LA *POTESTAS IN TEMPORALIBUS* DEL ROMANO PONTÍFICE
UNA MIRADA DESDE EL DERECHO PÚBLICO ECLESIÁSTICO

Luis María De Ruschi

1. Introducción

El Papa Pío XII, con ocasión de la celebración del Décimo Congreso Internacional de Historia celebrado en la ciudad de Roma en el año 1955, refiriéndose a las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política, luego de recordar la doctrina de las encíclicas *Immortale Dei* y *Diuturnum illud*, apuntaba: «Podrá tal vez decirse que, a excepción de pocos siglos –para todo el primer milenio y para los cuatro últimos siglos– la fórmula de León XIII refleja más o menos explícitamente la conciencia de la Iglesia; además, aun durante el período intermedio, no faltaron representantes de la doctrina de la Iglesia, quizá una mayoría, que compartieron la misma opinión» (1).

Es que, durante el espacio de tiempo señalado por Pío XII (siglos XI a XIII), hubo actos de magisterio emanados de la autoridad suprema de la Iglesia a la vez que obras de autores eclesiásticos que parecerían haberse apartado de las doctrinas sostenidas durante el primer milenio y consolidadas con mayor precisión luego de la llamada Reforma protestante del siglo XVI: se trata de la llamada cuestión de la potestad directa del Romano Pontífice en material temporal.

(1) Alocución *Vous avez voulu*, *AAS* 47 (1955) pág. 678: «On pourra dire qu'à l'exception de peu de siècles – pour tout le premier millénaire comme pour les quatre derniers siècles, la formule de Léon XIII reflète plus o moins explicitement la conscience de l'Église; d'ailleurs, même pendant la période intermédiaire, il y eut des representants de la doctrine de l'Église, peut-être même une majorité, qui partagèrent la même opinion».

El concepto de potestad temporal del Romano Pontífice puede referirse ya sea a la potestad de los papas como príncipes seculares en los llamados Estados Pontificios (hoy en el Estado de la Ciudad del Vaticano) y cuyo fundamento esencial se afinca en el derecho de gentes –más allá de otros datos teológicos que lo sustentan–, como por otro lado se refiere a la jurisdicción del Pontífice en asuntos temporales. Para aventar confusiones, la doctrina suele denominar al primero *poder temporal* y *poder en materia temporal* al segundo (2).

Con el auge del romanticismo en el siglo XIX afloraron diversos ensayos históricos inspirados en la Edad Media (que a su vez estuvieron acompañados de la publicación de fuentes documentales antiguas y medievales) que facilitaron un estudio más refinado de la cuestión. En varios de estos estudios históricos se llegó a la conclusión de que esta teoría del poder directo en materia temporal configuraba una desviación del ideal evangélico: «Culmen y a la vez instrumento de esa desviación sería lo que Hauck ha llamado "*päpstliche Weltherrschaft*" o dominio universal en lo temporal del Papado. Equipada la Iglesia con un formidable aparato jurídico y bajo la dirección de los papas canonistas se hibridiza y aspira al dominio universal temporal del occidente cristiano, fundamentándolo con la teoría hierocrática de la derivación inmediata del poder temporal del Papa. Símbolo y resumen de esa concepción son los slogans: "*Papa utrumque gladium habet*" e "*Impertator gladium habet a Papa*" que designan al Papa como supremo detentor del poder temporal y hacen al mismo tiempo de los príncipes seculares sus delegados y subalternos» (3).

Con ocasión de la celebración del Concilio Vaticano I este tema volvió a adquirir importancia en los estudios eclesiásticos, generando varias polémicas doctrinales. En el marco de los ásperos debates sobre la infalibilidad pontificia,

(2) Cfr. G. Glez, «Pouvoir du pape dans l'ordre temporel», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, Librairie Letouzey et Ané, 1935, tomo. 13, columna 2670.

(3) Rosalio Castillo Lara, «Iglesia y derecho. Introducción histórica hasta el siglo XVI», *Revista Española de Derecho Canónico* (Salamanca), vol. 19 (1964), pág. 580.

el sector anti-infalibilista sacó del olvido algunas célebres decretales pontificias del medioevo para señalar una aparente contradicción entre la doctrina propuesta en estos documentos y la doctrina comúnmente sostenida durante el primer milenio y los últimos siglos en materia de relaciones entre la Iglesia y la comunidad política, pretendiendo demostrar por esta vía la falibilidad del Romano Pontífice en el ejercicio de su magisterio doctrinal (4). Catorce padres conciliares, encabezados por el arzobispo de Praga, el Cardenal Príncipe Schwarzenberg, presentaron a consideración de la asamblea un escrito en el cual cuestionaban la propuesta de declaración de la infalibilidad pontificia señalando como óbice la contradicción arriba señalada, en particular por la conocida bula del papa Bonifacio VIII *Unam sanctam* (5), la que postulaba como doctrina de la Iglesia el poder directo del papa en materia temporal. Este argumento fue tratado en extenso, con posterioridad a la promulgación de la Constitución Apostólica *Pastor Aeternus* por el jurista anti-infalibilista Johann Friederich von Schulte (6), quien a su vez fuera refutado, por la parte católica, entre otros, por el canonista Mons. Josef Fessler (7).

2. La *potestas directa in temporalibus* en el Derecho Público Eclesiástico de los siglos XIX y XX

Luego de la suspensión del concilio Vaticano I, la mayoría de los cultores del Derecho Público Eclesiástico, es decir aquellos que estudian de modo específico las relaciones entre la Iglesia y la Comunidad Política, descartaron cualquier

(4) Cfr. Ivo M. Zeiger, *Historia Iuris Canonici. De historia fontium*, Romae, Aedaes Universitatis Gregorianae, 1947, pág. 21.

(5) El texto de la presentación en G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Arnhem-Leipzig, H. Welter, 1926, vol. 51, columnas 719-722.

(6) Johann Friederich von Schulte, *Die Macht der römischen Päptse*, traducción inglesa, *The power of the Roman Popes*, Adelaide, Andrews, Thomas & Clark, 1871.

(7) Josef Fessler, *Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste: zur Abwehr gegen Hrn. Prof. Dr. Schulte*, traducción francesa, *La vraie et la fausse infaillibilité des Papes*, París, Plon, 1873.

carta de ciudadanía en la Iglesia a la doctrina de la potestad directa en materia temporal, estando consolidado este punto de vista en el tiempo por fuerza del prolífico magisterio de los papas en esta materia, en especial de León XIII, quienes de algún modo retomaban el hilo argumental relativo a la llamada potestad indirecta, sostenida por los grandes autores de la Contrarreforma, en especial Roberto Bellarmino y Suárez y de la escolástica española en general. Pasemos a reseñar sucintamente a los principales exponentes de la disciplina y sus opiniones.

El cardenal Hergenröether enseñaba que el poder directo en materia temporal era doctrina que no podía ser sostenida en la Iglesia (8), en tanto el jesuita Francisco X. Wernz indicaba que la subordinación del poder temporal a la potestad eclesiástica ciertamente es indirecta y solamente en relación a sus fines y en consideración a la supremacía y excelencia de lo espiritual sobre lo temporal, no pudiéndose sostener la potestad directa (9). El cardenal Billot, en la parte correspondiente a las relaciones de la Iglesia con los poderes seculares de su famoso tratado *De Ecclesia*, fustiga a los autores que sostuvieron en el pasado la doctrina de la *potestas* directa calificándolos de juristas poco versados en teología o, si teólogos, de oscura fama (10).

El padre Félix Cappello, otra de las grandes figuras en la materia por aquellos años, enseñaba que en las cuestiones meramente temporales la Iglesia «*nullam potestatem habet*», que sí la tiene indirecta en aquellas cuestiones temporales ordenadas al fin espiritual del hombre, dando a esta doctrina la nota teológica de «doctrina católica» y no mera opinión de los autores probados, es decir una sentencia más o menos probable (11). Pareceres idénticos encontramos en

(8) Joseph Hergenröether, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, traducción inglesa: *Catholic Church and Christian State*, vol. 2, London, Burns & Oats, 1876, págs. 205-206.

(9) Francisco X. Wernz y Petri Vidal, *Ius Canonicum*, tomo 1, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1938, págs. 21-23.

(10) Ludovico Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi. De Habitudine Ecclesiae ad civilem societatem*, Romae, Universitas Gregoriana, 1921, pág. 73.

(11) Felix M. Cappello, *Summa Iuris Publici Ecclesiastici*, Romae, Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1954, págs. 170-171.

otros renombrados autores del mundo hispánico, como lo fueron los padres Lorenzo Rodríguez Sotillo (12) y Cayetano Bruno (13). Lo mismo puede referirse del último exponente de la escuela romana del Derecho Público Eclesiástico (14), el cardenal Alfredo Ottaviani, quien afirmaba rotundamente que la Iglesia nunca reivindicó para sí el poder directo en lo temporal y que la calumniaban aquellos que sostenían como parte de su doctrina el sistema jurídico de dominación de la Iglesia sobre el Estado en cuestiones meramente civiles y políticas, sin negar que en el pasado hubo autores, algunos de ellos de gran prestigio como Egidio Romano, que la sostuvieron (15). Luego del Concilio Vaticano II, y a consecuencia del gran viraje doctrinal en materia de relaciones entre Iglesia y Comunidad Política en virtud de los documentos *Dignitatis humanae* y *Gaudium et spes*, la cuestión relativa a la potestad directa *in temporalibus* de los Romanos Pontífices ocupó cada vez menos lugar, al menos desde el punto de vista doctrinal, en los estudios del derecho público eclesiástico (16).

A pesar de lo indicado, la cuestión no fue abandonada en otros ámbitos de estudio. Ya sean los historiadores del derecho canónico como los medievalistas y los historiadores de las ideas políticas, continuaron produciendo trabajos de notable interés y algunos de ellos de óptima calidad. Pero también con ocasión de indagaciones doctrinales vinculadas al naufragio de la orientación post conciliar en esta materia,

---

(12) Laurentius R. Sotillo, *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici*, Santander, Sal Terrae, 1951, págs. 226-251.

(13) Cayetano Bruno, *El Derecho Público Eclesiástico de la Iglesia en Argentina*, vol. 2, Buenos Aires, Escuelas Gráficas, 1956, págs. 199-209.

(14) Sobre la escuela romana del Derecho Público Eclesiástico, nuestro trabajo «Vigencia de la noción de la Iglesia como sociedad jurídicamente perfecta y su anclaje en el derecho natural», en Miguel Ayuso (ed.), *Utrumque Ius. Derecho, derecho natural y derecho canónico*, Madrid, Marcial Pons, 2014, págs. 80-81.

(15) Alaphridus Ottaviani, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, vol. 2, Romae, Typis Poliglottis Vaticanis, 1960, págs. 103-113.

(16) Por ejemplo, Luciano Musselli, «I rapporti tra Chiesa e gli Stati nella più recente dottrina dello "*Ius Publicum Ecclesiasticum*"», en Sandro Gherro (ed.), *Studi sui rapporti tra la Chiesa e gli Stati*, Padua, Cedam, 1989, págs. 3-10.

la cuestión parece volver a tener actualidad (17). Y es en razón de esta última consideración que abordaremos la materia, circunscribiéndonos a tratar la cuestión desde el punto de vista del Derecho Eclesiástico, tomando en cuenta las circunstancias históricas y las particularidades de la ciencia canónica vigente en aquella época. Se tratará por cierto de una consideración sintética, en la que se analizarán los principales documentos pontificios, siguiendo un criterio cronológico y a la vez temático, poniendo especial énfasis en el arco de tiempo que va desde los papas Gregorio VII (1073-1085) a Bonifacio VIII (1294-1303), al que los historiadores son contestes en señalar como el del auge del hierocratismo.

