concepto de Estado católico es único. El expresa lo que todo Estado católico debe ser (tesis). Puede darse que luego no pueda realizarse en su pureza (hipótesis), con lo cual derivarán muchos Estados, más o menos católicos. Estados que se dirán

24. Joaquín María ALONSO, *Derechos de la conciencia errónea y otros derechos* (Madrid 1964) 27.

25. *Ibid.*, p. 28.

26. *Ibid.*, p. 32.

27. T. I. JIMENEZ URRESTI, *o. c.*, p. 411.

católicos sólo en relación con el Estado-tipo. La tesis, pues, será siempre tesis, inmutable como la verdad y norma de acción, de actitudes y código de derechos y deberes objetivos»²⁸.

Según la confesionalidad, pues, la tesis, el deber ser, la norma de conducta del Estado respecto de la religión, se podría formular así: el Estado «tiene el deber natural y divino-positivo de profesar oficialmente la religión verdadera, procurar su permanencia y progreso en el pueblo que rige, y defenderla de sus peligros externos»²⁹. En cambio, la hipótesis, lo que las circunstancias pueden pedir de manera excepcional o «per accidens» al Estado en este campo religioso es que sea tolerante con las otras religiones distintas de la única religión verdadera, que es la religión católica. En consecuencia, incluso allí donde el catolicismo constituye una insignificante minoría el derecho y, por lo mismo, el favor del Estado deben estar *en principio* de parte de él, si bien una situación de hecho semejante daría pie y exigiría una máxima tolerancia por parte del Estado.

Los principios sobre los que, en líneas generales, se intenta fundamentar esta doctrina, son los siguientes. *Primero*: la vida religiosa no pertenece exclusivamente a la esfera privada del hombre, no queda en su interioridad, sino que tiene además repercusiones sociales, trascendencia social. Por lo cual el Estado se encuentra con ella en el plano natural-social y queda ligado, en consecuencia, por deberes hacia ella como hacia otra cualquier actividad humana. *Segundo*, el derecho se funda únicamente o está de parte de la verdad y del bien, y no del error. *Tercero*, puesto que existen diversas religiones, el Estado debe, por lo tanto, buscar de parte de cuál está el derecho, es decir, inquirir cuál, de entre ellas, sea la religión verdadera. *Cuarto*, la Iglesia católica es la única religión verdadera. *Quinto*, el Estado es capaz de llegar a conocer y a discernir cuál sea la religión verdadera y, por lo mismo, de parte de cuál está el derecho. Todos estos principios obligan al Estado o le llevan a no conceder el reconocimiento, el favor y el derecho nada más que a la religión católica, a la Iglesia católica; concluyen, en principio, la confesionalidad católica del Estado³⁰.

La historia y la tradición también muestran, según los autores que defienden la confesionalidad católica del Estado, que «los Pa-

28. Joaquín María ALONSO, o. c., p. 30.

29. V. RODRIGUEZ, *Sobre la libertad religiosa* (Salamanca 1965) 36.

30. Cf. A. MESSINEO, *Lo Stato e la religione*, en «La Civiltà Cattolica» 102 (1951/I) 296.

pas y los Padres continuamente acuden por auxilio al emperador para que libre a la Iglesia de los obstáculos y le procure facilidades en el desempeño de su misión apostólica, a pesar de que hasta los tiempos de Teodosio el Grande era tan numerosa la población pagana del imperio».

«Que protestan a cada paso de que la autoridad civil asuma funciones que son privativas de la eclesiástica».

«Que, según su íntima persuasión manifestada en esas peticiones, reclamaciones y protestas, los derechos reconocidos y las obligaciones recordadas al emperador se derivan de la misma naturaleza de la Iglesia y del Estado, no de circunstancias transitorias. Tienen por evidente que al emperador se le ha dado la potestad principalmente para la defensa de la Santa Iglesia»³¹.

Todas las razones o argumentos, en el fondo, se resumen o reducen a ésta: el Estado debe garantizar y defender los derechos de las personas y de las sociedades o comunidades inferiores que existen dentro de su seno. Ahora bien, el derecho sólo se funda en la verdad y en el bien, y no sobre el error y el mal. En consecuencia, sólo la religión católica, única verdadera, posee derecho a la existencia, a la propagación, etc.; derecho que, naturalmente, el Estado debe defender y promover. Por el contrario, a las religiones falsas, todas las demás, les falta tal derecho. Por consiguiente y *en principio* (tesis) el Estado debe ser intolerante con ellas, impedir su propagación y difusión, si bien, cuando las circunstancias lo exijan (hipótesis), debe mostrarse tolerante con las mismas.

Corriente jurídica

El esfuerzo de esta tendencia está guiado por una meta concreta: hallar un tipo de confesionalidad estatal adaptado al concepto democrático del Estado moderno. «En el antiguo Estado de corte absolutista —escribe un autor— se hacía la identificación del Estado con el soberano; y éste, que en cuanto hombre tenía un credo religioso, sentía la obligación de conciencia de observar sus dictados y, para mejor cumplirlos, pasaba a la misma ordenación del Estado su fe religiosa, de tal manera que la declaración de confesionalidad católica o de confesionalidad protestante del Estado se hacía en función de los deberes de conciencia de su jefe, y el comportamiento que el soberano debía tener era el que en concreto asumía el Estado... Esta concepción llevaba fatalmente

31. E. GUERRERO, *La libertad religiosa y el Estado católico* (Madrid 1960) 89-90.

a que la confesionalidad del Estado fuese siempre acompañada de la más rígida intolerancia hacia los súbditos que no profesaban la misma religión que el soberano, porque éste se sentía responsable del daño que, a la fe religiosa de los súbditos partícipes de su fe religiosa, podían infringir aquéllos con su comportamiento»³².

