

LA LAICIDAD Y EL DERECHO PÚBLICO ECLESIAÍSTICO

Luis María De Ruschi

1. Lo laico en el Derecho Canónico Antiguo

Laico, y sus derivados laicidad y laicismo son términos con una larga historia en el Derecho Canónico, como también en su especialización relativa a las relaciones de la Iglesia con la Comunidad Política, el Derecho Público Eclesiástico. Términos polisémicos que a lo largo de los siglos han ido variando de significado, adquiriendo connotaciones diversas. Hablar de la laicidad y el Derecho Público Eclesiástico requiere por tanto realizar algunas consideraciones preliminares ya sea con relación al objeto particular, la laicidad, como en relación al devenir del derecho de la Iglesia y su modo de abordar la cuestión de lo laico.

La palabra laico proviene del griego *λαός*, que significa pueblo. En la traducción de los Setenta encontramos el término laico utilizado para designar tanto al conjunto del pueblo de Dios como para referirse a aquellos miembros de ese Pueblo que no tenían ninguna función especial relativa al ministerio de los sacerdotes, los profetas o los reyes. Con esta connotación es utilizada ya en el siglo I en la carta del papa Clemente a los Corintios: «Y, en efecto, al Sumo Sacerdote le están encomendadas sus propias funciones; y su propio lugar tienen señalado los demás sacerdotes, y ministerios propios incumben a los levitas; el hombre laico, en fin, por preceptos laicos está ligado» (1). La palabra será usada para distinguir

(1) Cfr. Enrique DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, núm. 40.

lo eclesiástico de lo seglar dentro de la Iglesia. En este sentido también la vemos en los escritos de los Padres Apostólicos y de a poco el término, con esta significación, también fue utilizado por las autoridades imperiales romanas (2).

En el primer milenio es claro el uso del término laico no solamente para referirse a la distinción de dos órdenes en el seno de la Iglesia sino también para distinguir la Iglesia de la Comunidad Política, como lo testimonian algunos cánones de concilios particulares celebrados entre los siglos VI y VIII: «Juntamente a la bipartición típicamente eclesial, que señala una distinción de miembros de la Iglesia, aparece una bipartición matizada que indica una distinción dentro del conjunto Iglesia-Sociedad Civil (lo que posteriormente se llamará la Cristiandad, *respublica christiana* o simplemente Iglesia)» (3).

Esta bipartición, referida inicialmente a los miembros de la *Ecclesia* y a sus estamentos, subyace también en la distinción entre Iglesia e Imperio y a las potestades que rigen una y otro: como ejemplo destacado tenemos la decretal *Famuli* del papa San Gelasio dirigida al Emperador Anastasio, en la que se consagra la doctrina dualista, en la que postuló como principios rectores de lo creado la autoridad de los pontífices y la potestad del emperador: «*duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra- ta pontificum, et regalis potestas*» (4).

Con este significado también encontramos la palabra laico dentro de la primera compilación normativa de la Iglesia, el *Decretum* de Graciano, quien, citando un texto atribuido a San Jerónimo, afirma que «*duo sunt genera christianorum*», clérigos y laicos (C.12, q.1, c.7). En este período una de las

(2) Cfr. Jean GAUDEMET, «Laicità e concordato», *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica* (Bologna), vol. 1 (1999), pág. 128.

(3) Cfr. Javier HERVADA, «Notas sobre el uso del término laico en los siglos VI al XI», *Ius Canonicum* (Pamplona) vol. 12 (1972), pág. 354.

(4) Cfr. Andreas THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, Braniewo, Aedibus Eduardi Peter, 1867, págs. 349-358. El fragmento citado fue incluido en el *Decretum* de Graciano en la *Distinctio* que trata acerca de la no injerencia de los laicos en los asuntos eclesiásticos (D.96 c.10). Para las citas del *Corpus Iuris Canonici* utilizamos la edición de Aemilius RICHTER-Aemilius FRIEDBERG, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959.

principales preocupaciones de la novel ciencia canónica era la relativa a la no intervención laical en los asuntos estrictamente eclesiásticos, cuestión que ya venía siendo objeto de tratamiento por parte de los Romanos Pontífices. Sobre el particular podemos citar como ejemplo en la Decretal *Proposueramus quidem* del papa Nicolás I, en la que rechaza la injerencia de los laicos en asuntos internos y específicos de la Iglesia (5). En el Decreto encontramos otros textos de igual tenor, como por ejemplo la D. 63, encabezada por el tajante *dictum* del Maestro: «*laicos vero nullo modo se debent inserere electioni*».