3. Prenotandos metodológicos

Igualmente se imponen preliminarmente otras consideraciones metodológicas. En primer lugar, debemos tener presente que los canonistas del período bajo examen no trataron de modo sistemático la cuestión de las relaciones atientes a la Iglesia y la Comunidad Política, sino fragmentariamente al abordar diversas cuestiones en el estudio de las fuentes, tanto del *Decretum* de Graciano como del *Liber Extra* promulgado por el papa Gregorio IX. Al mismo tiempo debe tenerse en cuenta la naturaleza de las decretales recogidas en las dos compilaciones citadas y vigentes a la fecha: se trata de documentos disciplinares de desigual grado de obligatoriedad, que al mismo tiempo –y teniendo en cuenta el estilo y la estructura de los documentos de aquel tiempo– revelaban explícitamente el pensamiento personal de los pontífices al momento de argumentar las razones en pro y

(17) Pensamos, por ejemplo, en algunos pasajes de la obra del P. Guillermo Devillers, *Política Cristiana*, Buenos Aires, Ediciones Río Reconquista, 2016; en el libro del P. Álvaro Calderón, *El Reino de Dios. La Iglesia y el orden político*, Buenos Aires, Ediciones Corredentora, 2017; en la recensión del libro precedentemente citado realizada por el Prof. Juan Fernando Segovia, «El Reino de Dios y la Hierocracia. A propósito de un libro reciente», *Verbo* (Madrid), núm. 575-576 (2019) págs. 351-371 y en el capítulo 3 del libro del Prof. José Miguel Gambra *La sociedad tradicional y sus enemigos*, Madrid, Guillermo Escobar, 2019. También trata la cuestión el P. Jean-Michel Gleize en su estudio titulado «De quelques distinctions» publicado en *Courrier de Rome* (Versalles), núm. 366 (2013), págs. 1-8.

en contra de la cuestión o al exponer los motivos de las decisiones que se tomaban (18). Los comentadores de estas normas, decretistas y decretalistas, a pesar de la falta de tratamiento sistemático de la cuestión del Sacerdocio y el Reino, volvían una y otra vez sobre el argumento, considerando a la vez aspectos teóricos y prácticos, la doctrina común de su tiempo y manifestando también su propio pensamiento. A ello debemos agregar la existencia de diversas escuelas, la de Bolonia, la de París y la anglonormanda, en la que encontramos tanto autores claramente dualistas como hierocráticos (19). Asimismo, debemos tener presente que la doctrina de los canonistas durante el período clásico se desarrolló paso a paso y no por medio de innovaciones abruptas (20).

Por último, debemos apuntar lo indicado por el cardenal Stickler: «Nel diritto la teoria sensa l'applicazione pratica è come un recipiente senza il contenuto. Accontentarsi di qualche espressione teorica senza considerare l'applicazione viva nei vari campi della convivenza concreta tra i due poteri vorrebbe dire fare del puro astrattismo che non responde alla realtà pratica, esporrebbe per lo più a interpretazioni unilaterali ed a fraintesi più o meno gravi» (21).

Bien se ha dicho que estos matices y distinciones que la Iglesia inculca a sus discípulos son muestra expresiva de la profundidad y dificultad de los misterios divinos, ya que la doctrina, si bien simple, nunca deviene simplista (22).

4. Las relaciones entre la Iglesia y la Comunidad política en la Antigüedad. El dualismo gelasiano

Antes de abordar el tratamiento de la cuestión en estudio, debemos reseñar al menos someramente cuál era el

(18) Cfr. Alfons M. Stickler, «Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti. Considerazioni metodologiche di ricerca e testi», *Salesianum* (Turín), vol. 15 (1953), págs. 576-577.

(19) *Ibid.*, págs. 582-583.

(20) Cfr. Alfons M. Stickler, «Concerning the political theories of the medieval canonists», *Traditio* (Nueva York), vol. 7 (1951), pág. 455.

(21) Alfons M. Stickler, «Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti. Considerazioni metodologiche di ricerca e testi», *loc. cit.*, pág. 582.

(22) Cfr. Jean-Michel Gleize, «De quelques distinctions», *loc. cit.*, pág. 2.

estado de la doctrina hasta ese momento. En los Evangelios encontramos diversos textos que refieren lo enseñado por el Señor con relación a los poderes de este mundo: «Dad pues al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (*Lc.* 20, 25), aclarando Nuestro Señor que su reino «no es de este mundo» (*Mt.* 22, 21 y Jn. 18, 36). Pero también enseñó que «todo poder me ha sido dado en el cielo y sobre sobre la tierra» (*Mt.* 28, 18), en tanto le recuerda a Pilato que «no tendrías sobre Mí ningún poder si no te hubiese sido dado desde lo alto» (*Jn.* 19, 9-11). El Apóstol Pablo por su parte manda a los cristianos a obedecer a las autoridades: «Todos se han de someterse a las potestades superiores porque no hay potestad que no esté bajo Dios y las que hay han sido dadas por Dios», indicando en consonancia con lo enseñado por el Divino Maestro, que las autoridades son ministros de Dios (*Rom.* 13, 1-7). Estas palabras del Apóstol relativas a la autoridad política encierran una enseñanza formal acerca del carácter ministerial de la autoridad y el carácter sacral de su misión. Pero esta autoridad no es absoluta, ya que existe una ley dada por el Creador a la que deben acatar los gobernantes. Esta doctrina fue sostenida por los Padres durante las persecuciones del Imperio a los cristianos, quienes si bien acataban en lo debido a las autoridades, aun cuando éstas fuesen crueles e injustas (*1 P.* 2, 13-17), se negaban a reconocer el poder omnímodo del Estado-Dios en la persona del Emperador, según la concepción pagana que lo erigía en dueño de los cuerpos y las almas (23). Luego del reconocimiento de la libertad de la Iglesia por parte del emperador Constantino en el año 313, la influencia de las ideas cristianas comienza a hacerse sentir progresivamente, teniendo particular relevancia el pensamiento de los grandes doctores, como ser San Ambrosio y San Agustín (24).

En este escenario de libertad de la Iglesia en el Imperio, acontecieron episodios que develaron una tendencia del poder imperial a inmiscuirse en asuntos estrictamente eclesiásticos, interviniendo directamente en materias de fe,

(23) Cfr. G. Glez, «Pouvoir du pape dans l'ordre temporel», *op. cit.*, columnas 2704-2706.

(24) *Ibid.*, columnas 2707-2709.

presionando muchas veces para hacer aceptar sus puntos de vista religiosos y, en casos extremos, deponiendo obispos renuentes a la sumisión para sustituirlos por otros más complacientes. Frente a esta concepción monista del poder, radicalizada en el ámbito bizantino, se imponía establecer con nitidez las dos zonas de jurisdicción para evitar los conflictos y será el papa San Gelasio quien llevará adelante la tarea apoyado en la tradición de la sede romana (25). Los tiempos en que le tocó gobernar a Gelasio no fueron fáciles: los ostrogodos habían invadido Italia, en tanto en el Imperio de Oriente seguía en vigencia de decreto promulgado por el emperador Zenón en tiempos del papa Félix III y conocido como *Henotikón*, en el cual intentaba conciliar la doctrina de los tres primeros concilios omitiendo referir lo establecido en el Concilio de Calcedonia con relación a las dos naturalezas de Cristo (26). A la cuestión doctrinal cristológica se sumaba el delicado asunto relativo al maltrato dado por el Emperador a los enviados por el papa Félix III, ya que sostener la intangibilidad de sus legados invocando el derecho de gentes podía entenderse como considerar a la Iglesia de Roma una potencia separada del Imperio, algo poco comprensible en el mundo de entonces. A los fines de establecer la paz, Gelasio escribe una carta al emperador Anastasio en el año 494, en la que afincándose en la distinción consagrada por Augusto en su testamento político y retomada por el papa León en su *Sermo* III, distingue en el gobierno de este mundo entre la *auctoritas* y la *potestas*: «*Dos son, augusto Emperador, aquellas que rigen principalmente este mundo: la sagrada autoridad de los obispos y la potestad regia*» (27). Esta epístola es de capital importancia en la historia y en la doctrina de

(25) Cfr. Héctor Herrera Cajas, «La Doctrina Gelasiana», en Aa. Vv., *Padre Osvaldo Lira: en torno a su pensamiento*, Santiago de Chile, Zigzag, 1994, págs. 463-465.

(26) Cfr. P. Godet, «Gélase I», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomo 6, París, Letouzey et Ané, 1924, columna 1179.

(27) La carta, conocida bajo el nombre *Famuli*, puede verse íntegramente en Andreas Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, Brunsbergae, Aedibus Eduardi Peter, 1867, págs. 349-358. El fragmento atinente reza del siguiente modo: «Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas». Este fragmento fue incluido en el Decreto de Graciano, en la *Distinctio*

la Iglesia relativa a las relaciones de ésta con la comunidad política: «De los varios aspectos que merecen destacarse en esta doctrina, uno de los más valiosos es la concepción dualista de la sociedad: por una parte, el Imperio, la sociedad civil, el orden temporal, y, por otra, la Iglesia, la sociedad eclesiástica, el orden espiritual; gracias a la sostenida defensa de esta visión de la sociedad realizada por la Iglesia de Roma, se impidió que el Imperio llegase a ejercer un control absoluto sobre toda la sociedad; de esta manera, cualquiera tendencia a un totalitarismo de Estado quedó proscrita o, al menos, limitada durante siglos» (28). Para evitar las injerencias debidas entre una y otra, Gelasio propone la *modestia*, concepto clásico que por vía de la moderación reconoce el modo de ser y de hacer del otro, al tiempo que regula los medios de interrelación, apelando a la mesura interior.

5. Las relaciones entre la Iglesia y la Comunidad política durante la época carolingia y la reforma gregoriana

El poder y el prestigio de la sede romana se acrecienta, al tiempo que la doctrina de la realeza universal de Cristo se desarrolla e influye en la concepción de lo que es la Iglesia y el mundo. Esta realeza, que tiene como tipo bíblico a Melquisedec, reúne al Sacerdocio y al Reino en la persona de Cristo, unión que también se refleja en su Cuerpo místico, aun cuando el mismo Cristo haya querido que las dignidades se participaran en personas distintas.

Con el advenimiento del imperio carolingio a esta visión de la realeza universal se suma la búsqueda de la unidad, que tanto ha caracterizado a la Edad Media. Unidad que se afianzó con estrechos lazos por la translación del Imperio de los griegos a los alemanes en la persona de Carlomagno, y que se simboliza por obra de su coronación de parte del

---

que trata acerca de la no injerencia de los laicos en los asuntos eclesiásticos (D.96 c.10). Para las citas del *Decretum* utilizamos la edición del *Corpus Iuris Canonici-Pars Prior* de Richter-Friedberg, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1959, en versión digitalizada por la Universidad de Columbia: http://www.columbia.edu/cu/lweb/digital/collections/cul/texts/ldpd_6029936_001/index.html

(28) Héctor Herrera Cajas, «La doctrina gelasiana», *loc. cit.*, pág. 470.

papa León III (29). Según explica Yves Congar, con los carolingios emerge una nueva visión relativa a la extensión de la Iglesia y a la partición dualística de las dos jurisdicciones: «Para Gelasio era el mundo, *mundus hic*, el regido, como por dos principios, por los obispos y los reyes. Para el episcopado carolingio, es la *Ecclesia-Corpus Christi*, la Iglesia Cuerpo de Cristo. Hasta tal punto que, aunque el texto de Gelasio muy frecuentemente es citado con las palabras originarias "*mundus hic*", "este mundo", en un contexto que se refiere a la *Ecclesia*, ocurre que las palabras "*mundus hic*" son sustituidas, en la misma cita, por *Ecclesia*, o, en todo caso, que el gobierno de la *Ecclesia* se atribuye a los pontífices y a los reyes. De hecho, no sólo Carlomagno, cuya posición era singular, sino sus sucesores son llamados "*rector Ecclesiae*", gobernante de la Iglesia, o se afirma que ejercen los "*Ecclesiae gubernacula*", la administración de la Iglesia. Así, la *Ecclesia* designa, no ya (exclusivamente) a lo que nosotros llamamos la Iglesia, sino al pueblo de los bautizados, a la sociedad de los cristianos» (30). En este marco doctrinal se produce la reforma carolingia, que tan benéfica resultó para la Iglesia bajo diversos aspectos, como fue en el de la vida monástica.

Esta relación entre Iglesia e Imperio y su particular modo de colaboración adquiere especial importancia en la parte oriental del reino de Carlomagno y sus sucesores. Los obispos y los abades comienzan a ser constituidos como señores temporales, lo cual facilita la obra de evangelización, pero al mismo tiempo generó que la designación de los prelados pasase a ser, en la mente de los reyes, una cuestión que afectaba de modo directo a sus intereses temporales (31). A esto

(29) Para algunos autores la llamada *translatio imperii* no es más que una *renovatio imperii*, toda vez que los pontífices siguieron reconociendo la condición de *basileus* a los gobernantes de Bizancio, cfr. Georg Philips, *Du Droit Ecclésiastique dans ces principes généraux*, tomo 2, París, Lecoffre, 1855, pág. 497.