Por tanto este tipo de confesionalidad, ligado a una situación histórica determinada o, mejor, a una concepción concreta del Estado, debe cambiar para poder adaptarse al concepto democrático de Estado.

Según estos autores el concepto de Estado católico sería un concepto análogo. «El concepto católico aplicado al Estado no es un concepto unívoco, sino analógico en relación con el concepto *católico* aplicado a los individuos, a la persona humana. El Estado es incapaz de bautizarse, de recibir los sacramentos de la Iglesia católica, de vivir la vida de la gracia, de salvarse y condenarse. La vida del Estado no tiene un destino eterno; su existencia se agota en el tiempo; su finalidad se desarrolla en la esfera del futuro externo; y su razón de ser y su esfera de soberanía y de actividad se relacionan con el bien común de orden temporal»³³.

El concepto de Estado católico, en segundo lugar, sería un concepto *jurídico*. «El concepto de Estado católico no es... un concepto teológico; ni una institución sacral; ni una exigencia intrínseca, permanente y universal, de la fe católica, de la teología o del derecho público, para la regulación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El concepto de Estado católico es un concepto jurídico-político, un instrumento o medio de tipo institucional, cuya estructuración y utilización Dios y la Iglesia han dejado a la libertad de los hombres y de los pueblos, como una de tantas opciones y realizaciones históricas posibles y legítimas, que pueden darse en las diversas épocas del desarrollo histórico de las sociedades civiles».

«Porque, por una parte, desde el punto de vista eclesial, la estructuración jurídico política de la sociedad civil pertenece al dominio y a la soberanía del César, y el Estado es, precisamente, la cúspide suprema de su estructuración. Por otra parte, la Iglesia no tiene en su teología y en su derecho público eclesiástico maquetas prefabricadas definitivas para la estructuración política de la

32. M. PETRONCELLI, *La confessionalità dello Stato dal punto di vista civile*, en «X Semana de Derecho Canónico» (Salamanca 1965) 199.

33. P. CANTERO, *Reflexiones acerca de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico actual de España*, en «Libertad religiosa» (Madrid 1964) 137-138.

ciudad terrestre, sino principios y normas religioso-morales, basados en la revelación y en el derecho natural, los cuales, por la misión que Cristo Dios confió y ordenó a su Iglesia, ésta tiene el derecho y el deber de irradiar e infundir, como fermento de vida cristiana, en las conciencias y en las instituciones públicas y privadas de los hombres, pero sin que la Iglesia en el ejercicio de ese derecho y de ese deber tenga necesidad de la existencia de determinados medios institucionales, tales como el Estado católico»³⁴.

Existe esta forma de Estado cuando, en un determinado momento histórico, el Estado asume en el plano jurídico una determinada confesión religiosa como religión suya al colocar las instituciones inspiradas en esa confesión en una situación de privilegio en relación con las instituciones de otras confesiones religiosas. No basta, por lo mismo, que el comportamiento concreto del Estado favorezca de todos los modos posibles las manifestaciones de culto o las organizaciones de esa confesión, sino que se requiere, además, que exista una norma dentro de su ordenamiento jurídico en que se reconozca a esa confesión una situación preeminente sobre todas las demás, aunque sea como mera constatación de que aquella confesión es la profesada por la mayoría de la nación³⁵.

Y este tipo de Estado puede llamarse confesional porque reúne los elementos necesarios para que así sea, que son la asunción por parte del Estado de una confesión religiosa como propia a través de una norma explícita de su ordenamiento jurídico.

Sin embargo, esta preferencia que el Estado concede a la religión católica sobre las otras —en este supuesto de una confesionalidad católica de tipo jurídico—, no se funda en que el Estado la juzgue y la reconozca como la religión verdadera. Semejante juicio escapa a la competencia del Estado, sin que, por otra parte, esta inhibición signifique que el Estado ponga en el mismo plano el error y la verdad, la religión falsa con la verdadera, sino que simplemente juzga esta cuestión fuera de su competencia. Tal preferencia se basa, más bien, en un juicio socio-histórico por el que el Estado reconoce, con todas sus consecuencias, a la religión católica como la religión de la mayoría del pueblo.

Es de advertir, finalmente, que el fundamento que puede dar pie a una proclamación jurídica de confesionalidad por parte del Estado, no lo garantiza una sociedad católica desde el punto de vista jurídico-canónico, es decir, en la que la mayor parte de la

34. *Ibid.*, p. 138-139.

35. Cf. M. PETRONCELLI, l. c., p. 209.

población está bautizada, sino una sociedad católica desde el punto de vista de la sociología religiosa, es decir, donde la mayoría católica lo es de verdad y no sólo de nombre o jurídicamente, pues pudiera darse una sociedad jurídicamente católica, pero socialmente neutra o anticatólica³⁶.

Esta confesionalidad católica o trato preferencial de la religión católica por parte del Estado, se justifica y es requerido, según esta opinión por el sentido democrático, pues «el verdadero principio de paridad no suena: a cada uno lo mismo, sino a cada uno lo suyo. El legislador (por tanto) puede considerar oportuna una discriminación entre la religión católica y las otras, vislumbrando un mayor interés público en la tutela de la primera, en vista de su mayor difusión y de su mayor influencia sobre las tradiciones nacionales. Se tutela preferentemente no la creencia religiosa de cada uno..., sino el hecho religioso en cuanto social y, en cierto modo, objetivo y trascendente de la esfera individual»³⁷.