Esta dualidad de órdenes, la tutela de la *libertas Ecclesiae* y la intervención eclesiástica en materia temporal *ratione peccati*, fueron los principios rectores de las relaciones entre la Iglesia y la Comunidad Política durante el medioevo. Este orden, varias veces tenso por las intervenciones abusivas de una y otra potestad en sus respectivas competencias, alcanzará un ápice de tensión durante el pontificado de Bonifacio VIII en su polémica con el rey de Francia Felipe IV. En este contexto Bonifacio dicta en febrero de 1296 la bula *Clericis laicos*, en la que el término laico pasa a tener una connotación definitivamente negativa: «*Clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas*» (6). Se trata de dos órdenes no sólo distintos sino enfrentados y en conflicto. Lo laico comienza a ser entendido como sinónimo de lo que posteriormente se llamó regalismo, aunque de un regalismo práctico que de a poco irá buscando una fundamentación doctrinal.

2. Reforma y secularización. La respuesta católica

Esta nota negativa de lo laico va tomando cuerpo y con el correr de los siglos será, al menos fuera del mundo clerical, sinónimo de lo temporal en contrapartida con lo eclesiástico. La Reforma Protestante fue un hito importante en este

(5) Cfr. Enrique DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, núm. 330-333. Algunos fragmentos fueron incluidos en el Decreto de Graciano, D. 96 cc.4-6.

(6) Recogida parcialmente en *Liber Sextus*, VI 3, 23, 3-5 bajo el título de las inmunidades eclesiásticas: «*Es una antigua tradición que los laicos sean absolutamente contrarios a los clérigos*».

proceso. Paralela a la distinción entre la «*Ecclesia manifesta*» y la «*Ecclesia spiritualis*» que elaboró Lutero, se encontraba la distinción entre el «Reino de Cristo» y el «Reino del Mundo», distinción sin subordinación según sus fines, estando los hombres dentro de alguno de los tres ordenamientos que reconocía Lutero: el orden eclesiástico, el orden económico y el orden político, dentro de una radical secularidad (7).

Si por laico había de entenderse lo temporal, en el sentido arriba apuntado, la Reforma fue un punto de partida de lo que hoy se entiende habitualmente como laicidad. Porque, paradójicamente, en razón de la distinción señalada es que entra en escena el llamado «Estado confesional». Si bien Lutero limitaba a la autoridad temporal en cuestiones de Fe, ya que la potestad temporal nada podía sobre las conciencias, sobre los actos exteriores de los hombres su poder era ilimitado. El soberano, en cuanto miembro especial de la iglesia, estaba llamado a ejercer el *summus episcopatus*, pudiendo por tanto regular los aspectos exteriores de la religión (el culto y la organización externa de las asociaciones de fieles), nombrar a los ministros de culto, como también imponer a sus súbditos su culto (8).

Los autores de la Contrarreforma comenzaron a tratar esta problemática y a aportar respuestas. Si para el protestantismo la Iglesia verdadera, la útil para la salvación era la *Ecclesia abscondita*, la iglesia invisible, los teólogos y canonistas católicos defienden la visibilidad de la Iglesia, negando cualquier tipo de injerencia secular –salvo que haya sido consentida a modo de privilegio por parte de la Iglesia–, defendiendo la potestad de la Iglesia en materia temporal de modo indirecto, en razón de pecado, tal como ya lo venía

(7) Cfr. Carlo FANTAPPIÈ, *Storia del Diritto Canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna, Il Mulino, 2011, pág. 166.

(8) «*Luther assigne bien des limites à l'autorité temporelle: elle ne peut rien sur les consciences parce que la glaive n'est pas en mesure de contraindre à la foi. Deux siècles plus tard on retrouvera sous la plume de Kant des formules semblables. Mais cette autorité, selon l'Écriture, est illimité sur les actes extérieurs des hommes, même en ce qui concerne l'exercice extérieur du culte. En Allemagne ce seront les princes qui imposeront aux sujets leurs cultes – et qui décideront, lorsque ces sujets seront acquis à Luther, de chasser de leur terres les suppôts du pape*»: Michel VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, París, Presses Universitaires de France, 2003, pág. 297.

sosteniendo la doctrina desde el siglo XIII (9). La potestad es espiritual, indirectamente temporal: la Iglesia, con ocasión de pecado, corrige y reprime los pecados de los hombres, cualquiera sea su posición social, con reflejos e incidencias en lo temporal (10).