(30) Yves Congar, *Historia de los Dogmas. Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977, pág. 28.

(31) «Pero al mismo tiempo todas las partes del cuerpo feudal se encuentran con la jerarquía eclesiástica. Ésta, mediante la propiedad de la tierra, penetra en este cuerpo, al mismo tiempo que el orden de las relaciones creadas por el feudalismo la penetra a su vez» (Adrien Gréa, *La Iglesia y su divina constitución*, Barcelona, Herder, 1968, pág. 433).

debemos agregar un segundo elemento, también fundamental, relativo al concepto de propiedad y al incremento del patrimonio territorial de la Iglesia. De conformidad al derecho romano que venía observado también por la Iglesia, el propietario del inmueble se convertía en propietario de todo lo implantado en ella: de allí que las iglesias constituidas sobre fundos privados se convertían en propiedad del señor feudal, propiedad que se extendía a todas las cosas materiales como ser los diezmos, primicias y oblaciones de los fieles, y aun las espirituales derivadas, las que no obstante lo indicado quedaban unidas al inmueble (32). Esto dio origen a lo que se conoció como «iglesias propias», las que comenzaron a crecer de modo relevante a partir del siglo VII en el reino de los francos y que, en consonancia con lo que arriba se indicó con relación al derecho de propiedad, podían ser enajenadas unitariamente en favor de un tercero. Además, de conformidad a la mentalidad y costumbres propias de los pueblos germánicos, los grandes propietarios estaban vinculados a un servicio colectivo, comunitario, ligado al suelo. En consonancia con lo indicado se explica tanto el régimen de inmunidad que sustraía a los titulares de dominios feudales del poder público de terceros como el ejercicio de poderes públicos en el dominio (*Grundherrschaft*). La confusión de esferas entre lo privado y lo público, distinción que caracterizaba al ordenamiento jurídico romano en el que vivió la Iglesia desde su fundación, provocó una amalgama de conceptos y funciones. El feudalismo se componía, básicamente, de dos elementos: uno personal, la *fides* dada a un señor libremente elegido como jefe, y otro material, el que habitualmente consistía en la concesión del uso de por vida de un territorio que no se entregaba en propiedad al vasallo. Territorio, poderes, iglesias y señores se encontraban confundidos.

Incluso aquellas iglesias que por su antigüedad no podían haber sido consideradas como propias en tanto no fueron fundadas por príncipes seculares, en virtud de ser dueñas de extensos territorios comenzaron a ser tratadas

(32) Cfr. Alfons M. Stickler, «I presuposti storico-giuridici della riforma gregoriana e dell'azione personale di Gregorio VII», *Studi Gregoriani per la storia della «Libertas Ecclesiae»* (Roma), vol. 13 (1989), págs. 2-3.

según los principios que regían a las «iglesias propias»: «A causa dell'importanza dell'elemento materiale, quasi costitutivo, sia dei possedimenti fondiari delle chiese superiori sia di questi beni inerenti al ministero nelle chiese inferiori il rapporto si inverte: il conferimento dell'annesso bene materiale conferisce practicamente anche l'ufficio, ecclesiastico e temporale civile: chi ha il bene materiale ha anche le funzioni dell'ufficio collegato. Questo conferimento pubblico dei beni ed uffici superiori si chiama "investitura"» (33). La Iglesia, a pesar de tener plena conciencia de los graves peligros que entrañaba esta praxis, fue aceptándola, como queda acreditado en los sínodos romanos de los años 821 y 853. Se admitió la designación del ministro eclesiástico por parte del propietario, prescribiéndose como contrapeso eclesial el régimen de vistas de parte del superior jerárquico eclesiástico, sin que hubiera concretos medios efectivos de sanción en caso de abusos o indignidad del ministro titular del oficio.

Este sistema, con el correr del tiempo, llevó a lo que se llamó la «iglesia de los laicos»: los propietarios de las iglesias ponían a su cargo a quienes deseaban de conformidad a sus intereses, lo que terminó generando los tres grandes problemas a los que tuvo que hacer frente la llamada «reforma gregoriana»: la simonía y el *nicolaismo*, es decir el amancebamiento de los clérigos, y su causa, esto es las investiduras laicales (34). Toda esta problemática sacudía en sus cimientos a la Iglesia en la Europa occidental.

Entretanto en el Oriente, luego de un período de tranquilidad zanjadas las disputas sobre el culto a las imágenes, la Iglesia de Bizancio comenzó a padecer graves problemas suscitados con relación a la sucesión de esa sede. El emperador Miguel III desterró al patriarca Ignacio, bajo el pretexto de haber iniciado una insurrección contra la corona y designa en su lugar a Focio, permaneciendo algunos obispos fieles al patriarca depuesto. Ambas partes se dirigen a la sede de Roma y luego de múltiples peripecias, Focio es condenado por el papa Nicolás I. Declarado en abierta rebelión, Focio

(33) *Ibid.*, pág. 6.

(34) Cfr. Yves Congar, *Historia de los Dogmas. Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, cit., pág. 50.

redacta una carta que hace firmar a Miguel III y que es recibida en la sede romana en agosto del 865. La respuesta de Nicolás I es conocida bajo el nombre de *Proposueramus quidem* (35), y en ella encontramos diversos pasajes que reflejan la doctrina de la sede romana relativa al poder político. En la carta, luego de tratar sobre la primacía de la sede romana *in ecclesia*, la que por nadie es juzgada y a todos juzga, el papa, retomando el dualismo consagrado por su predecesor Gelasio, indica que, así como los que se encargan de los asuntos temporales deben estar alejados de las cuestiones sagradas, los clérigos no deben inmiscuirse en los asuntos seculares. Señala que en la antigüedad los emperadores paganos reivindicaron para sí el pontificado, pero que luego de la venida del Sumo Rey y Sacerdote, ni el emperador arrebató los derechos del pontificado ni el pontífice usurpó el título del emperador, distinguiéndose los deberes de una y otra potestad.

En estos ejemplos, queda en claro que la Iglesia no abandona durante este período histórico la doctrina gelasiana. La mundanización producida por las investiduras laicales lleva a que progresivamente se redefina el concepto de Iglesia, insistiéndose cada vez más en su aspecto específicamente eclesial: una sociedad visible y jerárquica, de origen, medios y fines divinos, en cuyo vértice se encuentra el Romano Pontífice. Este es uno de los grandes aportes de la reforma gregoriana. Y en aras de remarcar esta distinción comienza a utilizarse el concepto de «*Christianitas*» para designar al conjunto de naciones y pueblos cristianos bajo la dirección espiritual del Papa, concepto que alcanzará su máximo esplendor durante el pontificado de Inocencio III (36).

En este contexto pueden verse las dos cartas que Gregorio VII enviara al obispo Hermann de Metz y que conforman sus más conocidos aportes en materia de relaciones entre la

(35) Cfr. Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, núm. 330-333. Algunos fragmentos fueron incluidos en el Decreto de Graciano, D. 96 c.4-5.

(36) Cfr. Francisco de Paula Vera Urbano, «Sacerdocio e Imperio en los siglos XII y XIII. A propósito del libro del P. Castillo Lara S.D.B. "Coacción eclesiástica y Sacro Imperio Romano"», *Revista Española de Derecho Canónico* (Salamanca), vol. 13 (1958), pág. 205.

Iglesia y la sociedad temporal (37). Las cartas son una exposición de los argumentos por los cuales el papa, en razón de las investiduras simoníacas y los atentados a la libertad de la Iglesia, excomulgó al emperador Enrique IV y desligó a sus súbditos del juramento de obediencia, primero en 1076 y renovada la sanción en 1080. En primer término, el papa se refiere a la tradición, trayendo algunos ejemplos de la historia eclesiástica, como ser el caso del papa Zacarías deponiendo a Childerico o la penitencia impuesta por San Ambrosio al emperador Teodosio, casos en los cuales la Iglesia apeló a la superioridad del sacerdocio por encima del reino en razón de sus fines y de modo particular al poder de Pedro de atar y desatar en esta tierra. Es decir que Gregorio juzgó al emperador en tanto fiel cristiano, súbdito por tanto suyo, en materias que correspondían a su esfera jurisdiccional, sin invocar un poder temporal por sobre los príncipes (38). Se reafirma de este modo el poder supremo del Papa en la Iglesia, y de a poco se va dejando atrás a la concepción eclesiológica de los tiempos carolingios.

La cuestión de la potestad del papa por encima del emperador también aparece enunciada en los números VIII y XII de los famosos *Dictatus Papae*, atribuidos al papa Gregorio VII, cuya falta de suscripción, promulgación y recepción en el *Decretum*, hacen dudar de su autoría (39). En ellos se afirma por un lado que sólo al Papa corresponden

(37) Fragmentos de la segunda carta fueron incluidos en el *Decretum* por Graciano en D. 96 c. 9 y C. 15 q.6 c.3. En los cánones 4 y 5 de la citada C.15 q.6 Graciano incluye decretales del Concilio Romano I y del papa Urbano II relativas al levantamiento del juramento de fidelidad por causa de excomunión del príncipe.

(38) Cfr. Charles Journet, *La juridiction de l'Église sur la Cité*, París, Desclée de Brouwer, 1931, págs. 195-202 y Jean Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe Le Bel. Étude de théologie positive*, Lovaina, Bureaux Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1926, págs. 9-18. Una posición diversa defiende, por ejemplo, Giovanni Tabbaco en *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Florencia, Firenze University Press, 2010, págs. 120-161.

(39) Cfr. Antonio Marongiu, «Alle favolose origini di un potere legislativo pontificio unico ed esclusivo», *Ephemerides Iuris Canonici* (Roma), vol. 45 (1989), págs. 310-318, en donde sintetiza diversas opiniones historiográficas relativas a la autoría del documento, encontrado en los registros vaticanos correspondientes al pontificado de Gregorio VII.

las insignias imperiales (VIII), indicándose en la proposición XII que el Romano Pontífice puede deponer al emperador. Los *Dictatus Papae* han sido considerados por varios historiadores del derecho canónico como la máxima expresión de una supuesta teocracia pontificia (40), aunque sus enunciaciones solamente implicaron una reactualización del dualismo en la coyuntura de una sociedad plenamente cristiana y una acrecentada visión acerca de lo que es la Iglesia y el poder espiritual del Papa.

En esta concepción, emperadores y reyes forman parte de la Iglesia Universal y en cuanto bautizados son súbditos y sujetos a la autoridad del Pontífice. Ejercen, además, como poseedores del poder temporal, una función ministerial respecto de la Iglesia: «A la *Ecclesia universalis* pertenecen naturalmente los reyes cristianos, no sólo como personas privadas, sino también y directamente como reyes. Su misión recibida de Dios es blandir la espada material en defensa de la *Ecclesia universalis*, la *sponsa Christi*, contra los malvados, los herejes y los infieles. El *Regnum*, con sensible resabio de la tradición carolina, es concebido dentro de la Iglesia como funcional [...]. El *Regnum* está dentro de la Iglesia; pero en la Iglesia el *Sacerdotium* ocupa un lugar más alto que el *Regnum*. Esta inclusión de la tradición carolina en la doctrina gregoriana no debe preocuparnos. No lleva necesariamente a la hierocracia» (41). La «*Christianitas*» se configura, pues, como una unión de pueblos y naciones, una suerte de organismo jurídico-espiritual cuyo fundamento es la fe, y por ello el Romano Pontífice es la cabeza de esta unidad. Dicha unidad no afectaba, por su parte, la autonomía e independencia de los diversos reinos y señoríos que la conformaban, los que se hallaban en pie de igualdad al servicio de la Iglesia y bajo la dirección del papa, como tampoco implicaba una absorción de la jurisdicción secular por parte de la eclesiástica. Muestra de esta

(40) Cfr. Carlo Fantappiè, *Storia del Diritto Canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bolonia, Il Mulino, 2011, pág. 98.

(41) Antonio Oliver, «"Ecclesia" y "Christianitas" en Inocencio III en función de la idea de unidad medieval», *Estudios Lulianos* (Palma de Mallorca), vol. 1 (1957), pág. 226.

distinción de esferas en aquellos años la podemos ver en la decretal del papa Alejandro III *Cum sacrosancta*, incluida en el *Liber Extra* de Gregorio IX, en la que el papa establece que en materias estrictamente seculares no cabe apelación al juez eclesiástico luego del pronunciamiento emitido por el juez secular, salvadas las excepciones previstas por el propio derecho (42). Este temperamento fue ratificado por el canon 42 del Concilio Lateranense IV, prohibiendo a los clérigos extender su jurisdicción, bajo pretexto de libertad eclesiástica, en perjuicio de la justicia secular (43).

