

IGLESIA Y ESTADO EN LA DOCTRINA CANONICA DE OÑA

Para no tener que recoger todos los escritos sobre derecho canónico que a lo largo de estos cien años han confeccionado los profesores de Oña, nos ha parecido mejor centrarnos en una sola faceta de este derecho. El problema que, tanto desde el punto de vista doctrinal como práctico, les preocupaba era el de las relaciones de la Iglesia y el Estado, con sus implicaciones sobre la enseñanza, libertad de cultos, libertad de conciencia. Y todo ello encuadrado de alguna manera en la doctrina liberal, y de manera especial en el liberalismo llamado católico. Y esta doctrina indica al mismo tiempo su concepto de Iglesia como sociedad perfecta.

No vamos a adentrarnos tampoco sobre todos los problemas concretos sobre los que escribieron los profesores de Oña, sino solamente vamos a recoger la doctrina básica que sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado sostenían, porque todas las demás conclusiones derivan lógicamente de esta doctrina. Por eso no vamos a recoger todo lo que los autores escribieron sobre la libertad de cultos, libertad de conciencia, libertad de expresión, etc., porque todo ello no es más que una consecuencia de la doctrina que sostienen en el problema básico de la naturaleza de la Iglesia y el Estado.

Naturalmente todo depende de la concepción que tuvieran de la naturaleza de la Iglesia. Es sabido que a fines del siglo XIX empieza una evolución profunda sobre esta naturaleza. Empieza a abrirse paso la idea de la Iglesia cuerpo místico, dejando de lado la concepción clásica de la Iglesia *sociedad perfecta*. Es sabido de todos que en el esquema presentado en el Concilio Vaticano primero había un capítulo referente a esta concepción de la Iglesia sociedad perfecta, aun cuando partía el esquema del concepto de la Iglesia cuerpo místico.

En efecto, en el primer esquema de la Constitución sobre la Iglesia, después de afirmar en el capítulo primero que la Iglesia es cuerpo místico de Cristo y en el segundo que la religión cristiana no se puede practicar más que en la Iglesia y por la Iglesia fundada por Cristo, en el capítulo tercero dice: «Que la Iglesia es verdadera sociedad, perfecta, espiritual y sobrenatural.»

En el capítulo trece había un contenido muy importante e interesante, pero como no se discutió no tiene mayor importancia, a saber, de la concordia entre la Iglesia y la sociedad civil. Después de una exposición de la naturaleza de la Iglesia como sociedad perfecta hubiera sido muy interesante que el Concilio hubiera abordado todo lo referente a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, porque en tiempos del Concilio Vaticano I las circunstancias sociales e históricas hubieran dado lugar a perspectivas interesantes sobre estas relaciones. Pero una vez revisado y corregido el esquema, estos puntos quedaron fuera de discusión y no entraron a formar parte de la doctrina del Concilio Vaticano I. Pero eso no obsta para que se pueda considerar esta doctrina como algo propio de la concepción de la Iglesia como sociedad visible, perfecta e independiente.

Esta doctrina era sostenida por los tratadistas del derecho público eclesiástico como algo indiscutible. Pero, por otro lado, estos tratadistas sostenían también como algo indiscutible el origen divino del Estado, y como consecuencia, su confesionalidad obligada, en cuanto tenía que dar culto al Dios verdadero del que traía su origen.

Teniendo en cuenta la naturaleza de las dos sociedades, Iglesia y Estado, y su fin propio de cada uno, los conflictos que podían surgir entre ambos se resolvían con relativa facilidad al menos en teoría, porque ambas sociedades debían trabajar para llevar al hombre a su fin último, es decir, su salvación eterna. Esto que en teoría parecía fácil no siempre resultaba tan hacedero en la práctica, porque los límites de lo espiritual y temporal no estaban ni están tan perfectamente señalizados como para resolver los problemas sin estridencias.

Pero cuando se llegó a una época en la que se rompe el esquema del Estado del antiguo régimen, cambian todas las perspectivas.

a. Se llega a proclamar la tesis del origen humano del poder, estableciendo el principio de la soberanía popular asegurando que la ley es la expresión de la voluntad general (sin referencia explícita a Dios Creador y origen de toda autoridad y Estado).

b. Por otra parte se tiende a afirmar no solamente la no confesionalidad del Estado, sino su indiferencia en materia religiosa, haciendo profesión de un liberalismo absoluto y un naturalismo radical.

Esta concepción del Estado, derivada de la Revolución francesa, adquiere carta de ciudadanía en manos del liberalismo. Y si no se atreve a aplicar todos los principios y consecuencias en todos los países, poco a poco va aplicando estos principios en la legislación y quiere aplicarlos hasta en las soluciones de los conflictos entre ambas sociedades.

León XIII, ante estos problemas, formula unos principios sobre la naturaleza de la sociedad civil en sus dos encíclicas, *Inmortale Dei* (1885) y *Libertas* (1888): La doctrina de León XIII se reduce a tres afirmaciones fundamentales:

a. Independencia y soberanía de cada una de las sociedades en su orden o en su campo. El Estado, como la Iglesia, es sociedad «perfecta».

b. Necesidad de una coordinación entre el poder secular y el poder eclesiástico, en una unión de la Iglesia y el Estado. La separación de ambos es inaceptable.

c. Superioridad de la Iglesia sobre el Estado por razón de su fin y extensión de su competencia a todo lo referente a la moral, tanto en la ley natural como en la Revelación.

Los teólogos y los canonistas asumen estas afirmaciones y, sin preocuparse de avanzar sobre ellas, se contentan con repetir las machaconamente. Los comentaristas de León XIII consideran que esta doctrina se basa en el precepto evangélico: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.» Sin embargo, todos saben que los límites de esta doctrina no son tan precisos y definidos. ¿Dónde está la línea de separación de lo espiritual y lo temporal? ¿En qué consiste la superioridad de la Iglesia y cómo se ejerce? ¿Cuál es la obligación del Estado de dar culto a Dios? León XIII había establecido otros principios, como el de la libertad de conciencia religiosa como garantía de los derechos de la persona, y el principio del bien común como norma de la finalidad del Estado. Partiendo de este segundo principio, tanto el mismo León XIII como sus sucesores dieron al Estado unas atribuciones, que no vamos a detallar.

Los profesores de Oña que escribieron sobre las relaciones de la Iglesia y Estado (que se reduce a muy poco) lo hicieron en este ambiente doctrinal. Por eso, para poder entender sus posturas, hemos querido exponerlas brevemente.