«Es cierto —escribía por su parte P. Cantero— que la confesionalidad católica del Estado coloca a la religión católica en una posición jurídica de preferencia y desigualdad de trato en relación con las otras confesiones religiosas, pero también es cierto que la justicia manda dar a cada uno *lo suyo*, pero no manda dar a cada uno *lo mismo*. La igualdad jurídica de trato debe corresponder a la igualdad jurídica de derechos. Las leyes no se dan para los hombres y las sociedades abstractas, que la metafísica concibe y la historia desconoce. Los Estados no gobiernan naturalezas que, como tales, son absolutamente iguales, sino hombres y pueblos concretos, españoles, franceses, americanos, etc. La legislación va dirigida a la totalidad moral de la comunidad social, no a una minoría demográfica, casi imperceptible en la comunidad social. Y ante la desigualdad de la situación concreta, objetiva, de las distintas confesiones y de sus miembros..., el trato de preferencia y de favor a la religión católica no es una negación de un derecho a los miembros de otras confesiones, sino el reconocimiento de una situación histórica y sociológica desigual, que de no tenerse en cuenta en el ordenamiento jurídico de la libertad religiosa se pondría en peligro el orden público y la convivencia social, que son los primeros valores que ha de salvar y defender el Derecho y el Estado, en aras del bien común de la nación por él gobernada.

36. Cf. C. SANTAMARIA, *Autour de l'Etat idéal*, en «Documentos» 10 (1952) 93-96.

37. T. GOFFI, *Tolerancia y libertad religiosa en el pensamiento católico moderno*, en «Libertad religiosa» (Madrid 1964) 253.

Desde este punto de vista, el Estado católico es, en concreto, el Estado de un pueblo católico».

«Por consiguiente el principio jurídico político de la confesionalidad del Estado católico, como tal, salva la legítima libertad de conciencia y los derechos naturales y políticos de los ciudadanos no católicos en la esfera religiosa, al coordinar los derechos de la minoría religiosa en relación con el bien común»³⁸.

El análisis de las dos formas de entender la confesionalidad católica del Estado nos permite concluir lo siguiente: la corriente, que hemos apellidado doctrinal, basada la confesionalidad católica, la preferencia del Estado por la religión católica, en un juicio *cualitativo o valorativo* de la religión; favorece la religión católica porque la reconoce como la única verdadera, de cuya parte, por lo mismo, milita el derecho. En consecuencia admitía, en principio, la intolerancia estatal respecto de las religiones que considera falsas.

La corriente jurídica, por el contrario, apoya la confesionalidad en un juicio *cuantitativo* de la religión, porque es la religión profesada por la mayoría dentro de una nación. Ahora bien, el respeto de los derechos de la mayoría no ahoga o lleva consigo la negación de los legítimos derechos de la minoría. Por consiguiente, con esta confesionalidad es compatible la libertad religiosa de las minorías no católicas, dentro de los límites que imponen las exigencias del orden público. En el fondo esta manera de concebir la confesionalidad parece una limitación forzada de la misma en vista a salvar el derecho a la libertad religiosa ya reconocido universalmente e imposible de salvar en la primera interpretación más rigorista de la confesionalidad.

En todo caso ambas corrientes o tendencias coinciden en retener como válido el intento de alcanzar una configuración cristiana de la sociedad y en realizarla desde arriba o desde el poder. En cambio, la tendencia que vamos a pasar a considerar, bajo la denominación de *el ideal de una nueva cristiandad*, aunque no renuncia a la configuración cristiana de la sociedad, busca conseguirla por otros medios o partiendo desde abajo, desde la base de la sociedad.

38. L. c., p. 140.

b) *El ideal de una nueva cristiandad*

El ideal de cristiandad que intentaban implantar las distintas fórmulas, que hemos englobado bajo el término genérico de «constantinismo», se basaba o se pensaba posible a partir de una colaboración entre la Iglesia y el Estado, una colaboración que a veces adquirió la forma de una unión excesiva con la consiguiente pérdida de autonomía por una de las partes, que atravesó por momentos de tirantez y conoció diferentes conflictos, o que se manifestó amistosa y cordial, pero que siempre se consideró decisiva en orden al moldeado cristiano de la sociedad.

Al producirse la separación entre Iglesia y Estado y, particularmente, en los países donde esa separación se consumó con mayor rapidez y más profundamente, se planteó el problema de cómo conseguir la configuración cristiana de la sociedad ahora emancipada de la Iglesia. La solución se vio en la actuación, a la manera del fermento, de los cristinos y de las instituciones cristianas sobre la sociedad laica en orden a inspirarla cristianamente, a convertirla en una sociedad que, permaneciendo laica, fuera sin embargo vitalmente cristiana.

Así a finales del siglo XIX aparecen las primeras instituciones encaminadas al cumplimiento de tal objetivo. Tales fueron la escuela confesional, el sindicato cristiano y el partido político popular de inspiración cristiana, luego democracia cristiana. Estas instituciones estaban llamadas a ejercer su acción de inspiración cristiana de la sociedad desde el plano político. Más adelante, en el segundo tercio del siglo XX, aparecen otras organizaciones que prestan mayor atención a la dimensión espiritual, o a la preparación de los futuros militantes o de las personas llamadas a llenar los cuadros directivos de las instituciones para una política cristiana. En esta categoría se pueden incluir movimientos como la Acción Católica, los cursillos por un mundo mejor, los cursillos de cristiandad, etc.³⁹

En esta línea del ideal de una nueva cristiandad se sitúa la doctrina promovida por Jacques Maritain de «una ciudad laica vitalmente cristiana» o «un Estado laico cristianamente constituido». Entiende Maritain que hay un ideal genérico, válido para cualquier etapa de la historia, que es ideal de cristiandad, entendiendo que

39. Cf. A. FIERRO, *o. c.*, p. 68.

la palabra cristiandad «designa cierto régimen común *temporal* cuyas estructuras, aunque en grados y por modos muy variables, llevan las huellas de la concepción cristiana de la vida»⁴⁰.