Con el correr del tiempo, y a impulso de los estudios realizado por juristas de la Universidad de Würzburg, aparece en la segunda mitad del siglo XVIII el *Ius Publicum Ecclesiasticum* como una especialización del Derecho Canónico que se abocará a la justificación y defensa de los derechos de la Iglesia de frente al Estado. Purgados los elementos provenientes del derecho natural racionalista que afectaban a las tesis de la escuela alemana, el *Ius Publicum Ecclesiasticum* es recibido en Roma y consagrado su estudio dentro de las facultades de Derecho Canónico (11).

3. La Escuela Romana del Derecho Público Eclesiástico y su tratamiento de la laicidad

La Iglesia entendida como sociedad jurídicamente perfecta, la *altera societas perfecta*, será el pivote sobre el cual se articuló la argumentación integral del llamado *Ius Publicum*

(9) Cfr. Piero BELLINI, «Potestas indirecta circa temporalia. Concezione tradizionale e nuove prospettive», *Ephemerides Iuris Canonici* (Roma), vol. 24 (1968) págs. 89-127; Hans BARION, «Potestas Indirecta», *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*, ed. de Werner BÖCKENFÖRDE, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1984, págs. 509-510, y José MARTÍN DE AGAR, «Potestad Indirecta», en Javier OTADUY-Antonio VIANA-Joaquín SEDANO (directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona, Aranzadi, 2012, vol. 6, págs. 316-321.

(10) «*Sicché, per azzardare una "periculosa definitio", diremmo che la potestas indirecta in temporalibus si possa ben rappresentare quale potesta ecclesiastica spirituale di correggere e di reprimere i peccati degli homines viatores, di qualsiasi posizione sociale questi siano, con riflessi secondari ed eventuali d'incidenza temporale, non ricollegabili formalmente alla potesta prelatizia in sé considerata, sibbene dipendenti dalla volontà di quei medesimi soggetti di adeguarsi nelle azioni esterne ai dettami della loro coscienza morale, illuminata o restaurata nella propria rectitudo per effetto dell'intervento salutare della Chiesa*»: Piero BELLINI, «Sui caratteri essenziali della "Potestas Ecclesiae circa temporalia"», *Ius Canonicum* (Pamplona), vol. 10 (1970), pág. 227.

(11) Cfr. Carlo FANTAPPIÉ, *Chiesa Romana e Modernità giuridica. L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903)*, Milano, Giuffrè Editore, 2008, págs. 65-93.

Ecclesiasticum Externum. Esta doctrina será posteriormente asumida por el Magisterio de los papas (12). La distinción de las dos sociedades, la defensa de la potestad indirecta en material temporal y los concordatos como instrumento idóneo, aunque no ideal, para concertar las relaciones con los Estados, serán los tópicos recurrentes de la materia. Con la aceleración del proceso de secularización, los tratadistas comienzan a sistematizar los diversos modos de relación entre la Iglesia y el Estado (13), de entre los cuales se encuentra el sistema de separación, consagrado para la posteridad en la famosa fórmula del conde Cavour «*Iglesia libre en el Estado libre*» (sostenida con ahínco por los católicos liberales del siglo XIX), sobre la que subyace no solamente la negación de la condición de sociedad jurídicamente perfecta de parte de la Iglesia, sino también su inclusión dentro del Estado como una mera asociación de iguales dentro de las que actúan en la sociedad y regida por el derecho común (14).

Recién durante el último tercio de siglo XIX aparece en Francia la palabra laicismo, que como todo «ismo» denota una clara matriz ideológica: se trata del liberalismo político que busca, en consonancia con sus postulados fundacionales, secularizar la vida pública. Pasada la vorágine del período revolucionario, la laicidad es un tópico que aparece y desaparece de modo intermitente en la historia europea. En Francia, comenzando por la cuestión escolástica, a partir de 1881 comenzará una espiral de virulenta laicización que alcanzará su ápice en 1905 con la ley de separación del Estado y la Iglesia, vivamente condenada por el Papa Pio X en la encíclica *Veementer Nos* (15). Este laicismo estatal prescindía radicalmente en el ámbito público de cualquier consideración relativa al

(12) Cfr. Gianfranco GHIRLANDA, «Sociedad jurídica perfecta», en *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 7, págs. 379-386.