Un hecho histórico concreto provocó la intervención en la polémica sobre la soberanía del Estado y su cesión o no con motivo de un acuerdo con la Santa Sede y el Gobierno español. Quizás si no se hu-

biera dado este acontecimiento ningún profesor de Oña hubiera escrito nada sobre la soberanía del Estado y su repercusión en las relaciones de la Iglesia y el Estado. (No escribieron, pues, ningún tratado sobre estas relaciones.) El P. V. MINTEGUIAGA escribió solamente un doble artículo sobre la soberanía del Estado, y el P. VILLADA lo hizo tanto en relación con este hecho como en relación con el ambiente reinante sobre el liberalismo y sobre lo que los católicos podían exigir legalmente al Estado.

En efecto, el 19 de junio de 1904 el Gobierno español y la Santa Sede firmaron un Acuerdo sobre la situación jurídica de las Ordenes religiosas en España. El Concordato de 1851 trataba de la situación jurídica de estas órdenes en su artículo 29. Pero el artículo no era muy claro, por lo que dio lugar a diversas interpretaciones. Algunos autores sostenían que sólo tenían una situación jurídica legítima en España tres Congregaciones religiosas: la de S. Vicente de Paúl, la de S. Felipe Neri y otra que el Gobierno autorizara de entre las aprobadas por la Santa Sede. Otros afirmaban que todas las Ordenes religiosas tenían una situación jurídica legítima en España cuando, según la Ley de Asociaciones de 30 de junio de 1887, estuvieran establecidas en España.

La discusión y diversidad de interpretación dio lugar a largas negociaciones entre la Santa Sede y el Gobierno. Hubo en este período de negociaciones un arreglo provisional del problema mediante la Real Orden del 9 de abril de 1902, en la que se dictaron normas para el cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 1.º del Real Decreto de 19 de septiembre de 1901, sobre la inscripción de las Asociaciones y Congregaciones fundadas y establecidas para fines religiosos, ya de carácter regular o monástico, ya de carácter diferente. Continuaron las negociaciones para poder evitar toda clase de equívocos y para poder dar una solución más general y firme, porque una Real Orden podía ser derogada por otra.

Como hemos indicado, el Concordato indicaba que: «A fin de que en toda la península haya el número suficiente de ministros y operarios evangélicos de quienes puedan valerse los Prelados para hacer misiones en los pueblos de sus Diócesis, auxiliar a los párrocos, asistir a los enfermos y para obras de caridad y utilidad pública, el Gobierno de su Magestad... tomará desde luego las disposiciones convenientes para que se establezcan donde sea necesario, oyendo previamente a los Prelados, diocesanos casas y congregaciones religiosas de S. Vi-

cente de Paúl, S. Felipe Neri y otra orden de las aprobadas por la Santa Sede» (art. 29) ¹.

Parecía que sólo estas Congregaciones de S. Vicente de Paúl y S. Felipe Neri y otra aprobada por el Gobierno tenían situación jurídica legítima. Pues bien, como en España se habían ido admitiendo otras Congregaciones y Ordenes y se discutía sobre su situación jurídica, se llegó a un Convenio entre la Santa Sede y el Gobierno en el que las Congregaciones y Ordenes religiosas tenían una situación jurídica legítima con tal de que cumplieran ciertas condiciones.

El Gobierno español se avino en cierto modo a la proposición que había presentado el cardenal Rampolla en agosto de 1902 en contestación al Ministro de Estado español: «Todas las otras órdenes, Congregaciones e Institutos... por el solo hecho de haber sido canónicamente aprobadas por el Sumo Pontífice y formar parte integrante de la Iglesia Católica, tienen existencia legal garantizada por los artículos 1.º, 3.º, 4.º y 43 del Concordato» ².

Para solucionar el problema se recurrió al artículo 45 del Concordato, que establecía: «Si en lo sucesivo ocurriese alguna dificultad, el Santo Padre y S. M. Católica se pondrán de acuerdo para resolverla amigablemente.»

En el Acuerdo de 1904 se establece que: «Las Ordenes y Congregaciones religiosas existentes en España en la fecha de la ratificación del presente convenio y que hayan cumplido antes de ella con las formalidades establecidas en la Real Orden circular del 9 de abril de 1902, gozarán de la personalidad jurídica de que hoy están en posesión, se considerarán comprendidas en la excepción establecida en el párrafo primero del artículo 20 de la Ley del 30 de junio de 1887 y se regirán por sus reglas y disciplina propia y por las disposiciones de este convenio» (art. 1.º).

Este Convenio levantó las iras de los anticlericales. Para muestra basta citar lo que decía el *Imparcial*:

«Situación actual de las Ordenes religiosas: Hay tres órdenes concordadas, ni más ni menos. El nuevo convenio da por concordadas a las inscritas en 1902 conforme a la Real Orden de 9 de abril, y esto hace que el Estado no pueda legislar sobre ellas sino de acuerdo con Roma... Luego por el Concordato se entrega atado de pie y manos a la Iglesia» ³.

¹ MERCATI, *Raccolta dei Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e l'autorità civili*, I, p. 786.

² Véase el *Estracto oficial* de la Sesión del viernes 17 julio 1903.

³ 25 junio 1904.

No vamos a detallar las razones que aducían en pro del contenido del Convenio los Obispos y los diputados y senadores católicos y aun no católicos. El que quiera verlo puede encontrarlo en un artículo del P. García Ocaña⁴. Nosotros sólo queremos señalar este hecho como detonante que dio pie al P. Minteguiaga para exponer la doctrina que profesaban en Oña en relación con la soberanía del Estado y la Iglesia y los fundamentos en que se debían basar las relaciones mutuas entre estos dos entes: Iglesia y Estado.

I

La situación sociológica y religiosa del Estado español a principios de siglo no parece que diera lugar a posibles intromisiones de la Iglesia en el poder del Estado ni a invasiones de las autoridades clericales en los campos de la autoridad estatal:

«Pero hoy, que no sólo están alejados los prelados de tales regencias y consejos, sino que, empobrecida a fuerza de expoliaciones la Iglesia, ultrajado y calumniado, casi sin amparo ni defensa el Estado eclesiástico, se encuentra asediado de enemigos y puesto como en boycottage del ejercicio del ministerio sacerdotal por los arrestos y desenvolturas de las modernas libertades, ni bastan para recobrar la libertad todos los ruegos y exposiciones que al poder elevan los Obispos; el temer a cada paso las intrusiones de la autoridad eclesiástica y al menor movimiento clamar contra el enemigo y contra la invasora del poder civil es cosa tan fuera de su lugar que suena a algo así como a burla y escarnio»⁵.

Los católicos que aceptan la doctrina de la Iglesia sobre el Estado no niegan al Estado su propia soberanía. Pero ésta no es ilimitada ni absoluta. ¿De dónde deriva la Iglesia su doctrina sobre la soberanía del Estado? Los principios en los que hay que basar la soberanía del Estado son su naturaleza y sus fines. De estos principios depende el determinar si la supremacía del Estado es absoluta y en todos los órdenes de la vida y sin miramiento alguno a otra autoridad visible y superior, cualquiera que ella sea, de quien dependa, o si es sólo una

⁴ GARCÍA OCAÑA, *El Concordato, Razón y Fe*, t. X (1904) p. 5ss.