Sin embargo, los mismos principios inmutables aplicados a climas históricos diversos dan lugar a «ideales históricos concretos» diferentes. Por eso, no habiendo más que una Iglesia católica, pueden darse diversas civilizaciones cristianas, distintas cristiandades. Así en la Edad Media, que tuvo un clima histórico concreto con sus notas distintivas⁴¹, el ideal genérico de cristiandad cuajó en un «ideal histórico concreto», el constantinismo, la inspiración cristiana desde arriba, el Estado confesional católico. El clima histórico de la época moderna ha cambiado, sus notas distintivas son diferentes⁴². A este clima histórico debe, por tanto, corresponder una aplicación distinta de los mismos principios, la cual dará lugar, naturalmente, a un «ideal histórico concreto» distinto de cristiandad: el Estado laico vitalmente cristiano. Pretender establecer la unidad de la civilización, su inspiración cristiana a partir de la profesión de la misma fe y de los mismos dogmas asegurada desde arriba, resulta hoy imposible. La forma de intervenir el Estado en el orden religioso, entendida en el «ideal histórico concreto» de la Edad Media bajo la forma de reconocimiento, privilegio, favor y defensa de la religión católica por parte del Estado, debe cambiar necesariamente. ¿Cuáles serán en el presente contexto histórico las funciones del Estado en el orden religioso?

El primer servicio que el Estado puede prestar a la religión será el trabajar eficazmente en la promoción del bien común, cuyo logro creará, en mayor o menor grado y en el plano natural (que es el propio del Estado), aquel conjunto de condiciones necesarias y favorables al desarrollo de la vida religiosa y, por lo mismo, a la expansión y florecimiento dentro del Estado de la religión católica. Su segundo servicio en favor de la religión, y concretamente de la Iglesia católica, consistirá en aceptar y garantizar la libertad religiosa de los ciudadanos en general y la misma libertad para la Iglesia católica en el ejercicio de su misión salvífica. «Nosotros creemos firmemente que la mejor manera para el Estado de ayudar a la Iglesia católica es, por una parte, no hacer presiones sobre las conciencias y respetar la libertad de religión, y por otra, buscar

40. J. MARITAIN, *Humanismo integral* (Buenos Aires 1966) 104.

41. Para la descripción de estas notas cf. J. MARITAIN, *o. c.*, p. 112 y s.

42. Para la descripción del clima histórico moderno cf. J. MARITAIN, *o. c.*, p. 125 y s.

el bien común. La búsqueda del bien común creará, efectivamente, el clima temporal más favorable para la acción de la gracia de Dios; ayudará a formar las condiciones fundamentales de justicia, de orden y de paz que son necesarias para que los hombres llamados a la vida divina realicen su destino; asegurará también las condiciones más favorables para la búsqueda sincera, libre y verdaderamente humana de la verdad»⁴³.

La intervención del Estado en el orden religioso no se entiende ya en términos de «tolerancia» e «intolerancia», sino de libertad religiosa. No obstante el ejercicio de la libertad en el orden religioso, como en cualquier otro orden, tiene ciertos límites, por lo que corresponderá al Estado reprimir, en ciertas circunstancias, determinadas manifestaciones religiosas, tales como aquellas que atentan abiertamente contra el derecho natural, por ejemplo, permitiendo los sacrificios humanos, etc., o bien aquellas que trajesen perturbaciones para el justo orden público. «Si preciso fuera, el Estado puede y debe intervenir para que la competencia y el proselitismo de las diversas confesiones se ajusten a las normas jurídicas universalmente reconocidas y dictadas en vistas al bien común. Naturalmente posee también el derecho a enfrentarse contra los disturbios, las violencias y las perturbaciones del orden público»⁴⁴.

Este ideal de una nueva cristiandad, de un nuevo régimen temporal cristiano, implica una concepción profano-cristiana, y no sacro-cristiana al estilo medieval, de lo temporal. No obstante, mantiene la idea de una inspiración cristiana de lo temporal, de un primado y un cierto influjo de lo espiritual sobre lo temporal, sólo que ahora se realizan diversamente a como lo hicieron en la Edad Media. «Ahora la superior autoridad y dignidad de la Iglesia se manifiestan no en virtud de una acción ejercida sobre el poder temporal, sino en virtud de una iluminación espiritual ofrecida a las almas de los ciudadanos, los cuales deben juzgar en conciencia toda cuestión que atañe al bien común político... El signo de la superioridad de la Iglesia es el poder moral a través del cual ella influye vitalmente, penetra y transforma, como un fermento espiritual, la existencia temporal y las energías íntimas de la naturaleza, de manera que las conduzca al nivel más alto y perfecto dentro de su orden, en aquel orden de la civilización y del mundo en cuyos límites el cuerpo político es autónomo en modo supremo,

43. «Libertad Religiosa» (Madrid 1964) 355.

44. M. PRIBILLA, *Intolerancia dogmática y tolerancia civil*, en «Libertad Religiosa» (Madrid 1964) 283.

si bien inferior por cuanto atañe al orden espiritual y a las cosas que pertenecen a la vida eterna»⁴⁵.