6. El poder coactivo material de la Iglesia: las dos espadas

Con ocasión de la convocatoria a las Cruzadas para recuperar los Santos Lugares comienza a aflorar con mayor nitidez la cuestión relativa al poder coactivo material de la Iglesia, que se simboliza metafóricamente en la figura de las dos espadas (44). En la epístola a los Romanos (*Rom.* 13, 4) es claro el uso de la figura de la espada como símbolo del poder coercitivo de la autoridad secular para castigo de los malhechores, y ése era el sentido que tenía la expresión y sus derivadas en el derecho romano (*gladii potestas, ius gladii*). Con el tiempo la expresión también comenzó a ser utilizada por los hombres de Iglesia para designar al poder coactivo espiritual, y como tal se la encuentra a partir del siglo V en diversas decretales de los pontífices Adriano I, Nicolás I, Juan VIII,

(42) X, 2, 28, 7, canon *Si duobus § denique*. Para las citas correspondientes al *Liber Extra, Liber Sextus* y *Extravagantes communes* utilizamos el *Corpus Iuris Canonici Pars Secunda* editado por Richter-Friedberg, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1959, en versión digitalizada por la Universidad de Columbia: http://www.columbia.edu/cu/lweb/digital/collections/cul/texts/ldpd_6029936_002/index.html

(43) Canon 42, *De saeculari iustitia*, en Guiseppe Alberigo (ed.), *Les Conciles Œcuméniques. Les Décrets*, vol. 2*, París, Les Editions du Cerf, 1994, pág. 540.

(44) Cfr. Robert Folz, «Translation de l'Empire et Déposition de l'empereur dans la vision des canonistes et des papes (1140-1245)», en Ernst-Dieter Hehl, Hubertus Seibert y Franz Staab, *Deus qui mutat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1987, pág. 322.

Esteban VI y Formoso, por citar algunos de los ejemplos recopilados por Alfons Stickler (45).

Pero a la par del poder coactivo espiritual, desde sus inicios la Iglesia no rechazó el uso de coacción material en defensa de sus intereses sociales, insistiendo al mismo tiempo en la prohibición para los clérigos del uso de armas y más aún de la efusión de sangre (cfr. *Lc.* 22, 38: «*Domine ecce duo gladii hic. Et illi dixit eis: Satis est*»). Esta conciencia del poder coactivo material nativo se va afianzando, y en el período que abarca desde Constantino hasta los inicios de la reforma gregoriana, se distinguen diversos momentos en que, de un uso inicialmente circunscripto al sentido puramente material, se pasa a aplicarla a la coerción espiritual, para posteriormente referirla al poder coactivo material propio de la Iglesia, el que solía aplicar por medio del brazo secular. Los papas de la reforma gregoriana utilizan esta expresión claramente en el doble sentido espiritual y material y en la proclama de Urbano II convocando a la primera Cruzada durante el concilio de Clermont, se vislumbra la plena conciencia de un poder coactivo propio, de naturaleza eclesiástica (46).

Esta doctrina de la potestad coactiva material de la Iglesia se halla expuesta en el *Decretum* de Graciano en sus principios y lineamientos fundamentales, aunque no fue tratada sistemáticamente por el maestro boloñés. En diversas *Distinciones* y *Causas* Graciano habla del poder de la Iglesia para castigar o coaccionar materialmente a sus súbditos, destacando elementos que permiten delinear su parecer general sobre la cuestión (47). Esta coacción material en la esfera espiritual o eclesiástica tiene en principal consideración el carácter societario y visible de la Iglesia (48), y se

(45) Cfr. Alfons M. Stickler, «Il "gladius" negli atti dei concili e dei RR. Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux», *Salesianum* (Turín), vol. 13, núm. 1 (1951), págs. 421-422.

(46) *Ibid.*, pág. 434.

(47) Cfr. Alfons M. Stickler, «De Ecclesiae potestate coactiva materiali apud Magistrum Gratianum», *Sacerdotium* (Turín), vol. 4 (1942), págs. 5-6.

(48) «Aquí entra en juego el concepto, hoy día un poco desacreditado de *societas perfecta*. No es, como dice Klein un "nichtsagender Begriff", un concepto que no dice nada. En sí designa la suficiencia y autonomía

manifestaba en el derecho canónico clásico a través de diversos institutos penales, como ser el pago de sumas dinero, la confiscación de bienes, el destierro, el encarcelamiento, la flagelación e incluso su modalidad extrema: la *vis armata* (49). Esta última la trata directamente en C.23 q.8, en la que se reflejan las diversas opiniones de su tiempo y en la que Graciano da una solución jurídica a la cuestión. El principal óbice son las palabras que el Divino Maestro dijera a Pedro: «*Converte gladium tuum in locum suum. Omnes enim, qui acceperint gladium, gladio peribunt*» (*Mt.* 26,52). A los fines de aportar una resolución a la cuestión, Graciano expone las diversas autoridades contrarias al uso de espada material por parte de los clérigos, sin importar su jerarquía. Llega así a la conclusión de que si bien la Iglesia posee la espada material no la puede ejercer por medio de sus ministros, sino por medio de los laicos, sean estos príncipes o simples fieles, ya que la potestad es propia de la Iglesia y ésta la encomienda a quien quiere. Pero al mismo tiempo recuerda en paralelo que las autoridades seculares tienen el deber de intervenir con su propio poder coactivo, es decir en el marco de su propia jurisdicción, en favor de la Iglesia, deber que puede ser interpelado por la jerarquía eclesiástica. El límite de este poder coercitivo de la Iglesia es la pena de muerte u otro castigo sangriento, que no puede aplicar o mandar a aplicar ni aún en virtud de su propio poder (50).

Para esos años, desde una formalidad diversa de la de Graciano, aunque compartiendo los conceptos en uso de la época, San Bernardo de Claraval recurre la figura de las dos espadas en su tratado ascético *De Consideratione* y en su

---

de medios para la obtención del fin societario; pero el acento reside en la proporcionalidad y consonancia de esos medios con la naturaleza de la sociedad y de su fin» (Rosalio Castillo Lara, «Iglesia y Derecho. Introducción histórica hasta el siglo XV», *loc. cit.*, pág. 586).

(49) En la segunda parte del estudio «De Ecclesiae potestate coactiva materiali apud Magistrum Gratianum», Stickler analiza cada una de las formas de coacción indicadas y el tratamiento que le da Graciano: cfr. págs. 97-118.

(50) Cfr. Alfons M. Stickler, «De Ecclesiae potestate coactiva materiali apud Magistrum Gratianum», *loc. cit.*, págs. 111-112 y de mismo autor «Il "gladius" negli atti dei concili e dei RR. Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux», *loc. cit.*, págs. 440-441.

Liber de laude novae militiae, esta última obra dedicada a la Orden del Temple. Para Stickler no cabe duda de la sintonía conceptual entre el místico y el jurista: la Iglesia posee las dos espadas, la espiritual y la material, entendidas ambas como figuras del poder coactivo propio, pero la segunda es empuñada por los laicos a quien ella encomienda blandirla (51). Y agrega, para aventar cualquier equívoco: «Non vi può essere dubbio: qui, sotto la figura della spada non si tratta del potere ecclesiastico e civile, ma della doppia forma di coazione, di giurisdizione coattiva, la spirituale e la materiale, dell'intervento armato a nome della stessa Chiesa e con sua propria autorità. Si trata dunque della esposizione sostanziale, per quanto incidentale, della dottrina di coazione ecclesiastica, del *ius gladii*, nei termini di concezione e di soluzione del suo tempo da parte delgi uomini devoti alla Chiesa» (52).

7. Dualistas y hierócratas en la doctrina de los siglos XII y XIII

Entre los comentadores al Decreto de Graciano la figura de las dos espadas dio lugar a diversas interpretaciones, las que debemos poner en el marco de la polémica entre el Papado y el Imperio, en particular con relación al origen de la potestad del emperador. Los autores comenzaron, por influjo lógico de la eclesiología elaborada durante la reforma gregoriana, a exaltar la potestad del Pontífice, llegando algunos tratadistas a tomas de posición claramente monistas, apartadas de la tradición gelasiana. Otros autores, fieles a la tradición y en la estela dejada por Graciano, continúan sosteniendo la distinción entre las dos potestades y el origen divino de ambas, más el debate se extendió a las relaciones

(51) G. Tabacco, contrario a la posición de Stickler, reconoce que la tesis de las dos espadas «in san Bernardo non sembra ancora implicare l'intera subordinazione giuridica dei regni al papato», en Giovanni Tabbaco en *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, cit., pág. 130.

(52) *Ibid.*, págs. 441-444. Esta confusión entre la espada material y la potestad secular la señala el autor como común entre los medievalistas de su tiempo. Lo refiere en particular a Ullmann en su ya citado estudio «Concerning the political theories of the medieval canonists», *loc. cit.*, pág. 463.

entre ambas potestades, materia que Graciano no trató de manera específica y sistemática en su obra.

Los Decretistas y los Decretalistas antiguos comenzaron a debatir acerca del origen del poder del emperador basándose en los textos de Gregorio VII incorporados al *Decreto*. Ambas escuelas no desdeñan la dualidad gelasiana ni la figura de las dos espadas, más las diferencias radican en el alcance que dan a una y otra. Para Huguccio de Pisa, uno de los más destacados e ilustres dualistas, el origen del poder del emperador es Dios: obtiene la espada (su *potestas*) con la elección, en tanto la consagración romana le otorga el título imperial y confirma su dignidad. Para Huguccio uno de los argumentos de mayor peso era la preexistencia y reconocimiento del imperio por parte de los Romanos Pontífices: «*ante enim erat imperium quam papatus*». Los llamados hierócratas, por su parte, consideraban que el Imperio era de creación meramente eclesiástica, y en cuanto tal, sometido al papado, y sostenían esta argumentación tomando como fuente una carta de San Pedro Damiano incorporada en D.22 c.1, según la cual Nuestro Señor entregó a su Vicario «*terreni simul et caelestis imperii iura*» (53).

En este tiempo, el mismo término «*imperium*» se prestaba a confusiones en cuanto que muchas veces era utilizado como sinónimo de «*regnum*», en tanto este último término refería de modo específico a la potestad secular y el primero también a la protección de la potestad secular en favor de la Iglesia. Esta protección los papas la encomendaban de modo estable al más poderoso, el emperador, y por esta asignación se procedió a una asimilación en la que no se distinguía entre el «*imperium civile*», que vendría a ser el «*regnum*» del emperador y el «*imperium ecclesiasticum*», que era la delegación del poder coactivo de la Iglesia en la potestad secular (54). Rosalio Castillo Lara, quien dedicó una parte importante de sus estudios a la cuestión de la coacción material

(53) Cfr. Robert Folz, «Translation de l'Empire et Déposition de l'empereur dans la vision des canonistes et des papes (1140-1245)», *loc. cit.*, pág. 322.

(54) Cfr. Pedro Ribes Montané, *Relaciones entre la Potestad Eclesiástica y el Poder Secular, según San Ramón de Penyafort. Estudio Histórico-Jurídico*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1979, págs. 25-26.

eclesiástica y el Sacro Imperio Romano, afirma (en la huella de las investigaciones de las fuentes canónicas realizadas por Stickler) que: «La frase, pues, "*Papa utrumque gladium habet*" significaba en el lenguaje jurídico-canónico que el Papa posee un doble poder coactivo supremo: el espiritual, que culmina con la excomunión (*mucro ecclesiasticus*) y el material, cuya expresión es la *vis armata*. Igualmente, la frase "*Imperator gladium habet a Papa*" significaba que el Emperador, en su cualidad de *advocatus Ecclesiae* había recibido la delegación permanente de ese poder coactivo material supremo» (55). Si bien Gregorio VII había invocado el precedente del papa Zacarías para proceder a la deposición de Enrique IV, la mayor parte de los Decretistas no veían en este antecedente un poder absoluto del papa que llegase a la facultad de deponer del emperador, tratándose más bien un poder indirectamente temporal (56).