⁵ V. MINTEGUIAGA, *La supremacía del Estado* 1, *Razón y Fe* X (noviembre 1904) p. 310ss.

supremacía relativa, restringida a cierto orden de negocios y dependiente en otros de alguna autoridad superior en la tierra.

En cuanto al Estado como en cuanto a la Iglesia, los autores de Oña partían del supuesto de que en la vida humana hay dos sociedades soberanas, libres e independientes, a saber, la Iglesia y el Estado. En cuanto al Estado, no se detienen ni siquiera a demostrar estas características porque las dan por supuestas. Pero rechazan la doctrina de los que sostienen que esta sociedad es la única posible y viable, como sociedad suprema, porque es inconcebible la coexistencia de dos sociedades supremas en el mismo ámbito territorial del Estado.

La sociedad-Estado es una sociedad fundada y establecida por Dios, que al constituir al hombre como ser social ha constituido también indirectamente el Estado. Pero el hecho de que Dios naturalmente haya constituido el Estado no quita que pueda haber otra sociedad que conviva con él y fundada o establecida por el mismo Dios, aunque de carácter distinto, y cuya constitución es obra de la voluntad positiva de Dios, que se revela al hombre y le inserta en una comunidad donde ha de recibir todos los dones de orden sobrenatural.

El hecho de la existencia de la Iglesia, como sociedad y extendida por todo el mundo, es un hecho patente y que está a la vista de todos. Lo que no es patente a la vista, pero es demostrable a la razón y que debe creer todo católico es que la Iglesia es una sociedad fundada por Jesucristo, Dios verdadero, para conducir a los hombres a la vida eterna. Ahora bien, una sociedad de esta naturaleza tiene que ser suprema e independiente, como lo es su fin. Porque el fin supremo es el fin supremo del hombre, su destino eterno.

Esta sociedad tiene que ser sociedad perfecta, es decir, tiene que poseer en sí misma los medios necesarios para conseguir su fin y, por consiguiente, los poderes legislativo, judicial y coactivo. Porque si tuviera que mendigar de otra sociedad estos medios, estaría sometida a otra sociedad y por este hecho dejaría de ser suprema.

Tenemos aquí toda la doctrina que más o menos mantenían todos los tratadistas del derecho público eclesiástico: la Iglesia es una *sociedad*, entendida en el sentido del concepto sociedad civil, jerárquicamente organizada. Se olvidaba el concepto de Iglesia cuerpo místico, o Iglesia comunión. Y se atenían más o menos desde el Concilio de Trento, en razón de la visibilidad de la Iglesia, al concepto de Iglesia sociedad.

Pero esta *sociedad-Iglesia* tenía que ser suprema. Es decir, que en su orden no tuviera otra superior. Y así como el Estado era una sociedad suprema, también lo tenía que ser la Iglesia. Y como tal so-

ciudad suprema necesariamente tenía que ser independiente, a saber, que no dependiera ni en su constitución, ni en la realización de su propio fin de ninguna otra sociedad ni autoridad.

Por último, esta sociedad-Iglesia era una sociedad perfecta. La perfección de la sociedad no se refería a la perfección moral de la misma Institución o de los miembros que la constituían, sino a que esta sociedad tenía en su mano todos los medios para poder realizar su fin, sin dependencia de ninguna otra sociedad y autoridad. Este concepto de sociedad perfecta, que en el esquema del Concilio Vaticano I estaba preparado para una posible discusión, y no se llegó a discutir, era una doctrina admitida y recibida sin discusión entre los tratadistas del derecho público eclesiástico.

Pero no sólo era doctrina que sostenían los tratadistas del derecho público eclesiástico, sino que era la doctrina que oficialmente admitía la Iglesia. Con evidente exageración Minteguiaga afirma que:

«esto que dicta la razón lo confirma la autoridad irrecusable para todo católico, como es la autoridad infalible de los Romanos Pontífices. Pío IX definió en términos expresos esta doctrina al condenar la siguiente proposición que es la 19 del *Syllabus* «La Iglesia no es una sociedad verdadera y perfecta, absolutamente libre ni goza de derechos propios y constantes conferidos a ella por su Fundador y toca a la autoridad civil definir cuáles son los derechos de la Iglesia y los límites dentro de los cuales es dado ejercer estos derechos»⁶.

Ciertamente esta proposición indica claramente que la Iglesia es sociedad, es sociedad independiente y perfecta. Pero no se puede llegar a afirmar que estas proposiciones del *Syllabus* sean verdaderas definiciones.

León XIII enseña la misma doctrina:

«Esta sociedad, dice hablando de la Iglesia, es completa en su género y perfecta jurídicamente, como que posee en sí misma y por sí propia, merced a la voluntad y gracia de su fundador, todos los elementos y facultades necesarias a su integridad y acción»⁷.

⁶ MINTEGUIAGA, a. c., p. 315.

⁷ LEÓN XIII, *Immortale Dei*, n. 9: ASS vol. 18, p. 161.

Los tratadistas del derecho público eclesiástico admitían esta doctrina sin discusión. Y naturalmente, como, por otro lado, admitían también la naturaleza de sociedad perfecta e independiente al Estado, como lo enseñaban los romanos pontífices, se encontraban con la dificultad de armonizar la coexistencia y convivencia de ambas sociedades con las mismas características dentro del mismo territorio del Estado y teniendo como súbditos a las mismas personas.

Estos problemas de carácter práctico eran los que ocupaban los estudios e investigaciones de los profesores del derecho canónico, que admitían, fundados en una teología de la Iglesia-sociedad perfecta y construían todo el esquema doctrinal de las relaciones de la Iglesia y el Estado en este esquema doctrinal de la Iglesia, sin entrar en una profundización de la mutua cooperación que ambas sociedades deberían realizar en orden a la perfección del hombre para cuyo servicio habían sido creadas o constituidas por Dios.

II

La armonización de las dos sociedades se hacía por razón del fin propio y específico de cada una de las dos sociedades. Este fin propio de cada uno ayuda también a comprender más perfectamente la naturaleza de las dos sociedades.

Si dos sociedades, supremas, independientes y perfectas, actúan en un mismo territorio y tienen el mismo fin, no se puede negar que estas dos sociedades se destruirán mutuamente o quedarán absorbidas la una en la otra. Pero como las dos sociedades son creadas por Dios, no es admisible que Dios hubiera constituido dos sociedades para el mismo fin en el mismo territorio y para los mismos hombres. Y si no los había creado para el mismo fin, ¿cuál era este fin propio de cada una que las diferenciara y las ciñera a unos límites de acción dentro de los cuales cada una podía actuar y no impedir la acción y la consecución de la finalidad de la otra?