Esta labor de vitalizar e inspirar cristianamente el orden temporal se lleva a efecto mediante la acción de los laicos católicos sobre la vida política, sobre el Estado y sus estructuras: «el papel de agente de unidad y de formación —escribe Maritain— que respecto a la ciudad de otro tiempo gozaba el monarca cristiano, sea cual fuere el régimen, lo representa la parte más experimentada políticamente y la más abnegada de los seglares cristianos, respecto al nuevo orden temporal en cuestión... Se sigue de aquí que una ciudad animada y guiada por tales elementos se encuentra por ello en realidad (y en el sentido bien relativo en que ello debe entenderse en lo temporal) bajo el régimen de Cristo: el principio universal de la realeza de Cristo, el axioma de que sin Cristo nada firme y excelente se puede edificar, aun en el orden político, se aplica aquí con toda verdad, no según el modo exteriormente manifestado y significado en el más alto grado, que era el de la civilización medieval, ni según la manera ante todo aparente y decorativa que fue la de la edad clásica, sino según un modo real y vital, aunque menos manifiestamente declarado en las estructuras y en los símbolos que caracterizan la vida social»⁴⁶. Según este modo de entender la configuración cristiana de la sociedad, por consiguiente, «Estado cristiano no es aquél que asegura a la Iglesia una situación material privilegiada, por una decisión legal, pero sin base religiosa real; es aquél donde la redención ejerce un influjo medicinal y directivo a través de los laicos, visible o invisiblemente cristianos, que actúan sobre las estructuras políticas y las cristianizan no sólo de manera decorativa, sino vital y realmente»⁴⁷.

3. EL FIN DEL IDEAL DE CRISTIANDAD: LA TEOLOGIA POLITICA

El antiguo ideal de cristiandad y el ideal de una nueva cristiandad suponían que el cristianismo aportaba una visión y una solución propia a los problemas sociales y políticos, que existía una doctrina social específicamente cristiana y un modelo de sociedad que ofrecer a partir del cristianismo. «Esta doctrina contiene no sólo unos altos principios morales sobre la justicia, la paz, la auto-

45. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato* (Monza 1953) 197-198.

46. ID., *Humanismo integral*, pp. 129-130.

47. A. LEONARD, *Liberté de la foi et tolérance civile*, en «Tolérance et Communauté humaine» (Casterman 1952) 161.

ridad, la propiedad privada, el bien común, la familia, etc., sino también una imagen concreta y bastante detallada de la sociedad por construir en cristiano»⁴⁸.

Pero estos supuestos se consideran ahora superados, porque «si hasta hace poco se antojaba evidente que el cristianismo poseía unos conceptos y principios propios respecto del orden social, esa presunta evidencia resulta cada vez más oscura. Los principios de paz, justicia, libertad, bien común, etc., parecen demasiado vagos. Además no son específicos del cristianismo. Cualquiera que sea su interpretación o aplicación, coinciden con uno u otro de los idearios sociales no religiosos. Mucho más dudosa aún es la posibilidad de imaginar una sociedad específicamente cristiana. La sociedad conforme al evangelio es un imposible por cualquier cara que se la contemple: por parte de los creyentes, ellos no pueden jamás considerar que el evangelio está asimilado en una sociedad determinada; por parte de los increyentes, es una idea vacía de sentido»⁴⁹.

Por otra parte, la posibilidad de una vía intermedia entre el capitalismo y el socialismo, que se basaría precisamente en los principios del cristianismo, se considera inviable e imposible. Desde luego descartar, de manera tan taxativa, la posibilidad de una tercera vía o de otras alternativas, distintas de las ofrecidas por los dos sistemas vigentes, capitalismo y socialismo, supone una concepción un tanto pesimista acerca de la creatividad y capacidad inventiva del hombre en orden a encontrar modelos nuevos y cada vez mejores de organización económica, social y política. Pero, de hecho, así se afirma y a partir de ello se argumenta contra la viabilidad del ideal de cristiandad bajo cualquiera de sus formas.

En efecto, frente a la teología que, a partir de una dogmática cristiana y de una ética derivada de ella, pretendía configurar cristianamente y desde arriba la sociedad, o iluminar e inspirar cristianamente desde abajo las estructuras sociales, se levanta una nueva teología, la *teología política*, absolutamente escéptica sobre ese particular y que «renuncia a la cristiandad, tanto a la constantiniana y sacral como a la postconstantiniana y profana»⁵⁰.

En realidad, dentro de la denominación genérica de *teología política*, pueden incluirse diferentes tendencias de la teología ac-

48. A. FIERRO, *o. c.*, p. 75.

49. *Ibid.*, pp. 86-87.

50. *Ibid.*, p. 90.

tual, tales como: «Shaul y su teología de la revolución, Cox y el planteamiento del lenguaje teológico como problema político, Moltman con su teología de la esperanza, Metz y la teología crítico-política, los teólogos latinoamericanos de la liberación, la reflexión cristiana tras la aceptación de Marx»⁵¹. Cada una de estas tendencias tiene características marcadamente diferentes, pero pueden también encontrarse notas comunes que permiten tratarlas globalmente. Suelen señalarse por lo menos tres características distintivas de esta teología y, a la vez, comunes, a sus distintas formas.

La primera es que la teología política es una *teología práctica*. En este punto la teología política toma su inspiración en la onceava tesis de Marx sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho otra cosa que interpretar el mundo de diferentes maneras, pero de lo que se trata es de transformarlo»⁵². Paralelamente, la teología se había interesado anteriormente por la ortodoxia, por una interpretación puramente contemplativa del hombre y del mundo, ahora debe orientarse hacia la ortopraxis, a una praxis transformadora de la sociedad. Es más, siguiendo también en esto a la teoría marxista del conocimiento, se ve en la ortopraxis la piedra de toque de la ortodoxia: «La ortodoxia de su fe (de la fe del cristiano) ha de *verificarse* constantemente en la ortopraxis de su operatividad orientada al fin de los tiempos; ya que la verdad prometida es una verdad que debe ser *hecha*, según Juan (3, 21) pone puntantemente de manifiesto»⁵³. «El creer teologal no se identifica ya con un pensar, sino con un hacer; no equivale tanto a la concepción del mundo cuanto a la acción sobre el mundo; no es mirada de espectador, es compromiso de militante»⁵⁴.