8. Inocencio III. La importancia de sus decretales

El papa Inocencio III suele estar asociado junto a Gregorio VII, Bonifacio VIII e Inocencio IV como las más caracterizadas figuras del dominio pontificio universal. Pero el estudio detallado de sus decretales nos permite ver en él a un continuador de la tradición gelasiana en un marco de Cristiandad. Inocencio III fue uno de los pontífices cuya doctrina ensalzó de manera más destacada la condición de Vicarios de Cristo de los sucesores de la sede romana. De hecho, fue él quien comenzó a usar este título aplicado de modo privativo a la sede de Pedro. El ser vicario de Cristo implicaba para Inocencio la participación no solamente del sacerdocio de Nuestro Señor, sino también de su realeza. Dicha participación podía significar una suerte de tendencia hacia el monismo, pero siendo esencialmente un dualista –Inocencio había sido discípulo de Huguccio– distinguía

(55) Rosalio Castillo Lara, «Iglesia y derecho. Introducción histórica hasta el siglo XVI», *loc. cit.*, pág. 585.

(56) Cfr. Robert Folz, «Translation de l'Empire et Déposition de l'empereur dans la vision des canonistes et des papes (1140-1245)», *loc. cit.*, pág. 325.

los alcances de su poder pontifical. Dentro del vasto magisterio de Inocencio se destacan cuatro decretales en las que trata la cuestión de las relaciones entre Sacerdocio y Reino y los alcances del poder pontifical: *Solitae, Per Venerabilem, Venerabilem* y *Novit Ille*, todas ellas incorporadas al *Liber Extra*, las que conforman un semillero de doctrina: las cuatro deben leerse de modo ensamblado, ya que tratándose de respuestas particulares, si se las aborda individualmente, no permiten acceder al conocimiento completo del pensamiento de este gran papa.

En la primera de ellas, *Solitae* (57), una carta dirigida por el pontífice al Emperador de Bizancio Alexis III, Inocencio plantea la superioridad del sacerdocio sobre el reino tomando ejemplos del Antiguo Testamento. Su finalidad concreta es recordar al emperador Alexis, famoso por sus excesos, los deberes de los príncipes temporales, en particular de frente a la autoridad sacerdotal. Pero al mismo tiempo trata acerca de la potestad y correspondiente deber de los Pontífices Romanos de argüir, exhortar y corregir a los príncipes que se apartan del buen camino (58). Recurre a las metáforas de la relación entre el alma y el cuerpo y la atinente a los dos luminares, el sol y la luna, para explicar las relaciones entre las dos sociedades. La decretal no es más que una recapitulación de la doctrina consolidada de la sede romana, mas tuvo gran fortuna en la historia de la Iglesia por la inclusión de la bella metáfora del sol y la luna para explicar las relaciones entre la sociedad espiritual y la temporal.

Esta doctrina de la superioridad del sacerdocio sobre el reino no fue obstáculo para que la sede romana estableciera distinciones en materia de competencia. Lo vemos, con relación a la elección imperial, en la decretal *Venerabilem* (59) dirigida a Bertoldo de Zähringer, duque de Carintia. Al momento de asumir Inocencio el solio de Pedro el trono imperial se encontraba vacante y los electores divididos. Un grupo, partidario de la facción de los Hohenstaufen, eligió

(57) X, 1, 33, 6.

(58) Cfr. Georg Philips, *Du Droit Ecclésiastique dans ces principes généraux*, cit., vol. 3, págs. 103-105.

(59) X, 1, 6, 34.

al príncipe Felipe de Suabia, pero un mes después, los electores renanos dieron su voto a Otón de Brunswick. De cara a esta doble elección, el papa esperó una resolución del conflicto de parte de los involucrados, no tomando intervención en el asunto, aunque pasados algunos años se inclinó por la elección del de Brunswick, lo que activó un reclamo de los partidarios de Felipe de Suabia y la correspondiente respuesta de Inocencio, nuestra decretal.

Éstos últimos se quejaban al papa por la intervención de su legado, la que consideraron como una usurpación de la condición de elector del Imperio, a lo que Inocencio replicó indicando que, así como no deseaba ver sus derechos usurpados, la Sede Apostólica tampoco quería despojar de sus derechos a los electores, los que la misma Sede les otorgó con ocasión de la translación del Imperio de los griegos a los alemanes (60). Aquí Inocencio retoma el argumento de la *translatio imperii*, la que crea un estrecho lazo entre la Santa Sede y el Imperio, lazo que se traduce en la protección de éste a la Iglesia. No la invoca reclamando el derecho de aprobación, como lo hizo en su momento Gregorio VII ni la confirmación de la elección, como sostenía la mayoría de los canonistas. Inocencio lo que reivindica es la potestad de la Santa Sede de evaluar la idoneidad del candidato que va a posteriormente ungir y coronar (61). Esta facultad la funda en que es el pontífice quien unge y consagra al emperador y es habitual que quien consagra, examine las cualidades del que será consagrado, siendo del todo razonable la negativa a ungir a un hereje, un sacrílego o un fatuo. En el caso concreto de Felipe de Suabia, su irregularidad para ser electo emperador era su carácter de perjuro y excomulgado. Por tanto, el legado no usurpó los derechos de los electores al aprobar al candidato Otón, sino que constató la elección de una persona que no reunía las condiciones que lo habilitaban para ser elegido.

---

(60) «Praesertim quum ad eos ius et potestas huiusmodi ab apostolica sede pervenerit, quae Romanum imperium in personam magnifici Caroli a Graecis transulit in Germanos».

(61) Cfr. Robert Folz, «Translation de l'Empire et Déposition de l'empereur dans la vision des canonistes et des papes (1140-1245)», *loc. cit.*, pág. 326.

No se trató, como se ha pretendido, de una reivindicación del derecho de elección del emperador por el pontífice, sino de la evaluación de la idoneidad del candidato, quien, en razón de su carácter de protector de la Iglesia, confirmado por la unción, no podía estar en cabeza de un indigno, lo que ciertamente no afectaba la cuestión atinente al imperio entendido como *Imperium civile*, sino que se vinculada directamente a la cuestión del *Imperium ecclesiasticum*.

La decretal *Per Venerabilem* (62) fue escrita en respuesta a una solicitud remitida por el conde Guillermo de Montpellier, el que, por intermedio del arzobispo de Arlés, solicitó la legitimación de sus hijos bastardos, tomando como antecedente la reciente legitimación efectuada por Inocencio III en favor del bastardo del rey Felipe II y Agnes de Merán. Inocencio, que había accedido a la solicitud del rey en razón del acuerdo al que había llegado respecto de los problemas matrimoniales reales relativos a una posible causa de nulidad por afinidad, no quiso generar antecedentes por entender que en el caso de Montpellier se trataba de una cuestión que pertenecía a la competencia del rey. Pero el papa aprovechó la ocasión para exponer la doctrina relativa a la intervención del pontífice en asuntos temporales. Luego de recapitular acerca de la facultad del pontífice para legitimar por razones espirituales (era el caso de la irregularidad de los hijos ilegítimos para acceder a órdenes) y de las condiciones en las cuales también podía intervenir por razones temporales, Inocencio pasa a explicar los motivos por los cuales intervino en el caso del rey de Francia: si bien ordinariamente interviene en causas espirituales, en ciertos casos interviene también en causas temporales, sin que ello implique una indebida usurpación en la jurisdicción secular y su causa radica en la potestad de las llaves que fue confiada a Pedro y a sus sucesores, citando como antecedente del Deuteronomio los casos en los que debía plantearse la cuestión ante el sacerdote. Seguidamente distingue tres tipos de juicios, entre los cuales se encuentran los asuntos entre civiles, los asuntos tanto civiles como eclesiásticos y los

(62) X, 4, 17, 13.

asuntos exclusivamente eclesiásticos, y en estos si hubiere alguna dificultad, se refieren al juicio de la Sede Apostólica. La interpretación del texto puede oscilar entre el dualismo y el hierocratismo, según se extienda el juicio a las cuestiones meramente seculares, lo que de hecho ha ocurrido entre los estudiosos (63). Pero más allá de estas interpretaciones, según el informado parecer de Tierney, Inocencio III quiso simplemente exponer, en el contexto del caso, la doctrina relativa a la potestad del Pontífice, dejando abierta la posibilidad de intervenir en asuntos temporales cuando el caso tuviese implicancias que alterasen el orden de la Cristiandad. Abolir de hecho el poder temporal por vía de la asunción de cualquier tipo de casos, hubiera significado una alteración del «*status ecclesiae*» que el Papa no se podía permitir (64).

Por último, tenemos a la decretal *Novit Ille* (65), que nos permite completar la doctrina de Inocencio III relativa a la intervención en materia temporal del Romano Pontífice. El documento se encuentra incluido en el *Liber Extra* en el primer título del libro segundo, relativo a los procesos. La decretal, dirigida a los obispos franceses tuvo como ocasión una disputa de derecho feudal entre los reyes de Francia e Inglaterra y como marco de fondo, la muy compleja relación del rey Felipe Augusto con el papa Inocencio, que incluía sus problemas matrimoniales (ya referidos con relación a la decretal *Per Venerabilem*) y la sucesión al imperio. El rey de Inglaterra era, a la sazón, feudatario del rey de Francia debido a sus posesiones continentales. Ambos reinos se encontraban en guerra desde hacía largo tiempo y la sede de Roma no cesó de exhortar en favor de la paz entre estos dos príncipes cristianos. Luego de una serie de sucesos (cuyo tratamiento excede este estudio) el Papa es solicitado por el rey de Inglaterra para intervenir judicialmente en el caso (*denuntiatio evangelica*), invocando la violación de la

(63) Cfr. Brian Tierney, «"Tria quippe distinguit iudicia…" A note on Innocent III's decretal Per Venerabilem», *Speculum. A Journal of Medieval Studies* (Cambridge, Massachusetts), vol. 37 (1962), págs. 49-51.

(64) *Ibid.*, págs. 54-58.

(65) X, 2, 1, 13.

tregua por parte de Felipe, hecho sancionado por el canon 21 del Concilio Lateranense III (66). Inocencio no quiso aplicar la vía judicial solicitada por el inglés y luego de consultar al rey de Francia, decide tratar la cuestión *de plano*. Este era un procedimiento de origen romano desarrollado en sede canónica por el maestro de Inocencio, Huguccio, y consistía en una vía procedimental extrajudicial realizada a través de una razonable exhortación (67). El recurso al Pontífice en materia secular por conducto de apelación había comenzado a hacerse *consuetudo ecclesiae* durante la Edad Media y el papa Alejandro III, en la ya citada decretal *Cum Sacrosancta* la rechazó firmemente: para Alejandro, la apelación de la sentencia del juez secular al papa era legítima solamente en aquellos casos en que éste tuviere potestad temporal, lo que se daba dentro de su dominio temporal. Es en la línea de Alejandro III que actuó Inocencio: envía a un legado para que por medio de una *inquisitio de plano* indague con relación al eventual pecado del rey, excluyendo por esta vía el tratamiento de la cuestión feudal

(66) «Treguas a quarta feria post occasum solis usque ad secundam feriam in ortum solis et ab adventu Domini usque ad octavas epiphaniae et a septuagesima usque ad octavas paschae, ab omnibus inviolibilter observari praecipimus. Si quis autem treguam frangere tentaverit, post tertiam commonitionem si non satisfecerit, episcopus suus sententiam excommunicationis dictet et scriptam vicinis episcopis annuntiet; episcopus autem nullus excommunicatum in communionem suscipiat, immo scripto susceptam sententiam quisque confirmet», en Giuseppe Alberigo (ed.), *Les Conciles Œcuméniques. Les Décrets*, vol. 2*, cit., pág. 478.

(67) «Innocenzo III chiede al re di permettergli di poter seguire in questo caso la procedura canonica *de plano*. Era stata particolarmente elaborata dal suo maestro Uguccione a proposito della composizione, ad opera del vescovo, tra due ecclesiastici tra di loro discordanti, così formulata in un capitolo di Graziano: *Discordantes clericos episcopiis vel ratione vel potestate ad concordiam trahat*. Uguccione così lo interpreta e sviluppa, glossando la parola litigiosum del dictum di Graziano con una distinzione tra la procedura ratione e quella potestate: *Ad v. ratione: scilicet amicali compositione extra indicium; v. potestate: iudiciaria, id est ordine iudiciario; vel ratione: id est de plano, scilicet rationabili commonitione extra indicium*». Michele Maccarrone, «Innocencio III e la feudalità: non ratione feudi, sed occasione peccati», en Aa. Vv. *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches. Actes du colloque de Rome (10-13 octobre 1978)*, Roma, Publications de l'École Française de Rome, 1980, pág. 477.

que estaba en la base de la controversia: «*Quando quaestio est de feudo inter vassallos tunc iudicium pertinet ad dominium feudi*» (68).