La posible armonización de la coexistencia y de la convivencia de ambas sociedades en el mismo territorio lo fundamentan en el fin propio de cada una de estas sociedades. Minteguiaga, atribuyendo a los cesaristas y sostenedores de la supremacía del Estado la imposibilidad de la coexistencia de ambas sociedades, por los conflictos que esto

podiera producir, resuelve la cuestión por la diversidad de los fines que ambas sociedades tienen:

«Así sería, ciertamente, si no fueran diversos los fines y fueran idénticos los medios y los campos de acción. Pero sucede que el fin del Estado es la felicidad temporal, el fin de la Iglesia la felicidad eterna. Según la diversidad de fines se dividen y distribuyen también los campos de actividad. Para el Estado las cosas temporales, para la Iglesia las eternas; para el Estado lo terreno, para la Iglesia lo celestial; para el Estado lo material y lo natural, para la Iglesia lo espiritual y sobrenatural, para el Estado los objetos profanos, para la Iglesia los sagrados»⁸.

Es una teoría muy armónica y, al mismo tiempo, muy eficaz para poder resolver los conflictos, si las cosas fueran tan claramente diferenciadas y los fines no tuvieran interferencias mutuas. ¿Es posible afirmar que para la Iglesia son solamente las cosas espirituales y eternas? Una cosa es que su finalidad es la salvación eterna del hombre, pero ésta se ha de realizar por medio de cosas temporales, y en esta vida terrena. El contraste entre ambas sociedades y, al mismo tiempo, los campos de acción para una distinción filosófica es perfecta, pero para la realidad no es tan perfecta. De parte del Estado, su finalidad es solamente la felicidad temporal de los hombres. Más que la felicidad diríamos ahora la realización del bien común temporal, dentro del cual el hombre puede gozar de sus derechos y cumplir sus obligaciones y realizarse plenamente como persona humana.

Aun cuando se sostengan que los fines son distintos, esto no impide que surjan problemas y conflictos. Y esto lo ve Minteguiaga. Pero nos parece que la solución que propone es demasiado simple. En efecto afirma Minteguiaga:

«¿Es esto decir que no pueda haber, a pesar de este deslinde, dudas, encuentros, conflictos? No; pero lo que sí se puede asegurar es: primero, que en la mayor parte de los casos no puede haber lugar a dudas razonables, a conflictos fundados; y segundo, que cuando los hay, se resuelven fácilmente, como veremos, atendiendo a la misma naturaleza y diversidad de fines de la Iglesia y del Estado»⁹.

⁸ MINTEGUIAGA, a. c., p. 316, cf. LEÓN XIII, *Immortale Dei*, n. 11.

⁹ MINTEGUIAGA, a. c., p. 316.

Creemos que Minteguiaga era un poco utópico. Si era tan fácil resolver los problemas, ¿a qué venía toda la serie de conflictos que la Iglesia y Estado tenían en España, y a qué venía el artículo o artículos que él escribía buscando soluciones? Como decíamos más arriba, la solución de los conflictos en teoría era perfecta, pero en la práctica todas esas distinciones de cosas temporales y espirituales, naturales y sobrenaturales, celestiales y terrenas, son muy adecuadas para soluciones teóricas y filosóficas, pero muy poco eficaces y reales para los conflictos prácticos.

Sigue nuestro autor proponiendo las soluciones clásicas en la teoría de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Según él, son de competencia exclusiva del Estado toda la regulación del ejército, la justicia y la administración, tanto en su organización, como en su gestión. Y la Iglesia nunca ha pretendido disputar al Estado la competencia exclusiva de todos estos elementos. ¿Qué diría actualmente de todo esto el ilustre autor, cuando la Iglesia reclama la cesación del desarrollo armamentista? ¿Qué diría de la exigencia de la Iglesia de que el Estado debe admitir la eficacia de las sentencias eclesiásticas en determinados campos, como el matrimonio? ¿Qué diría de las exigencias de la Iglesia de que el Estado debe hacer la regulación de la administración respetando y protegiendo los derechos de las personas y otorgando a todos igualdad de oportunidades?

Por otra parte afirma que todo lo perteneciente a la religión, al culto y a sus ministros es competencia exclusiva de la Iglesia. En la administración de los sacramentos, en las disposiciones para recibirlos y en lo que toca a la predicación de la moral y de la fe y a la dirección espiritual de las almas la Iglesia tiene una competencia exclusiva y el Estado no puede reclamar parte alguna.

No es necesario insistir que uno de los problemas más arduos es precisamente, en orden a una armónica colaboración del Estado y la Iglesia, el hecho de la predicación de la moral y de la fe. La fe y la moral tienen unos alcances sociales. Y estos alcances pueden tocar en muchos casos las competencias del Estado, sea porque tiene unos principios no acordes con la moral católica, sea porque el Estado no observa los derechos elementales de las personas humanas. Y si la Iglesia ha de ser la conciencia crítica de la sociedad, fácilmente el Estado puede sentirse ofendido y atacado en determinados actos y actitudes de la Iglesia. Baste recordar tiempos pasados de nuestro nacional-catolicismo y las situaciones tan conflictivas que esto produce en los actuales momentos en los países de América del Centro y del Sur.

El mismo Minteguiaga aduce casos en los que la autoridad ha sancionado a Pastores por sus instrucciones y a sacerdotes por haber negado la absolución o la Comunión. Ciertamente, si se observara al pie de la letra la doctrina católica se podrían resolver los conflictos. Pero para eso los gobernantes civiles tienen que aceptar en su totalidad la doctrina de la Iglesia y después ponerla en la práctica, dejando de lado todas las implicaciones políticas negativas que ésta pudiera acarrearles. ¿Era esto posible en la situación política reinante en España en aquellos tiempos? No parece que así fuera, porque el artículo estaba escrito por un conflicto de un acuerdo entre el Estado y la Santa Sede. Y mucho menos en nuestro tiempo, en que la Iglesia se considera como conciencia crítica de la sociedad, y debe colaborar con el Estado para la promoción del hombre. Desde luego hoy se puede decir que esta doctrina no tiene viabilidad, porque realmente las sociedades pluralistas y la libertad religiosa inducen a la sociedad a no aceptar como doctrina única posible la doctrina de la Iglesia y a aplicar otros sistemas a la solución de los problemas de las relaciones de la Iglesia y el Estado.