La segunda nota de la teología política es que se trata de una *teología pública*. Esta nota prolonga la anterior en cuanto que la praxis hacia la que se orienta la teología es una praxis pública y política. Con ello se opone a lo que se llama *privatización* predominante en la teología anterior, que consistía en restringir el alcance del mensaje del evangelio a la intimidad del sujeto. «Las categorías que predominan en esta teología —escribe Metz refiriéndose a la teología anterior— y que sirven para la interpretación del mensaje, son principalmente las categorías de lo íntimo, de lo privado,

51. *Ibid.*, pp. 30-31.

52. *XIe thèse sur Feuerbach*, en «Sur la religion» (Paris 1960) 72.

53. J. B. METZ, *Responsabilidad de la esperanza. Cuatro tesis para una discusión*, en «Cristianos y marxistas» (Madrid 1969) 150; cf. también *Teología del mundo* (Salamanca 1970) 122.

54. A. FIERRO, *o. c.*, p. 37.

de lo a-político. Se hace, sí, resaltar enfáticamente el amor, lo mismo que todos los fenómenos de lo inter-humano. Pero se les da validez únicamente, con una determinación *a priori* y como cosa evidente, en su fisonomía privada y despolitizada: como relación yo-tú, como relación de encuentro interpersonal o como relación de vecindad. Domina la categoría del encuentro. Como modo de expresión auténticamente religioso, se considera la alocución interpersonal. Como dimensión auténtica de la experiencia religiosa, se considera el extremo de la libre subjetividad del individuo o el centro indisponible y mudo de la relación yo-tú. Parece que las formas hoy día predominantes de la teología trascendental, existencial y personalista tiene una cosa en común: la tendencia hacia lo privado»⁵⁵. La desprivatización señala, pues, el comienzo de una nueva etapa teológica que pretende remodelar la teología orientándola al estudio y desarrollo del carácter público y, por lo mismo político, del cristianismo⁵⁶. La publicidad no se refiere únicamente a la pública confesión de la fe, sino sobre todo a la beligerancia del cristianismo en el terreno político, al hecho de que el evangelio no sólo interpela y llama a la salvación a los hombres considerados individualmente, sino también a las estructuras sociales.

Esta publicidad se concreta todavía más en la tercera nota, que es la de ser una *teología crítica*. Esta teología se refiere al mundo no como cosmos, sino «como realidad social que está en un proceso histórico. Y la Iglesia no vive *junto a* o *por encima* de esta realidad social, sino que vive *dentro* de ella, como *institución crítico-social*. La Iglesia —como institución—, dentro de este mundo social y para él tiene que realizar una *tarea crítica y liberadora*»⁵⁷.

«Los tres rasgos de la nueva teología —práctica, pública y crítica— se resumen en la mediación política. Es una teología políticamente mediada. En ella lo político desempeña un papel de mediación, de suerte que el lenguaje teológico resulta posible y concreto por medio del lenguaje político»⁵⁸. Para precisar más esta mediación de la teología por lo político sirve a las mil maravillas un texto de Dorothee Sölle: «No puede permitirse el decir a un hombre de forma inmediata: Dios te ama. Ya que toda realidad es mundana y socialmente mediada, también esta frase ha de ser mediada políticamente; esta frase sólo tiene sentido cuando sig-

55. *Teología del mundo*, pp. 141-142.

56. Cf. A. BANDERA, *La Iglesia ante el proceso de liberación* (Madrid 1975) 35.

57. J. B. METZ, *Teología del mundo*, p. 151.

58. A. FIERRO, *o. c.*, p. 43.

nifica un movimiento de cambio del statu quo: Supongamos que se le dice a un hombre que hace quince años que vive en los barrios míseros de nuestras ciudades. El menosprecio que ha experimentado le hace increíble esta frase, no le permite creer en el amor de Dios. Ha experimentado que no recibe trabajo porque viene de una zona de suburbios, que sus niños, aun dotados como los demás, son enviados a escuelas especiales. La sociedad, que no lo ha aceptado, ha llegado a ser para él, a través de su experiencia vital, un enemigo tan grande que esta situación no se puede superar tan sólo con una palabra. La capacidad de amor y de confiar en alguien está ligada a la historia y a las experiencias que uno ha tenido. Por eso circunstancias sociales previamente dadas pueden imposibilitar al individuo esta decisión para confiar o desconfiar. Se le ha quitado esta decisión. No se puede llegar a la fe, a la esperanza o al amor, primero hay que sanarlo»⁵⁹.

Esta nueva forma de entender la teología, el nuevo papel que es asignado a la teología y a la fe, según se desprende de las características o notas mencionadas, distancia ineludiblemente a la teología política del concepto de cristiandad ya realizada y también de cristiandad por realizar. Dada la función crítico-liberadora que se asigna a la teología y a la fe, no es comprensible que las relaciones Iglesia-Estado puedan concebirse y realizarse bajo la forma de un Estado que se proclama defensor de la fe y de la Iglesia y de sus privilegios, a cambio del apoyo que la misma Iglesia le presta en orden al mantenimiento de un *statu quo*, de una determinada configuración económico-político-social; se piensa, más bien, que la Iglesia ha de permanecer libre frente a todo poder para ser capaz de ejercitar su función crítica no sólo frente a la sociedad existente, sino también frente a todo ideal sociopolítico que se presente como fijo y acabado. Si no es concebible para la teología política una *cristiandad sacral*, que confiere un cierto carácter sagrado a la política, tampoco lo es una *cristiandad profana*, que, por medio de una ética social y de una política cristiana, trata de edificar un Estado laico vitalmente cristiano o cristianamente inspirado, sencillamente porque no se puede construir un modelo único de sociedad a partir del evangelio y, por lo mismo, no se puede hablar de una política cristiana: «No hay una política

59. *Teología política* (Salamanca 1972) 78.

cristiana igual que no hay una medicina cristiana: hay cristianos en la política»⁶⁰.