El papa, en su decretal *Novit Ille* sienta el principio que justifica la intervención jurisdiccional pontificia en materia temporal: «Porque nosotros no entendemos juzgar en cuestiones feudales, cuya jurisdicción es suya [es decir, del rey de Francia], a no ser que alguna cosa sea sustraída a la ley común por cualquier clase de privilegio o uso contrario, pero nosotros debemos juzgar del pecado, cuya censura es sin duda nuestra y podemos y debemos ejercerla de nuestra parte contra cualquiera» (69). La violación de la paz, que fuera la causa de la intervención de Inocencio III en este asunto, se configuraba como un caso de pecado que habilitaba su intervención *de plano*, evitando el pronunciamiento sobre la cuestión temporal por ser materia ajena a su competencia ordinaria. La *Novit Ille* fue incluida por Alano Ánglico en la colección de decretales compuesta en 1206 y pasó a las posteriores compilaciones.

Y fueron los primeros comentadores quienes elaboran una doctrina sobre la intervención papal, y vemos en la obra de Vicente Hispánico que aparece por primera vez el concepto de potestad indirecta de la Iglesia en materia temporal: «Alle parole della decretale *iurisdictionem propriam*, egli così spiega ed aggiunge: *Hic est expressa opinio mea, quod papa non est maior vel inferior quoad temporalia quam imperator*, XCVI di. Cum ad verum (è il capitolo di Graziano D. 96, e. 6), XI. Quoniam (=D. 10, e. 8). Ex eodem enim principio procedunt, in Auth. Quando oportet episcopos (= Nov. 6). *Ergo papa de temporali se iurisdictione non debet intromittere nisi "indirecte ratione peccati", ut hic et in aliis casibus notatis infra*, t. prox. II. La medesima espressione ed il suo concetto sono ripresi nella glossa alle parole successive, *Non enim intendimus indicare de feudo: "Directe, set indirecte cognoscendo an peccet et inducendo ad penitentiam"*, XXII,

(68) *Ibid.*, págs. 478-479.

(69) «Non enim intedimus iudicare de feudo, cuius ad ipsum (sc. regem Francorum) spectat iudicium, nisi forte iuri communi per speciale privilegium vel contrariam consuetudinem aliquid sit detractum, sed decernere de peccato, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet excercere possumus et debemus».

q. IL Predicandum (è la citazione del capitolo di Graziano C. 22, q. 1, e. 17), et *ita per consequentiam feudum restituet*, supra XIII I, q. VI, e. I1» (70). Esta elaboración doctrinal gozó de gran salud en la Iglesia y se encuentra en la base de todos los posteriores desarrollos relativos a la llamada potestad indirecta, en tanto la expresión *ratione peccati* fue expresamente asumida por la Iglesia y como testimonio mayor de su valoración, vemos su inclusión en el Código de Derecho Canónico al enunciar la competencia judicial de la Iglesia en el canon 1553 del Código Pío-Benedictino (71).

Este repaso de las más destacadas decretales del papa Inocencio III nos permite ver en su persona a un gran jurista y fino político que con gran tacto, sensibilidad y al mismo tiempo fidelidad a la Tradición, sostuvo una doctrina que así como defendía de modo inquebrantable los derechos de la Sede Apostólica, en aquellos casos concretos en que se requirió su intervención en materias temporales, fiel a la tradición gelasiana, supo respetar la jurisdicción temporal, reivindicando también la supremacía del Sacerdocio sobre el Imperio, sin que esto implicara una absorción de la potestad temporal por la espiritual.

9. Inocencio IV: ¿una radicalización de la tendencia hierocrática?

La obra legislativa de los papas posteriores a la reforma gregoriana es compilada, con carácter oficial, por el papa Gregorio IX, quien encomendó la tarea a San Raimundo de Peñafort. En 1234 promulgó por medio de la constitución apostólica *Rex Pacificus* la compilación conocida bajo el nombre de *Liber Extra*. En ella se compilaron las decretales vigentes que estaban por fuera del Decreto de Graciano (*extravagantes*), en un número de 1971, ordenadas en cinco libros, y de la que

(70) Michele Maccarrone, «Innocencio III e la feudalità: non ratione feudi, sed occasione peccati», *loc. cit.*, pág. 502.

(71) Cfr. Michele Maccarrone, «La papauté et Philippe Auguste. La décretale "Novit Ille"», en Robert-Henri Bautier (ed.), *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations*, París, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982, pág. 408.

dos ejemplares auténticos fue remitidos a las universidades de Bolonia y París para su promulgación y estudio (72). De entre los comentadores al *Liber Extra* más célebres de su tiempo encontramos a Sinibaldo de Fieschi, autor de un «*Apparatus in quinque libros Decretalium*», quien ascenderá al solio pontificio en 1243 bajo el nombre de Inocencio IV (73).

En lo atinente al tema de nuestro estudio, su pontificado se vio involucrado en uno de los sucesos más estridentes del Medioevo: la deposición del emperador Federico II, lo que dio motivo a grandes debates acerca de los alcances de la jurisdicción pontifica en materia temporal. Ya Gregorio IX había querido convocar a un concilio para establecer la doctrina acerca de los límites de las dos potestades, lo que fue impedido por las armas por el emperador. Una vez asumido el pontificado, Inocencio trató por todos los medios de lograr la convocatoria conciliar, la que se hizo efectiva en la ciudad de Lyon, ajena a la jurisdicción imperial, en el año 1245, dictándose la sentencia de deposición de Federico el 17 de julio (74).

Aparte del caso de la deposición de Enrique IV por Gregorio VII en 1076, Inocencio IV no contaba otros antecedentes similares. En el caso citado parecería más bien que la deposición fue la consecuencia civil de la sanción canónica con que fuera fulminado el emperador, sumado al levantamiento del juramento de fidelidad de sus súbditos, lo que en la práctica hacía imposible el gobierno del Imperio. Por lo que, antes de proceder a la deposición, Inocencio consultó el parecer de los padres del concilio, los que no obstante lo referido, para este acto en particular, estuvieron presentes solamente «*ad sollemnitatem tantum*». Del parecer de los obispos se conoce una *pro memoria* cuya autoría se atribuye al famoso canonista cardenal Enrique de Segusio (el *Hostiensis*), en la que manifiesta que el emperador puede ser depuesto por cualquier pecado si permanece incorregible,

(72) Cfr. Ivo Zeiger, *Historia Iuris Canonici. De historia fontium*, cit., págs. 69-70.

(73) Cfr. Péter Erdö, *Introducción a la historia de la Ciencia Canónica,* Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina, 1993, págs. 104-105.

(74) El texto de la bula de deposición *Ad apostolicae* en Giuseppe Alberigo (ed.), *Les Conciles Œcuméniques*, cit., vol. 2*, págs. 586-597.

escandalizando y perturbando la paz de la iglesia. En este punto, Inocencio IV parece mucho más cauto (75).

Federico ya había sido excomulgado por Gregorio IX, y así lo recuerda Inocencio en los primeros tramos de la bula. En el texto se detallan los crímenes del emperador por los cuales es juzgado por el Pontífice: deposición y prisión de prelados, en algunos casos con envío a las galeras; perjurio; arresto de cardenales; sospecha de herejía con pruebas claras y evidentes; violación a su juramento de defensa y restitución de las posesiones usurpadas del patrimonio de Pedro; amenazas; difamación; violación de la paz entre cristianos; atentar contra bienes eclesiásticos; sacrilegio y amistad con los sarracenos, abrazando sus costumbres. La enumeración es acompañada por ejemplos concretos, conocidos por la Sede Apostólica a través de sus legados. Mas en cuanto a la argumentación jurídica relativa a la potestad en virtud de la cual el pontífice depone al emperador, Inocencio IV se limita a citar el pasaje de *Mt.* 16, 19 acerca de la potestad de las llaves («*quodcumque ligaveris super terram*»), lo que causa cierta sorpresa tratándose de un jurista de su calibre.

Para poder acceder a su pensamiento sobre la cuestión habrá que remitirse, por lo tanto, a sus obras como doctor privado, especialmente al *Apparatus*. Parte calificada de la doctrina suele excluir del análisis al documento conocido como *Aeger cui lenia*, extensa defensa sobre la deposición de Federico II que durante algún tiempo fue considerada como de autoría del mismo Inocencio IV, pero que la crítica atribuye su elaboración a algún colaborador cercano (76).

---

(75) Cfr. Friederich Kempf, «La deposizione di Federico II alla luce della dottrina canonistica», *Archivio della Società Romana di Storia Patria* (Roma), III Serie, vol. 21 (1968), págs. 1-2.

(76) «Rebus sic stantibus, quidquid est de indentificatione «Apologetici» et documenti Aeger cui lenia, dubium positivum de authenticitate utriusque documenti certam attributionem Aeger cui lenia Innocentio IV inducere nequit»: Johannes A. Cantini, «De autonomia judicis saecularis et de Romani Pontificis plenitudine potestatis in temporalibus secundum Innocentium IV», *Salesianum* (Turín), vol. 23 (1961), pág. 413. Cantini, reforzando los argumentos críticos, señala que *Aeger cui lenia* no aparece citada en trabajos de investigación hasta la publicación en 1847 de una recopilación de decretales titulada *Regesten Pabst Innocenz IV*, obra de Alberto de Beham, miembro de la cancillería de Inocencio IV y que incluía este documento entre sus actos pontificios.

Analizando el *Apparatus*, Kempf sostiene que Inocencio IV, sin negar el dualismo, tiende hacia el monismo. Al papa le están sometidas todas las criaturas, fieles e infieles, pero este poder tiene un límite. Cristo mismo quiso distinguir entre sacerdocio y reino y que ambas potestades no estuvieran encomendadas a una misma mano, por lo que los dos poderes serían distintos solamente en su ejercicio actual. A pesar de que este poder actual esté en manos del príncipe civil, el Papa retiene su autoridad temporal y en algunos casos excepcionales (*casualiter, certis causis inspectis*) la pone en acto. Se trataría de una potestad en materia temporal *de iure* y excepcionalmente *de facto*: la deposición del emperador sería uno de estos casos excepcionales (77).

Ya señalamos que entre los decretistas se encontraban autores de tendencia tanto dualista como monista, pero desde del año 1200 los dos grupos comienzan a matizar sus posiciones. La discusión ya no podía centrarse en el Decreto de Graciano y los autores comenzaron a recurrir a las decretales por fuera del Decreto, como ser las llamadas extravagantes recopiladas en las *Compilationes quinque antiquae* (78). Entre estas decretales se encontraban aquellas de Alejandro III e Inocencio III sobre las que hemos detenido nuestra atención. Los autores incorporan en sus debates conceptos como *ratio peccati, plenitudo potestatis vicari Christi, certis causis inspectis*, a los cuales Inocencio IV no fue ajeno. Los decretalistas fueron llegando a la convicción de que el papa podía proceder a la deposición de los príncipes seculares no solamente en caso de herejía, sino también por otras iniquidades graves. El acto de deposición de Federico, a la luz de la doctrina vigente en su momento, resulta más comprensible (79).

---

(77) Cfr. Friederich Kempf, «La deposizione di Federico II alla luce della dottrina canonistica», *loc. cit.*, págs. 3-5.

(78) «Diversae fuerunt rationes, quibs canonistae post Decreti editionem a novas collectiones parandas sunt impulse: Decreto ipso, quod ab omnibus habeatur collectio leges praeteritii temporis universas complectens desiderium augebatur habendi semper prae manibus collectionem, qua totum ius vigens contineretur», Ivo Zeiger, *Historia Iuris Canonici. De historia fontium*, cit., págs. 67-68.

(79) Cfr. Friederich Kempf, «La deposizione di Federico II alla luce della dottrina canonistica», *loc. cit.*, págs. 11-12.