III

Como es lógico, esta doctrina podía parecer que rebajaba las atribuciones del Estado, otorgándole solamente lo puramente material de las personas y de la sociedad. Pero ciertamente no es ése el sentido de la doctrina. El Estado tiene competencia sobre el hombre total, no sólo corporal, pero solamente desde el punto de vista terreno, sin tener en cuenta su destino ulterior o superior, aunque tampoco puede prescindir de éste, al menos en relación con las personas que admiten esa finalidad ulterior. Porque el bien común no sólo alcanza lo puramente corporal o espiritual terreno, sino que alcanza a la persona total y, por lo tanto, también su destino ultraterreno, al menos en el sentido de que el Estado no puede tener una organización y realización del bien común contrario a esta consecución. Tiene que establecer una normativa según la cual el hombre no encuentra un obstáculo para la consecución de su fin. Es cierto que el Estado no está obligado a promover esa consecución, pero sí está obligado a no impedir a que, los que lo que quieran obtener, no encuentren tanto en la normativa como en la acción del Estado ningún obstáculo a la consecución de su fin.

Con respecto a la misma religión el Estado no puede mostrarse indiferente, sino que debe ampararla y defenderla. El razonamiento es ineficaz, aun cuando el fondo sea verdad. Dice Minteguiaga:

«Por esto mismo, tampoco puede contentarse el Estado con mostrar una actitud pasiva o indiferente, en cuanto a la religión, sino que tiene el deber de ampararla y defenderla. Porque tampoco puede haber felicidad temporal sin que la religión florezca y goce de seguridad y, sobre todo, porque la felicidad social que produce el Estado debe ser propia del hombre y el hombre está destinado a la vida eterna»¹⁰.

Esto podría parecer que, en último término, el Estado debería mirar primariamente por el bien eterno del hombre y que todo debería supeditarlo a este fin. Y como la Iglesia tiene ese mismo fin, llegaríamos nuevamente a la conclusión de que el Estado y la Iglesia son dos sociedades con el mismo fin y que su distinción no es real, sino conceptual o meramente verbal.

Para salvar esta dificultad afirma que el deber del Estado con respecto a la religión es un fin indirecto del Estado, así como el fin de la Iglesia es directo. De ahí que la acción del Estado en relación con todo lo referente a la religión sea una acción dependiente de la Iglesia.

Es curioso que esta doctrina exalta la supremacía e independencia de la Iglesia como sociedad, y cuando llega a la realidad práctica atribuye a la Iglesia un fin exclusivamente espiritual, hasta hacer pensar que realmente su naturaleza social no tiene mayor sentido:

«La Iglesia tiene por único y exclusivo fin directo la santificación y salvación eterna de los hombres, es decir, un fin puramente espiritual y sobrenatural. Que si luego eso mismo redundaba en el bien temporal de los hombres, y en tanto grado como si el primer y principal objeto de la institución de la Iglesia fuese asegurar la prosperidad de la presente vida, esto es sólo por vía de consecuencia y como por añadidura»¹¹.

Los anticlericales de aquellos tiempos clamaban precisamente porque la Iglesia fuese eso, sociedad espiritual con un fin exclusivamente

¹⁰ MINTEGUIAGA, a. c., p. 319-320.

¹¹ MINTEGUIAGA, a. c., p. 320.

espiritual y sobrenatural, sin ninguna intervención en la vida política, social, etc.

No es fácil realmente considerar a la Iglesia como sociedad espiritual y verla luchar contra sus enemigos (o ella considera enemigos) en todos los campos, como en las leyes, en las actuaciones de los gobiernos, en la prensa, en las asociaciones, etc.

Por eso los autores de esta doctrina que consideran viable la distinción perfecta de la Iglesia y el Estado por su fin y su naturaleza, al fin, para justificar la actuación de la Iglesia recurren a la naturaleza visible de esta sociedad-Iglesia. No es solamente una sociedad espiritual y de carácter sobrenatural, sino que es al mismo tiempo sociedad visible y exterior que vive en este mundo:

«No se hacen cargo, o no se lo quieren hacer, los que así discurren de que la Iglesia si bien es una sociedad religiosa y espiritual, es al mismo tiempo sociedad visible y exterior que vive en este mundo y está en contacto y participa del ambiente social y político que la rodea. Y como necesita de muchas cosas temporales que en el mundo encuentra para conseguir su mismo fin espiritual, así también tropieza de hecho, y ¡ay con qué frecuencia! con muchos obstáculos que el orden exterior y público opone a la salvación de las almas y al gobierno espiritual»¹².

Aun cuando su fin sea puramente espiritual, la propia naturaleza de ser una sociedad de hombres le hace ser una sociedad visible. Y como tal sociedad visible vive y actúa en la sociedad, aunque sólo sea para un fin sobrenatural. Pero los enemigos se preguntan, si realmente sólo actúa en el plano sobrenatural y con ese fin, cómo y por qué actúa la Iglesia en tantos campos, como son la enseñanza, la prensa, asociaciones religiosas, etc.

Nos hubiera gustado que los autores hubieran profundizado en este punto. Pero tanto Minteguiaga¹³ como Villada¹⁴, en vez de fundamentar la acción de la Iglesia, se contentan con responder con *los hechos* (Minteguiaga) o con *la ley* (Villada).

En efecto, Minteguiaga afirma:

«Estos impedimentos despiertan en ella el recuerdo de que es militante en la tierra y la obligan a empuñar las armas espirituales

¹² *Ibid.*

¹³ MINTEGUIAGA, a. c., p. 320-321.

¹⁴ VILLADA, *Reclamaciones legales de los católicos españoles*, Valladolid 21899, p. 15ss.

y a luchar, dejando muchas veces el retraimiento del templo y sacristía, fuera, al aire libre, ¿dónde?, en todas partes allí donde los enemigos le presentan batalla. En la prensa, en la tribuna, en la enseñanza, en las asociaciones religiosas, en las ligas contra la inmoralidad, en las obras sociales, en la legislación, en la política, en la familia, en el municipio, en el Estado»¹⁵.

Ciertamente la Iglesia tiene derecho a esa lucha para la defensa de los propios derechos, pero no se ve bien el argumento o la razón en que el autor quiere basar ese derecho. Por el mero hecho de hacerlo no se puede justificar su actitud. Si realmente la Iglesia es una sociedad puramente espiritual, no parece que pueda optar por una lucha en esos campos, en los que el fin espiritual es secundario e indirecto, como en la acción de la religión la intervención del Estado es indirecta.

Basa, pues, Mintéguiaga el derecho de la Iglesia en esta intervención en el puro *derecho de defensa* de sus propios derechos como sociedad religiosa. Algo es algo, pero creemos que podía haber argumentado desde la naturaleza de la Iglesia, que como sociedad espiritual y visible, aun cuando en definitiva busca la salvación eterna de los hombres, no por eso deja de tener una finalidad más inmediata, la promoción del hombre, como un ser total y único. Sin embargo el autor no da este paso:

«¿Qué necesitamos fuera de la *sindéresis* de la razón para conocer y convencernos de que el mismo derecho de la defensa que a nadie niega la naturaleza, autoriza a la Iglesia para luchar denodadamente contra los enemigos que en todos esos campos se levantan y guerrear contra ella y contra sus miembros?»^{15a}.