La teología política, como pone bien de manifiesto el carácter público que asigna a la fe y a la teología, no ignora la repercusión de la religión, de la fe sobre el orden social, tal como revela la sociología religiosa. Pero, mientras el influjo de la fe y de la religión sobre el orden social pudo ser entendido anteriormente y servir de hecho como elemento aglutinador e integrador del orden social, como medio de estabilidad social; la función que la teología política quiere confiar ahora a la fe y al factor religioso, no es la de consolidación de la sociedad, sino la de convertirse en factor crítico de la situación presente en orden a la modificación y al cambio social.

En síntesis, los caminos hacia los que apunta la teología política por lo que se refiere a las relaciones Iglesia-Estado, nada tienen que ver con los que se habían indicado hasta ahora; esta teología «ha renunciado a modelar una sociedad cristiana y no tiene idea preconcebida alguna sobre cómo debe ser el orden social, mucho menos un orden social determinado por el evangelio. Para ella no hay un orden cristiano o una política evangélica. Hay solamente praxis pública y crítica de los cristianos, una praxis que no es mera consecuencia de la fe, sino que pertenece internamente a ella como momento que sostiene y determina su significación»⁶¹.

Conclusión

Después de haber pasado revista, aunque haya sido de manera esquemática, a las diversas ideologías o maneras diferentes de entender cómo debieran configurarse o realizarse las relaciones Iglesia-Estado, es hora de avanzar algunas conclusiones de cara al futuro, pues la historia pasada, aparte de fuente de experiencia, ha de ser un punto de referencia a la hora de encarar el futuro.

La primera conclusión a deducir de las ideologías operantes en este problema de las relaciones Iglesia-Estado, es que nunca es lícito *absolutizar* cualquiera de las formas en que se han configurado o puedan configurarse históricamente esas relaciones. En este fallo cayeron cuantos sentaron como principio absoluto, sólo sacrificable *pro bono pacis* y si las circunstancias lo convertían en

60. HELMUT GOLLWITZER, *Quelques principes directeurs qui commandent l'engagement chrétien dans la vie politique*, en «Eglise et société» (Genève 1970) 31, Cit. por A. FIERRO, o. c., p. 91.

61. A. FIERRO, o. c., p. 95.

inaplicable aunque nunca en falso, el deber del Estado a profesar, promover y defender la verdadera religión, la Iglesia católica. De este peligro escapa mejor la doctrina que acepta la posibilidad de una realización diferente de un mismo ideal genérico en «ideales históricos concretos» distintos. En cambio vuelve a incidir en esta absolutización la teología política cuando, no admitiendo más alternativa o esquema posible de configuración de la sociedad que el socialismo o el capitalismo, termina por no reconocer al cristiano y a la misma Iglesia como institución más opción que la opción socialista, y no un socialismo indeterminado, sino un socialismo concreto e históricamente experimentado⁶².

En segundo lugar este estudio ha puesto de manifiesto que las distintas ideologías reseñadas se enfrentan no sólo en la forma diferente de concebir el ideal de cristiandad o de una configuración cristiana de la sociedad, sino también en la posibilidad de este mismo ideal. ¿Puede considerarse definitivamente periclitado el ideal de cristiandad? Desde luego, es cierto que este ideal históricamente se basó en determinadas concepciones del Estado y de la Iglesia hoy superadas. Concretamente, en una concepción del Estado en la que se insistía en el origen divino del poder político, interpretándolo de tal manera que condujo a la sacralización efectiva de ese poder; y en una concepción de la Iglesia consistente en identificar o reducir prácticamente la Iglesia a la jerarquía o al elemento clerical. De eso derivaba la idea de una sociedad monolítica, en la que no había cabida más que para una opción política, para un tipo único de organización estatal basado en los principios cristianos, ora se otorgase el mando de la misma a un poder civil sacralizado, ora se le concediese a la jerarquía, al elemento clerical representado en la figura del Romano Pontífice.

Semejante ideal de cristiandad resulta inaceptable hoy. La Iglesia, en efecto, no tiene un esquema político concreto en orden a la configuración de la sociedad. Ella defiende únicamente unos principios, representa unos valores fundamentales, pero insuficientes por sí mismos para modelar concretamente una sociedad y que pueden salvarse dentro de esquemas políticos diferentes. «Para una acción cristiana en lo temporal no basta el recurso a principios ideales de la sociedad más o menos vislumbrados en la revelación cristiana; se requiere también un conocimiento de la realidad y del momento histórico en que se actúa. Ahora bien, el acceso a la

62. Cf. A. BANDERA, *o. c.*, pp. 109 y s.

realidad compleja es hoy sólo posible a través de ciencias y técnicas recientes y con métodos especializados. Por consiguiente, la Iglesia, que en estos campos no tiene una luz especial, debe aceptar todos estos condicionamientos técnicos en el conocimiento de la realidad y no pretender construir desde la fe un tipo de realidades temporales. Y así será difícil evitar que el uso de diversos métodos de acceso a la realidad social y de planificaciones divergentes de la actuación política no conduzca a posturas también diversas y a juicios diversos sobre el orden temporal»⁶³.