Cantini, en su estudio sobre la autonomía de los jueces seculares y la potestad del Romano Pontífice en materia temporal según Inocencio IV, enumera los casos en que, según éste, podía excepcionalmente intervenir el papa, entre los cuales se encontraban las causas *ratione peccati* y *vacante imperio*, entre otras (80). Para él, de la lectura de los considerandos de la bula *Ad Apostolicae* y del análisis de su doctrina como doctor privado, la deposición de Federico se enmarca dentro de la jurisdicción espiritual de la Iglesia, toda vez que el caso se vinculaba a las excepciones previstas en el derecho decretal, sin que implicase arrogarse un poder ordinario sobre los príncipes seculares (81). Si bien dualista, distinguiendo las dos potestades y los dos dominios, en Inocencio IV hay una insistencia sobre la superioridad del sacerdocio sobre el reino y la posición del pontífice como juez supremo que suelen llevar a considerarlo como un hierócrata (82).

10. Bonifacio VIII. La bula *Unam Sanctam*

Probablemente se trate del más conocido de los documentos pontificios de la Edad Media relativos a la cuestión de la llamada potestad directa en materia temporal. Ha sido presentado como la máxima expresión del hierocratismo medieval y de pretensión de dominio universal del Papado. Sus alcances dogmáticos, como ya señalamos, fueron debatidos vivamente cinco siglos después de su promulgación y aún hoy siguen siendo objeto de estudio. *Unam sanctam* (83) es también el término final de una serie de documentos que lo anteceden –algunos de ellos de gran portada doctrinal–

(80) Cfr. «De autonomia judicis saecularis et de Romani Pontificis plenitudine potestatis in temporalibus secundum Innocentium IV», *loc. cit.*, págs. 428 y sigs.

(81) *Ibid.*, págs. 474-477.

(82) Cfr. Yves Congar, *Historia de los Dogmas. Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, cit., págs. 154-158.

(83) Cfr. Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, núms. 468-469 y *Extravag. Communes*, 1, 1, tit. 8, c.1. La bula fue ratificada, en lo atinente a la definición referida a la sujeción al Romano pontífice, en la sesión XI del V Concilio Lateranense: cfr. Giuseppe Alberigo (ed.), *Les Conciles Oecumeniques*, cit., vol. 2*, págs., 1312-1314.

y que reflejan un conflicto en constante ebullición entre el reino de Francia y la Santa Sede.

Como sus antecesores Alejandro III, Inocencio III e Inocencio IV, Bonifacio también fue un gran jurista y legislador. En 1298 por medio de la bula *Sacrosanctae* promulgó el *Liber Sextus*, colección única, universal y auténtica de las decretales dictadas desde de Gregorio IX, que siguiendo el camino de sus predecesores y de la ciencia canónica de su tiempo, exaltaba la función del Pontífice como supremo legislador, sin que ello implique una ruptura con la tradición, como cierta historiografía galicana ha querido presentarlo (84).

Su conflicto con Francia se dispara por una cuestión de tributos: la corona francesa, para costear la guerra con Inglaterra tomó la costumbre de imponer a la Iglesia impuestos extraordinarios sin consultar a la Santa Sede. Para frenar ese abuso, Bonifacio dicta la bula *Clericis laicos* (85) en febrero de 1296, por la cual prohíbe a los clérigos pagar o recaudar tributos sin la autorización de la Sede Apostólica. Como revancha, el rey Felipe IV, por medio de una ordenanza real, prohíbe el envío de plata y otros bienes fuera del reino, con la clara finalidad de restringir su envío a Roma. Esta avanzada de la corona es replicada por la Santa Sede a través de la epístola *Ineffabilis amoris*, de septiembre del mismo año, en la que reivindica con vigor la prerrogativa del *beneficium libertatis* con la que Cristo dotó a su Iglesia, y que Bonifacio VIII interpreta en su más plena extensión a la par que su potestad como pontífice. Pero poco después, en julio de 1297, a los fines de morigerar el conflicto, dicta la constitución *Etsi de statu*, en la que declara que *Clericis laicos* no ha sido bien interpretada, que ella no se aplica a los tributos consentidos por el clero, menos aún a las obligaciones feudales y que en casos de necesidad, el rey podía –*inconsulto etiam Romano Pontifice*– proceder a la requisa (86). Con este acto se abre una tregua en el conflicto que durará cuatro años.

---

(84) Cfr. Emanuele Conte, «La bolla Unam Sanctam e i fondamenti del potere papale fra diritto e teologia», *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age* (Roma), vol. 113 (2001), págs. 664-668.

(85) Recogida fragmentariamente en VI 3, 23, 3-5 bajo el título de las inmunidades eclesiásticas.

(86) Cfr. Jean Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe Le Bel. Étude de théologie positive*, cit., págs. 64-69.

Con tiempo, los roces entre Francia y la Sede Apostólica volvieron a escena: los impuestos fueron aumentados, aplastando con su peso al clero; crecieron las intervenciones abusivas del poder real en asuntos eclesiásticos; la corona acogió a los cardenales Colonna, depuestos y excomulgados por Bonifacio, su enemigo político, y se detuvo al obispo de Pamiers, Bernard Saisset. Este último hecho fue la gota que colmó el vaso. En las fechas 4 y 5 de diciembre de 1301 se expidieron dos bulas que reavivaron con toda intensidad el conflicto. La primera de ellas, *Salvator mundi*, tuvo por objeto suspender los privilegios concedidos al rey en la bula *Etsi de statu*, fundada en el principio jurídico de que, quién concedió algo puede cambiadas las circunstancias, revocarlo. La segunda bula, *Ausculta fili*, dirigida personalmente a Felipe IV, fue una verdadera requisitoria contra la persona y política del rey. El tramado sustancial del documento se basa en el primado de Pedro, juez supremo y cabeza de la Iglesia, arguyendo al rey a volver a la obediencia a la Sede Apostólica bajo amenaza de sanción, y convocando a un concilio de los obispos de Francia para tomar medidas relativas a las reformas necesarias dada la situación del reino (87).

En junio de 1302 se reúne Consistorio para explicar el punto de vista de la Santa Sede ante los embajadores de Francia, tarea que fue encomendada al Cardenal Mateo d'Aquasparta. Éste tomó como eje de su discurso el famoso pasaje del profeta Jeremías «*Ecce ego constitui te super gentes et regna*», el que, referido a Cristo, d'Aquasparta aplica también a su Vicario, a quien –a diferencia de los obispos– pertenece la autoridad en plenitud. Y este pleno poder del pontífice, si bien espiritual, también toca a lo temporal, que está en manos de los príncipes, quienes a su vez están sometidos a la potestad espiritual en materia de pecado. Pero d'Aquasparta avanza más allá de la doctrina de Inocencio III y llega a sostener que en derecho la potestad temporal también pertenece al pontífice, estando su ejercicio *de facto* reservado a los príncipes.

Finalizada la exposición del cardenal obispo de Porto Santa Rufina, Bonifacio toma la palabra, recordando: «Cuarenta

(87) *Ibid.*, págs. 73-75.

años hace que somos expertos en derecho y sabemos que hay dos potestades ordenadas por Dios. ¿Quién, pues, debe o puede creer que tanta fatuidad, tanta necedad esté o haya estado en nuestra cabeza? Decimos que en nada queremos usurpar la jurisdicción del rey, y así lo dijo nuestro hermano Portuense. Pero tampoco puede negar el rey ni otro fiel cualquiera que no nos esté sujeto por razón del pecado» (88). Bonifacio repitió seguidamente las acusaciones contra el rey, mantuvo la convocatoria al concilio y amenazó sancionar al rey si no se arrepentía, recordándole que sus predecesores ya en el pasado habían depuesto reyes de Francia.

Jean Rivière, en un reconocido estudio sobre el caso, refiere en relación a las palabras dichas en el consistorio: «C'est bien la pleine suprématie que Boniface VIII revendique pour la Saint-Siège. Pouvoir spirituel dans sa source et qui ne prétend donc pas absorber l'autorité civile, mais pouvoir qui s'étend aussi loin que les frontières de l'ordre moral et comporte comme conséquences inévitables le droit de surveiller les princes et de leur demander compte de leur conduite, de semoncer et juger les coupables, de déposer même les récalcitrants obstinés. Il ne restait qu'à condenser *ex professo* toute cette doctrine dans un document officiel. Ce fut l'objet de la bulle *Unam Sanctam*» (89).

La bula, dictada por Bonifacio VIII el día 18 de noviembre de 1302, participa del estilo propio de ese género de documentos eclesiásticos de la época: la definición doctrinal es el término de una exposición en la que se argumenta tomando proposiciones de diverso valor, pero que –como señalamos oportunamente– permiten conocer el pensamiento del autor, a pesar de no ser un documento rectilíneo. La bula

(88) Alocución *Quod Deus coniunxit*: «Quadraginta anni sunt quod nos summus expertis in iure, et scimus quod duae sunt potestates ordinate a Deo. Quia ergo debet credere vel potest quod tanta fauitas, tanta insipientia sit vel fuerit in capite nostro? Dicimus quod in nullo volumus usurpare iurisdictionem regis, et sic frater noster Portuensis dixit. Non potest negare rex, seu quicumque alter fidelis, quin sit nobis subiectus ratione peccati». Estas palabras de Bonifacio VIII al Consistorio han sido incorporadas como nota al pie de la bula *Unam sanctam* en el *Enchiridion Symbolorum* de Enrique Denzinger y de allí las tomamos.

(89) Jean Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe Le Bel*, cit., pág. 78.

suele dividirse en partes para su estudio, como de hecho lo vemos en el *Enchiridion* de Denzinger (tradicionalmente en dos, ahora en cinco partes cfr. Denzinger-Hünermann números 870-875). Algunos estudiosos, desde el descubrimiento del manuscrito de Egidio Romano *De ecclesiastica potestate*, en atención a la similitud textual y argumental de algunas partes del documento, atribuyeron a éste su autoría, tesis que Rivière rechaza: *Unam sanctam* es de factura intelectual de Bonifacio, aunque la influencia de Egidio es innegable. Entre otras fuentes, los estudiosos señalan a San Bernardo, Hugo de San Víctor, el Pseudo-Dionisio y Santo Tomás de Aquino (90).

En cuanto al contenido de la bula, en la primera parte, expone la unidad de Iglesia: Cristo es la cabeza de la única y verdadera Iglesia. Esta unidad es ejemplificada por la figura de la esposa del Cantar de los Cantares y con la del Arca de Noé. La Iglesia es la túnica inconsútil del Divino Maestro, y fue a Pedro y a sus sucesores a quienes ha encomendado el cuidado de todas sus ovejas, y quienes digan no haber sido encomendados a Pedro deben confesar que no son parte del rebaño, como los griegos. En la segunda parte, indica que existen dos espadas, la espiritual y la temporal: ambas son de la Iglesia, más la temporal es blandida para la Iglesia por los príncipes. Seguidamente, Bonifacio señala que la espada temporal debe estar sometida a la espiritual, a la que aventaja en dignidad y nobleza. Es la espada espiritual la que instituye (*instituere*) a la temporal, a la que juzga si se desvía o fuere mala y si la espiritual se desviara, a ésta solo Dios la juzga. Esta potestad, divina en su origen, ha sido dada a un hombre, y el que la negare se asemeja a los maniqueos. Por lo que someterse al Romano Pontífice es de necesidad de salvación para toda persona.

Las interpretaciones de los alcances de la bula han sido múltiples. Es sentencia común que la proposición sancionada con todas las características de un acto supremo del magisterio es la final: «*Ahora bien, someterse al Romano Pontífice,*

(90) Cfr. entre otros, el citado trabajo de Rivière, págs. 83 y sigs.; Charles Journet, *La juridiction de l'Église sur la Cité*, cit., págs. 105-112 y Joseph Hergenröether, *Catholic Church and Christian State*, cit., vol. 2, págs. 120-124.

lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana creatura». Así como la bula fue rechazada por los galicanos, algunos llegaron a negar su autenticidad, en tanto otros, siguiendo el camino trazado por San Roberto Belarmino, sostuvieron que la *Unam sanctam* se engarza perfectamente en el sistema de la potestad indirecta: esa fue la vía trazada por los cultores del Derecho Público Eclesiástico (91).