Pero si esos campos no son propios de ella y no le competen como fin propio, ¿cómo puede defenderse en esos campos? ¿No sería más bien que la acción de la Iglesia en esos campos es una intromisión y un abuso y, en consecuencia, no tendría derecho ni siquiera a defenderse, porque no defendería sus propios derechos, sino abusos de derechos? De todas maneras, con estos argumentos, aunque no convincentes, los autores de esta teoría llegaban a dar a la Iglesia una actuación que los anticlericales no le daban y empezaban a abrir el

¹⁵ MINTEGUIAGA, a. c., p. 321.

^{15a} *Ib.* p. 321.

camino de la concepción de una Iglesia más cercana a la promoción del hombre y a la institución crítica de la sociedad civil.

Villada por su parte, en las reclamaciones legales que los católicos podían presentar, parecía acercarse más a una visión más actual de la Iglesia. Pero hay que tener en cuenta que estas reclamaciones no las fundamenta en los derechos de la Iglesia y de los fieles, sino en las leyes que les autorizaban a reclamar estos derechos. Por eso la doctrina de Villada no se puede fundar en la naturaleza y fines de la Iglesia, sino en los derechos que la ley les otorga a los católicos españoles, sea por el Concordato, sea por las leyes internas del Estado¹⁶.

Los derechos que podían reclamar se referían a la unidad católica de la nación. Al ser la religión católica la religión de la nación española, como se establece en la Constitución y en el Concordato, para los demás cultos no puede haber más que una mera tolerancia. Pero como el artículo 11 de la Constitución no parece salvaguardarla suficientemente, señala específicamente los deberes de los católicos y sus exigencias:

«Deben mantener elevada la bandera de todos sus derechos, y si no los pueden recabar todos inmediatamente, trabajando con unión y constancia algo conseguirán, sobre todo de los gobiernos que desean mostrarse en mejores relaciones con la Iglesia. Conseguirán, v. gr., que las disposiciones ulteriores de la autoridad no sean opuestas al espíritu y a la letra de la misma legalidad constitucional, como lo sería el permitir las manifestaciones públicas antes indicadas de cultos heterodoxos, los entierros públicos o con carácter religioso de los no católicos, sus predicaciones en la vía pública o los impresos que las propagan de cualquiera manera; conseguirán por lo menos, que no se trate en la práctica del mismo modo a la Iglesia y a las sectas disidentes»¹⁷.

En materia de propaganda religiosa el autor sostiene que tienen derecho los católicos a exigir que no pueda hacerse propaganda heterodoxa fuera del templo, a pesar del artículo 13 de la Constitución, que autoriza la libertad de expresión: «emitir libremente sus ideas y opiniones, ya de palabra, ya por escrito, valiéndose de la imprenta o de otro procedimiento semejante sin sujeción a censura previa». Pero este artículo tiene sus limitaciones, señaladas por el artículo 14: «las

¹⁶ VILLADA, o.c., p. 15ss.

¹⁷ VILLADA, o.c., p. 84-85.

leyes declararán las reglas que armonicen este derecho con los de la Nación y los atributos esenciales del poder público».

Pueden también los católicos exigir la libertad de enseñanza, no sólo en virtud de las leyes que así lo determinan, sino también en razón del *derecho natural*. En este mismo sentido pueden exigir los católicos la inmunidad eclesiástica, especialmente la exención de los clérigos del servicio militar; en relación con el matrimonio, en virtud del artículo 42 del Código Civil, pueden exigir que ningún católico contraiga el matrimonio civil; asimismo la libertad de los púberes para entrar en religión, libertad de asociación religiosa, prohibición de la masonería, etc.¹⁸.

Como decíamos más arriba, si estas exigencias hubieran sido atribuidas a los católicos en virtud de la naturaleza de la Iglesia (y no por su superioridad en relación al Estado), y sobre todo por razón del mismo derecho natural (porque son libertades que corresponden a todos los hombres, y en consecuencia también a los católicos), se podría afirmar que, dentro de la doctrina general de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, habría habido un poco de progreso hacia una atribución de los derechos a las personas (y no sólo a la Iglesia como sociedad superior al Estado). Pero Villada no atribuye estas exigencias de los católicos a la naturaleza de la Iglesia y de la religión, ni mucho menos a los derechos que los católicos tienen como hombres, sino simplemente como exigencias basadas en la ley, que atribuye estos derechos a la Iglesia o a los hombres en particular, fuera de la libertad de enseñanza, que la funda también en el derecho natural.

El mismo autor, en relación con el *liberalismo*, asegura que el liberalismo llamado católico, por el que no conviene proclamar la subordinación del Estado a la Iglesia, sino la absoluta independencia de ambos, con la consiguiente práctica de la separación absoluta de ambas sociedades¹⁹ y las libertades de cultos, imprenta y expresión que esto lleva consigo, es reprobable. Este liberalismo, más o menos acentuado y más o menos exigente en la práctica, está condenado por la Iglesia y no puede ser admitido por ningún católico²⁰.

Esta negativa a la admisión del liberalismo católico lleva al autor a no admitir como posibles las libertades de cultos y libertad de imprenta y otras libertades afines a éstas:

¹⁸ VILLADA, o. c., p. 87-107.

¹⁹ VILLADA, *Casos de conciencia sobre el liberalismo*, Madrid 1886, p. 6.

²⁰ VILLADA, *ibid.*

«Los puntos capitales del liberalismo, a saber; la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de conciencia y de cultos, la libertad de imprenta y la negación de la distinción e independencia de la Iglesia de la potestad civil, condenados y reprobados están como contrarios a la doctrina católica por la Santa Sede, según consta claramente a todos los que lean la Encíclica *Quanta cura*, en cuyo párrafo 6.º después de enumerar estos y otros diversos errores se decreta: 'Y así todas y cada una de las malas opiniones y doctrinas mencionadas particularmente en estas Letras en virtud de autoridad Apostólica las reprobamos, proscribimos y condenamos, y queremos y mandamos que todos los hijos de la Iglesia católica las tengan absolutamente por reprobadas, proscritas y condenadas'»²¹.

Lógicamente, una vez admitida esta condenación, concluye que todos aquellos que profesen el liberalismo cometen pecado, y pecado mortal²². Otra cosa será que para evitar mayores males sea lícito permitir o tolerar estas libertades. Pero esto sería salirse del terreno de los principios, que es lo que nos interesa y es lo que venimos estudiando.

IV

Aun cuando estos autores sigan casi al pie de la letra la teoría clásica de los defensores de la doctrina de la subordinación del Estado a la Iglesia por razón de su naturaleza espiritual y su fin eterno, sin embargo *empiezan a vislumbrar* que realmente esa naturaleza puramente espiritual no es algo que impide a la Iglesia intervenir en las cosas temporales, siempre que se trate de una intervención en relación con el fin último del hombre, aun cuando no sea directamente espiritual.