Reconocidos estos límites a la acción de la Iglesia en el orden temporal, no se sigue que el cristianismo no aporte nada específico a la configuración de la sociedad. La Iglesia defiende unos principios y representa unos valores, que no se refieren exclusivamente al orden religioso (principios dogmáticos, normas del culto, valor de los sacramentos, etc.), sino que hacen referencia también al orden temporal, y que, debiendo ser aceptados por los cristianos, repercuten directamente en la configuración de la sociedad. La Iglesia, por ejemplo, puede considerar que determinados sistemas ideológicos se oponen a la fe o a la concepción del hombre y de la convivencia humana, que deriva de la misma fe, y juzgar, en consecuencia, que el cristiano no puede adherirse «ni a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre; ni a la ideología liberal que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no ya como un fin y un criterio más elevado del valor de la organización social»⁶⁴. A nadie se le escapa la incidencia que tales determinaciones tienen sobre la actuación política de los creyentes y, consecuentemente, en la configuración efectiva de la sociedad.

El ideal de cristiandad, pues, puede considerarse periclitado en alguna de sus formas históricas, incluso hay que descartarlo en el sentido de que la Iglesia pueda ofrecer, a partir del evangelio, esquemas o fórmulas prefabricadas e inmutables en orden a una configuración concreta de la sociedad. Pero no está superado en

63. A. OSUNA, *art. cit.*, pp. 328-329.

64. PABLO VI, *Octogesima adveniens*, n. 26, AAS 63 (1971) 420, Cit. por A. OSUNA, l. c., pp. 327-328.

el sentido de que la acción de la Iglesia como institución y la de los cristianos, actuando aislada o conjuntamente, tiene una repercusión directa sobre la configuración efectiva de la sociedad.

Finalmente, el examen de las distintas ideologías o formas de concebir las relaciones Iglesia-Estado, pone de relieve que cada una de ellas supone un determinado modo de estar la Iglesia dentro de la comunidad política. En las formas o realizaciones concretas del ideal de cristiandad, que hemos bautizado con el nombre de constantinismo, la Iglesia estaba dentro de la comunidad política como un *poder*, el poder eclesiástico, que litigaba, pactaba, etc., con los poderes civiles. En el ideal de la nueva cristiandad estaba presente en la acción de los laicos e instituciones cristianas, pero que, al estar aleccionados y alentados por la propia Iglesia, eran sólo una forma más suavizada de presencia de la Iglesia como *poder* dentro de la comunidad política. ¿Continúa siendo adecuada esta forma de presencia de la Iglesia dentro de la comunidad política? Las preferencias no parecen ir por este camino, sino por «una Iglesia económica y políticamente débil»⁶⁵.

Desde luego, la Iglesia no debe aspirar a una confesionalidad que le asegure, de parte del Estado, privilegios, seguridad, protección, por lo que, a cambio, el Estado, consciente o inconscientemente espere su legitimación de parte de la Iglesia. Dentro de una sociedad políticamente pluralista, en la que caben opciones políticas muy variadas, una Iglesia vinculada de esta manera a un sistema político, pierde su credibilidad ante los marginados políticos y ante quienes actúan desde una oposición legítima, renuncia en la práctica a su universalismo y compromete la imparcialidad ante las distintas opciones políticas igualmente válidas, al apoyar a una concreta.

Ahora bien, oponerse a una semejante vinculación entre Iglesia y Estado, no significa aceptar el principio de una actitud anti-religiosa del Estado. Existen otras alternativas posibles y más razonables. Sin necesidad de pedir privilegios, la Iglesia puede y debe disfrutar de la libertad precisa. Cuando nos referimos a la libertad de la Iglesia no estamos pensando en la libertad de los clérigos, sino en la libertad para todos, o en la búsqueda de un clima político-social en el que se alcance el equilibrio entre la libertad individual y el ejercicio de los derechos personales con las exigencias necesarias del orden ciudadano y de la convivencia solidaria, por-

65. José María SETIEN, *Relaciones Iglesia-Estado*, en «Razón y Fe» 192 (1975) 379.

que «sin solemnes definiciones de libertades eclesiales, sin privilegios clericales, la Iglesia será más libre en una sociedad que afirme la libertad para todos; si ésta no se da, aunque se den aquéllas, la Iglesia no será libre»⁶⁶.

No sólo no convence ya la imagen de una Iglesia que se presente bajo la forma o la simple apariencia de un poder vinculado a otros poderes políticos, sino que tampoco resulta convincente la imagen de una Iglesia que, aunque independiente, todavía tenga la apariencia de un poder entre otros poderes. En el evangelio y en la iglesia primitiva tal apariencia no existe. La predicación de Jesucristo y de la iglesia primitiva ni se basaba en el poder ni buscó el apoyo de los poderes políticos, sino que alcanzaba eficacia de la fuerza misma de la verdad predicada, de los signos y obras del Señor, del testimonio de los cristianos: ¡Ved cómo se aman! Una predicación que necesite, de algún modo, del apoyo de los poderes políticos, se hace en la misma medida menos creíble. Ciertamente vivimos circunstancias distintas y los condicionamientos históricos que pesan sobre la Iglesia son importantes; por eso comprendemos que la marcha hacia una nueva forma de presencia de la Iglesia dentro de la comunidad política estará sembrada de dificultades, pero ya sería un paso importante partir del convencimiento de que el esfuerzo ha de orientarse a crear una Iglesia débil en poder y pobre en riquezas, pero rica, en cambio, en la fuerza de la fe y del testimonio. El gesto de Pablo VI, visitando el máximo organismo internacional, la ONU, no en representación de un poder político, sino en representación y defensa del valor de la paz, comprometido por la lucha de intereses entre los distintos poderes políticos, resulta simbólico.

JOSE ANTONIO LOBO

66. *Id.*, l. c., p. 377.