Por otra parte, es verdad que, en este documento, a diferencia de cuanto se entendía en el pasado, la figura de las dos espadas se aplica para simbolizar a las dos sociedades, la eclesiástica y la política. Y según indica el papa Bonifacio, es la potestad espiritual la que instituye a la temporal, lo que nos llevaría a una aparente consagración del sistema de la potestad directa en un documento de la más alta densidad doctrinal. Los comentadores han sido contestes, como se indicó en el párrafo anterior, en que la definición dogmática toca solamente a la última proposición, la que está tomada del opúsculo *Contra errores graecorum* de Santo Tomás de Aquino. También han señalado con relación a la cláusula tomada de Hugo de San Víctor «*la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal y juzgarla si no fuese buena*» (92), que Bonifacio atenuó lo que su fuente afirmaba sobre el origen del poder civil («*Instituere habet ut sit*») (93). Para Castillo Lara se trató de un contraste entre la idea de unidad y el dualismo, intensificado por la pervivencia del concepto carolingio-otónico de la «*Ecclesia Universalis*», lo que llevó a Bonifacio al

(91) Cfr. Francisco X. Wernz y Petri Vidal, *Ius Canonicum*, cit., tomo 1, pág. 40; Felix M. Cappello, *Summa Iuris Publici Ecclesiastici*, cit., págs. 185-187 y Alaprhidus Ottaviani, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, cit., tomo 2, págs. 109-113.

(92) «Spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et iudicare, si bona non fuerit».

(93) Cfr. Yves Congar, *Historia de los Dogmas. Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, cit., pág. 168, Jean Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État*, cit., pág. 87 y G. Glez, «Pouvoir du pape dans l'ordre temporel», *loc. cit.*, columnas 2737-2738. El cardenal Joseph Hergenröether traduce e interpreta el verbo *instituere* como enseñar, pero indica que, si se lo tradujese como nombramiento, en ese caso deberá aplicarse en el sentido de la unción y coronación (aspecto sacramental) y no de elevación a la dignidad: cfr. *Catholic Church and Christian State*, cit., vol. 2, pág. 121.

mismo tiempo que declaraba que no pretendía usurpar la jurisdicción del rey de Francia, insistir en la idea de unidad y exigir por ello la subordinación de la potestad temporal: interpretación que nos parece del todo razonable en atención al contexto del caso y de la época (94).

Bonifacio fue fiel a su pensamiento, y poco tiempo después, el 30 de abril de 1303, con ocasión de recibir a los enviados de Alberto de Baviera, candidato al Imperio, reiteró la doctrina expuesta en los considerandos de la *Unam sanctam*: «Sicut luna nullum lumen habet, nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet, nisi quod recipit ab ecclesiastica potestate... Omnes potestates... sunt a Christo et a nobis tamquam a vicario Iesu Christi». Esta doctrina, a la que se le dio el nombre de *curialista*, fue sostenida por autores como Agostino Trionfo, Álvaro Pelayo, Jean Lemoine y Tolomeo de Luca, por citar a algunos de los más destacados (95). Frente a ellos se levantará el partido legista e imperial, de entre cuyas figuras se destacó Marsilio de Padua. Pero aquí comienza otra historia y ha llegado para nosotros el momento de recapitular y establecer algunas conclusiones.

11. ¿La doctrina de la *potestas directa* forma parte del acervo magisterial de la Iglesia?

Al comienzo de este estudio reseñamos a los más caracterizados autores del Derecho Público Eclesiástico, los que fueron contestes en señalar que la teoría de la *potestas directa in temporalibus* no forma parte del cuerpo magisterial de la Iglesia. Numerosos estudios realizados a fines del siglo XIX y principios del XX, especialmente de corte histórico, en sentido contrario llegaron a la conclusión de que, durante un período de la historia, dicha doctrina sí fue patrimonio del magisterio oficial eclesiástico. Se trataría del llamado

(94) Cfr. Rosalio Castillo Lara, «Iglesia y Derecho. Introducción histórica hasta el siglo XV», *loc. cit.*, pág. 584

(95) Cfr. Yves Congar, *Historia de los Dogmas. Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, cit., págs. 165-171 y G. Glez, «Pouvoir du pape dans l'ordre temporel», *loc. cit.*, columnas 2738-2741.

agustinismo político, en fórmula consagrada por Arquillière, y que consistiría en una suerte de absorción del orden natural en el sobrenatural, especialmente del orden político. En ese tramo de la marcha de la Iglesia por los siglos, se habrían puesto las bases para una concepción de índole hierocrática que terminaría por derribar los muros que sustentaban las relaciones entre la Iglesia y el Imperio y que finalmente terminaría provocando la secularización de la sociedad política. No creemos que haya sido de este modo y estimamos que los documentos magisteriales reseñados lo acreditan.

Luego de la etapa fundacional y del máximo testimonio (los Mártires), la Iglesia logra su reconocimiento jurídico de parte de la sociedad política, el Imperio Romano, y la consiguiente libertad para la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos, que se consolidará luego del edicto *Cunctos populos* dictado por el emperador Teodosio en el año 380. En este período, la Iglesia tiende de modo progresivo a deslindarse del Imperio, el que connotado de una fuerte concepción monista, intervenía en los asuntos eclesiásticos con cierta tolerancia por parte de la jerarquía. Ya desde los tiempos apostólicos, la Iglesia naciente, el *Corpus Christianorum*, tenía la convicción de conformar algo que se distinguía del mundo a pesar de estar en el mundo. Con San Gelasio (decretal *Famuli*) se consagra la doctrina dualista, la que marcó a fondo las relaciones entre Sacerdocio y Reino y que perdura a lo largo de los siglos formando parte del patrimonio intangible de la doctrina de la Iglesia. Luego de la caída del Imperio Romano de Occidente, la sede romana pasa a desempeñar un papel inédito en la formación de una nueva civilización: comienza a edificar la Cristiandad sin tirar por la borda todo aquello del pasado que fuera conforme a la naturaleza y que podía ser reconfigurado a la luz de la Gracia. En este nuevo empeño evangelizador, la Iglesia se encontró de frente a los pueblos germanos, los que, con su derecho y costumbres, marcaron también la vida de las instituciones eclesiásticas. En la obra de los carolingios, la *Ecclesia Universalis* era concebida como todo el cuerpo de pueblos cristianos, y en ella el Emperador cumplía de modo eminente la función de tutelarla con

la espada. Esto, junto al fenómeno de las llamadas «iglesias propias», produjo una suerte de laicización de algunas instituciones eclesiásticas, lo que desencadenará un conjunto de problemas que tendrán como término la reforma gregoriana, que luchará en aras de la libertad de la Iglesia, no por ser ella sojuzgada por un poder omnímodo, sino por estar afectada su vida societaria de modo gravísimo por el influjo de las pasiones de los hombres y la intervención del laicado en asuntos eclesiásticos. Es a partir de esta reforma colosal, cuya figura paradigmática fue el gran papa San Gregorio VII, que se consolida en plenitud la *libertas Ecclesiae*. Ésta trajo aparejada una más afinada concepción eclesiológica, en donde la Iglesia, entendida como Cuerpo Místico, pasa a distinguirse del cuerpo de los pueblos cristianos, que pasará a denominarse *Christianitas*. Ésta se configura como un organismo al mismo tiempo jurídico y espiritual, cuya cabeza era el Romano Pontífice, y que retoma del patrimonio carolingio la concepción ministerial del poder en favor de la Iglesia, la que progresivamente va desplegando una de las dos espadas (*Lc.* 22, 38), la espada material, cuyo uso era encomendado habitualmente al poder secular: las Cruzadas son un ejemplo monumental de esta potestad (Urbano II). Los dos poderes, las dos jurisdicciones, la *auctoritas* y la *potestas* coexisten, y subordinada ésta a aquella debido a la superioridad de sus fines, pero ambas no se confunden, ni una absorbe a la otra. Ambos poderes tienen su origen en Dios y en la economía de la Salvación, Nuestro Señor quiso que fueran detentados por personas diversas. La virtud de la modestia, elevada por la gracia, evita las intromisiones indebidas de una jurisdicción en otra. Los dos luminares recordados por Inocencio III (decretal *Solitae*) grafican esta ratificación del dualismo en el pináculo de la Edad Media: «*Fecit Deus duo luminaria magna*».

Concomitantemente, por obra de Graciano, el derecho de la Iglesia comienza a distinguirse formalmente de la teología y va adquiriendo por obra de los Decretistas y Decretalistas un refinamiento y sutileza que no conocieron los tiempos pretéritos. La teología ilumina desde lo alto al derecho y a las instituciones, pero los órdenes no se confunden. La

intervención de la jurisdicción espiritual en el dominio temporal era extraordinaria, en casos excepcionales ya sea por la materia o por las partes involucradas (decretal *Cum sacrosancta* de Alejandro III) y se despliega con toda su fuerza solamente para juzgar en materia de pecado (*ratio peccati*) y no en cuestiones meramente temporales (decretal *Novit Ille* de Inocencio III). Si los gobernantes se corrompían o se mostraban incapaces de llevar adelante su tarea ministerial, la Iglesia los juzgaba en cuanto fieles y en cuanto príncipes, y podía liberar a sus súbditos del juramento de fidelidad, habilitando que otros príncipes cristianos provean a ese trono vacante (sentencia de 1076 de Gregorio VII y bula *Ad Apostolicae* de Inocencio IV). Las características propias de la comunidad política en los tiempos medievales, con un poder esencialmente personalizado en el rey y el emperador, facilitaban ese entramado de potestades. Era el Romano pontífice, y sólo él, quien, en virtud del poder de las llaves, intervenía en estos altos asuntos de interés para toda la Cristiandad (decretal *Venerabilem* de Inocencio III y bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII).

No faltaron hechos y pronunciamientos doctrinales en los que la potestad espiritual pareció inmiscuirse más allá de lo previsto en el derecho en materias temporales. Circunstancias políticas concretas y concepciones doctrinales del momento permiten explicarlos, y como bien señalara el papa Pío XII, «esta concepción medieval estaba condicionada por la época. Quienes conozcan sus fuentes admitirán probablemente que hubiera sido sin duda más llamativo aún que no hubiese aparecido» (96). No se trata de una visión historicista o relativista de la vida de la Iglesia, sino de una mirada realista que distingue y matiza, sin caer en posiciones reduccionistas.

Las principales aportaciones de los pontífices del medioevo en materia de relaciones entre la Iglesia y la comunidad política perviven en el tiempo. Los decretistas y decretalistas,

(96) «Cette conception médiévale était conditionnée par l'époque. Ceux qui connaissent ses sources, admettront probablement qu'il serait sans doute encore plus étonnant qu'elle ne fût pas apparue»: Discurso *Vous avez voulu*, cit., pág. 678.

como lo señalamos, no trataron la cuestión de modo unitario, sino dentro del orden de las diversas compilaciones normativas, lo que pudo haber dificultado el estudio de la cuestión. Para nuestras mentes modernas, infectadas de racionalismo, su metodología de trabajo nos puede descolocar y confundir. Viró el enfoque luego de la Reforma protestante y de la aparición del Estado moderno, dando lugar a la formulación teorética de la doctrina de la *potestas indirecta*, desplegada especialmente por los autores de la Escuela Española, y que se nutrió sustantivamente del aporte del derecho medieval. Esta doctrina luego será, en la estela de los grandes pontífices del Medioevo, consagrada magisterialmente de modo consolidado por los pontífices de los siglos XIX y XX, en particular por Pío IX, León XIII, San Pío X y Pío XI, en su combate contra el liberalismo, el llamado *Derecho Nuevo* y diversas formas de totalitarismo. Con el cataclismo post conciliar, estas doctrinas parecieron perdidas para siempre, sustituidas por el diálogo, la denominada «autonomía y cooperación» y ese callejón sin salida que es la libertad religiosa (97).

Pero, bajo la ruinas del cataclismo perduran *in nuce* aquellas sabias doctrinas, olvidadas e inadvertidas para el gran público, en el máximo cuerpo normativo de la Iglesia: nos referimos a los cánones 1401, 1405 y 1722 del vigente Código de Derecho Canónico, en los que se conservan en toda su plenitud el dualismo y la intervención de la Iglesia *ratione peccati*; la reserva al Romano Pontífice de la competencia para juzgar a quienes ejerzan la autoridad máxima de los estados y la aplicación de la espada temporal eclesiástica, en este último caso, con la prohibición o determinación del domicilio del acusado en un proceso penal, como un mínimo resabio de la coacción material ejercida por la Iglesia en el cumplimiento de su misión.

Los principios no han sido quebrados de modo definitivo: Cristo dio a su Iglesia palabras de vida eterna. Allí, arrinconados, olvidados como viejos rescoldos del pasado, esperan el soplo vivificador que los vuelva a convertir en abrasadoras llamas.

---

(97) Cfr. Miguel Ayuso, «El callejón sin salida de la libertad religiosa», *Verbo* (Madrid), núm. 539-540 (2015), págs. 989-1000.