Hemos visto que Minteguiaga sostiene que la Iglesia puede defenderse contra los ataques de los enemigos aun en materias temporales, que dicen relación con la consecución del propio fin de la Iglesia. Y Villada admite que los católicos pueden exigir ciertos derechos de carácter no exclusivamente espiritual, aunque justifica y fundamenta esta exigencia en las leyes vigentes, Constitución, Concordato y otras leyes

²¹ VILLADA, o. c., p. 10-11.

²² VILLADA, o. c., p. 10.

del Estado. Sin embargo, para algunos de esos derechos recurre al derecho natural.

Con todo, parece que Minteguiaga no quedaba contento con estos derechos de la Iglesia. Y por ello, prosiguiendo su exposición, llega a afirmar que la Iglesia tiene otros títulos por los que puede exigir su intervención en el orden temporal:

«Mas la Iglesia tiene además otros títulos sino más evidentes, más nobles y no menos reales para extender sus miras y su campo de acción por todo el orden externo de la sociedad»²³.

Esta afirmación contradice aparentemente la doctrina básica en la que se admite que la distinción de la Iglesia y el Estado y la fundamentación de las propias competencias de cada uno en su orden. Sin embargo, Minteguiaga preveía de alguna manera la naturaleza de la Iglesia como la conciencia crítica de la sociedad civil. Y si bien no se atrevió a afirmarla claramente, al menos de una manera implícita afirma algo equivalente:

«En su cualidad de Maestra universal de la Religión y de la Moral, de la verdad y de la justicia: 'Enseñad a todas las naciones... Enseñarlas a que guarden todas las cosas que os he mandado. Predicad el Evangelio a toda criatura.' Por este título tiene la Iglesia derecho a notar y censurar el error y reprobar y condenar la inmoralidad y el pecado donde quiera que se encuentre, arriba o abajo, en la cabeza o en los miembros, en el orden privado o el público en el individuo o en la sociedad»²⁴.

Es cierto que parece que sólo tiene potestad para intervenir por razón de pecado. Pero ciertamente la intervención de la Iglesia no puede ser una intervención por un aspecto puramente temporal, sino en cuanto lo temporal dice relación con el fin del hombre. No se puede decir que esta afirmación sea un antecedente de la afirmación del Concilio, cuando afirma que la Iglesia tiene derecho a dar su opinión aun cuando se trata de cosas temporales y de acciones políticas. Sin embargo, se ven en estas posturas atisbos de querer hacer de la Iglesia una conciencia crítica de la sociedad civil.

²³ MINTEGUIAGA, a.c., p. 322.

²⁴ MINTEGUIAGA, a.c., p. 322.

El Concilio Vaticano II dice: «Pero siempre y en todas partes es de justicia que pueda predicar con libertad la fe, enseñar su doctrina social, ejercer sin trabas su misión entre los hombres e incluso pronunciar el juicio moral, aun en los problemas que tienen conexión con el orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y convengan al bien de todos, según la diversidad de los tiempos y las circunstancias»²⁵.

No puede decirse que Minteguiaga admitiera que la Iglesia pudiera dar el juicio moral sobre materias de carácter político o en otras de carácter temporal, cuando lo exijan los derechos fundamentales del hombre. Los derechos de la Iglesia no provienen en su teoría de la defensa de los derechos de la persona, sino de la naturaleza misma de la Iglesia. Pero admite que la Iglesia tiene ese derecho cuando se trata de la salvación de las personas humanas. Para la doctrina vigente en su tiempo, y la que él defiende, la colaboración de la Iglesia y el Estado en pro de la persona humana no se basa en los derechos de ésta, sino en la misma naturaleza de ambas sociedades y su fin. Este fin, en último término, no es más que la realización de la persona total; para ellos esta realización de la persona era como una realización dual, diversificada, aunque cuando se llegaba a la práctica no podían menos de conceder que tanto el Estado como la Iglesia se interferían, en razón de la realización de la persona, en esferas que en pura lógica no se podrían interferir.

V

En un artículo posterior, el P. Minteguiaga, queriendo completar lo que había afirmado acerca de la Iglesia y el Estado, hizo un estudio sobre la supremacía del Estado en el que estudia las relaciones entre ambos. Pero el artículo no contiene lo que en esa expresión se suele contener, sino solamente se refiere a la naturaleza de ambas sociedades y a la relación de primacía o inferioridad que hay entre las dos. No se refiere para nada a las doctrinas clásicas de las relaciones de la Iglesia y el Estado en su aspecto externo.

Siguiendo lo que ya afirmaba en el artículo anterior que hemos comentado, y que recogía la doctrina que se enseñaba en Oña, en éste

²⁵ *Gaudium et Spes*, n. 76.

expone la supremacía de la Iglesia sobre el Estado por razón de su origen. Admite que las dos sociedades provienen de Dios, pero la Iglesia como autor sobrenatural y el Estado como autor de la naturaleza; por razón de su fin, que ya hemos indicado en la exposición anterior, y por los medios que para la realización de sus fines emplean la Iglesia y el Estado.

Acerca de los medios a emplear por la Iglesia, Minteguiaga, después de aducir una serie de medios espirituales que la Iglesia puede usar conforme a su fin, justifica también el uso de los medios temporales, como bienes terrenos, su administración, etc., porque son medios necesarios para la obtención del fin que la Iglesia se propone y tiene. Y el uso de estos medios no sólo lo hace de forma meramente material, sino que hasta puede legislar sobre ellos. Y estas leyes que versan sobre estos medios materiales adquieren un carácter espiritual y quedan en cierta manera sobrenaturalizados²⁶.

Vuelve también sobre el fin y los medios propios del Estado en la consecución de la felicidad natural del hombre. Afirma que el Estado no sólo tiene el poder y el fin de realizar el bien temporal, sino también hasta cierto grado debe proteger la religión. Pero no sólo la religión como tal, sino también debe proteger la religión en concreto con leyes justas, y aun leyes que vayan a realizar los aspectos virtuosos de los hombres: «Las leyes civiles deben intentar, dentro de su orden, hacer a los hombres *buenos y virtuosos* por medio de disposiciones justas y ordenadas al bien común, a las cuales se acostumbren a someterse y obedecer, porque de otra manera tampoco pueden hacerlos buenos ciudadanos. Y esto no sólo legislando en materia de justicia, sino también en otras virtudes, como lo pide el bien social»²⁷.

Aduce a continuación una serie de virtudes que no se encuadran en la justicia y sobre las que el Estado puede y debe legislar y exigir su observancia. No cabe duda de que admite que el Estado es confesional; pero de hecho sin referir a la confesionalidad del Estado, deduce estas obligaciones del Estado en relación con las virtudes.

Parecería que confunde los fines del Estado y de la Iglesia. Porque si realmente el Estado tiene como fin hacer a los hombres virtuosos, ¿en qué se diferencia del fin de la Iglesia? Pero aun cuando así parece a primera vista, sin embargo el autor insiste en que el fin directo de la Iglesia es hacer a los hombres virtuosos, y como consecuencia, la obtención del fin último de la consecución de la vida eterna; mientras que el fin inmediato y directo del Estado es la consecución del bien

²⁶ MINTEGUIAGA, *La supremacía del Estado* (2), Razón y Fe X (1909) p. 438ss.

²⁷ MINTEGUIAGA, a. c., p. 439.

común, pero como elemento integrante de este bien común, y, por lo tanto, como fin indirecto, tiene también como fin la realización de hombres virtuosos, porque de esa manera se realiza mejor el bien común.

No nos toca a nosotros examinar detenidamente la aplicación que hace de esta finalidad del Estado a la legislación sobre el descanso dominical que el Estado impone hasta con sanciones y que tanto escandalizaba a los anticlericales la ley en sí como la exigencia de su cumplimiento con sanciones, que ni siquiera exige la Iglesia. Pero no queremos dejar de indicar un principio que aduce, y que actualmente escandalizaría a no pocos:

«Porque ¿no es la sanción penal el cortejo ordinario y la garantía natural de la observancia de la ley?»²⁸.

Esto, ciertamente, aun en la legislación no parece admisible. Cuánto menos en la legislación canónica. Hoy muchos autores admiten que la Iglesia no debe tener leyes penales, o solamente las debe tener para casos de grave escándalo que produzca grave daño a terceras personas²⁹.

El último argumento por el que quiere probar que la Iglesia es superior al Estado es el argumento de su naturaleza universal y su unidad. Toda sociedad en la que reine la unidad, reina también la fuerza, porque la unidad constituye el nervio y la fuerza de cualquier sociedad. Después de hacer un elogio de la unidad de la Iglesia, en la que la falta de unidad obedece a los defectos de los miembros, pero no a la institución, y la falta de conexión de los Estados, hace una comparación de ambas sociedades, exaltando muy por encima del Estado a la Iglesia y proclamando la superioridad de la misma fundada en su unidad.

La Iglesia es una sociedad universal, mientras los Estados, aun cuando tengan aspiraciones de universalidad, nunca llegan a ella. Es más, esa misma aspiración les lleva a continuas guerras y deseos utópicos de expansión. Pero la Iglesia, que es por su propia naturaleza universal, no tiene más confines que el mundo. Lo que para la sociedad civil y el Estado es un mito, para la Iglesia es una realidad.

Todas estas prerrogativas hacen de la Iglesia una sociedad superior

²⁸ MINTEGUIAGA, a.c., p. 443.

²⁹ ARZA, *Derecho penal en la Iglesia*, en *Investigaciones theologico-canonicas*, p. 15-38.

al Estado, por lo que éste debe estar subordinado a la misma, al menos en todo aquello que dice relación con el fin del hombre. Y aunque tenga su independencia propia y su supremacía en su propio campo, pero en una visión total, el Estado está subordinado a la Iglesia porque ésta es superior al mismo.

Como se ve, esta doctrina, que es, por decirlo así, general en los tratadistas del derecho público eclesiástico, no aporta novedad alguna sobre la opinión clásica en este campo. Sin embargo, como hemos indicado más arriba, el P. Minteguiaga parece que intuía de alguna manera el sentido de la Iglesia como conciencia crítica de la sociedad civil, porque tenía competencia para poder dar sus juicios morales en todos los campos. Es cierto que el autor sólo admitía esta competencia por razón del pecado, pero en la forma de hablar de aquellos tiempos, dada la amplitud que se daba al concepto de pecado y la orientación de la moral, que iba a señalar el pecado como lo que se debía evitar y, por lo tanto, lo que el Estado debería evitar, cabe afirmar que en cierto sentido la Iglesia tenía esa función de la conciencia crítica del Estado por razón de todo aquello que podía constituir pecado en el Estado o de todo aquello que como pecado debería evitar el Estado y hacer evitar a sus súbditos, porque el Estado en su concepción no sólo tenía la misión del bien común temporal, sino también debía procurar que sus súbditos fueran virtuosos y buenos, porque esto era algo bueno para el bien común.

No se puede decir que en esa época los profesores de Oña hubieran superado la doctrina clásica de los tratadistas del derecho público eclesiástico, basada toda ella en la concepción del Estado y la Iglesia del Papa León XIII. Pero se ve en ellos una intentona de romper los moldes rígidos que la teoría imponía en estas relaciones. Han tenido que pasar muchos años para que la teoría se rompiera. Pero para ello ha tenido que fundarse la base de las relaciones en el hombre y determinar que el fin de las dos sociedades es la promoción del hombre, cada una en su campo. Y las relaciones han de basarse en una cooperación mutua en pro de ese hombre a cuya realización están destinadas las dos sociedades.

Las relaciones no se han de fundar en la naturaleza de cada una de las sociedades, ni ha de recurrirse a la superioridad o sujeción de una sociedad a la otra. Las relaciones tienen que ser tales, que esta relación mutua se convierta en una cooperación de ambas sociedades en pro del hombre.

No llegaron hasta este punto los autores de los que hemos hablado. Se vislumbra un acercamiento a esta postura. Pero su doctrina

de la supremacía de la Iglesia sobre el Estado y la sujeción del Estado a la Iglesia, por razón de su fin y de la propia naturaleza de la Iglesia, les impidió avanzar en este sentido. Por ello no podía haber una situación de separación de la Iglesia y el Estado. El Estado debería estar subordinado, aunque sólo fuera indirectamente, a la Iglesia. Hoy no se trata de subordinación o no. Las dos sociedades son soberanas e independientes. No se trata de una unión o subordinación entre ambas sociedades. Ambas por razón de su fin, que es la promoción total del hombre (aunque cada una en su campo), deben colaborar. Sus relaciones han de ser de mutua colaboración: «La comunidad política y la Iglesia son, en sus propios campos, independientes y autónomas la una respecto a la otra. Pero las dos, aun con diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo prestarán con tanta mayor eficacia cuanto ambas sociedades mantengan entre sí una sana colaboración con atención a las circunstancias de lugares y tiempos. El hombre, en efecto, no está limitado al solo orden temporal, sino que viviendo en la historia humana, conserva íntegramente su vocación eterna. En cuanto a la Iglesia, fundada en el amor del Redentor, contribuye a que dentro de los límites de la nación y entre unas naciones y otras se extienda más vigorosa la justicia y la caridad. En efecto, predicando el Evangelio e ilustrando todos los sectores de la actividad humana con la luz de su doctrina y el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad política y la responsabilidad de los ciudadanos»³⁰.

ANTONIO ARZA, S.J.

Universidad de Deusto
Bilbao

³⁰ *Gaudium et Spes*, n. 76.