(13) Los primeros estudios de Derecho Público Eclesiástico al tratar de los diversos sistemas relativos a las relaciones entre Iglesia y Estado distinguían entre el Estado católico, el Estado herético o cismático, el Estado paritetista y el Estado indiferente: George PHILLIPS, *Kirchenrecht*, traducción francesa *Du Droit Ecclesiastique dans ses principes généraux*, París, Lecoffre, 1855, T. 3, págs. 222 y siguientes.

(14) Cfr. Felix M. CAPPELLO, *Summa Iuris Publici Ecclesiastici*, Roma, Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1954, pág. 167.

(15) ASS 39 (1906), págs. 3-16.

fin sobrenatural del hombre, proponía la neutralidad religiosa como modelo de organización social y remitía lo religioso al ámbito meramente privado, proponiendo como contrapartida –*horror vacui*– una religión civil patriótica.

Este laicismo de Estado fue reiteradas veces condenado por los Romanos Pontífices desde fines del siglo XIX hasta la primera mitad del XX. De modo eminente, el papa Pío XI en su encíclica *Quas Primas* sobre la Realeza de Cristo, califica al laicismo como «*enfermedad de nuestra época*», la que no nació de un día para otro, sino que fue incubándose desde hacía mucho tiempo atrás en las entrañas de la sociedad. El laicismo, al decir de Pío XI, ha sido un proceso varias veces secular que ha desembocado en la sustitución de la religión cristiana por una religión natural y por sentimientos puramente humanos, es decir el naturalismo político, moral y religioso (16).

El mismo pontífice trata la cuestión del laicismo en su carta *Dilectissima Nobis* sobre la situación de la Iglesia en España, en la que calificó al laicismo como «*la apostasía de la sociedad moderna, que pretende alejarse de Dios y de la Iglesia*» (17), tratando nuevamente la cuestión en la encíclica *Divini Redemptoris*, en la que afirmó que al haber optado los gobiernos por construir las estructuras sociales sobre el liberalismo y el laicismo, a pesar de su apariencia sólida, fueron cayendo uno tras otro dando lugar a las experiencias socialistas y comunistas (18). En consonancia con este magisterio, las obras de Derecho Público Eclesiástico incluirán al Estado laico y al laicismo, bajo esta específica denominación, como uno de los sistemas reprobados de relaciones entre Iglesia y Estado (19).

4. De los cambios del lenguaje a los cambios doctrinales

Desde fines de los años cuarenta del siglo pasado, la cuestión de la laicidad comenzó a ser abordada desde el punto de vista del llamado *Estado confesional*. Si bien la doctrina del

(16) AAS 17 (1925), págs. 604-606.

(17) AAS 25 (1933), pág. 265.

(18) AAS 29 (1937), pág. 85.

(19) Por ejemplo, el último gran tratado de Derecho Público Eclesiástico de la Escuela Romana: Alaphridus OTTAVIANI: *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960, T.2, pág. 17.

Ius Publicum Ecclesiasticum no utilizaba el concepto de *Estado confesional* sino el de *Estado católico* (20), particularmente en el ámbito español, luego de finalizada la Guerra de España de 1936-1939, comenzó a tener amplia difusión la cuestión de la llamada «confesionalidad del Estado». El Acuerdo celebrado por la Santa Sede y España en 1953 daba respaldo a dicha posición, ya que en éste en el artículo 1º se afirmaba de modo rotundo que «*La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la Nación española y gozará de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico*». Los iuspublicistas españoles trataron la cuestión abundantemente durante los años cincuenta y sesenta del siglo XX, en sintonía con el régimen imperante, con una mirada positiva tanto en relación al Concordato de 1953 como al régimen de confesionalidad del Estado Español. En vísperas del Concilio ésta mayoritaria opinión común comenzó a resquebrajarse (21).

Por influjo de la filosofía personalista, de la *Nouvelle Théologie* y por la consolidación de las democracias liberales luego de la Segunda Guerra Mundial, emergió en el ámbito católico una corriente doctrinaria que sentenció al Estado católico como una realidad perimida, y que será por tanto función de la Iglesia promover la laicidad entendida como separación del Estado en un mundo pluralista, debiendo la Iglesia asumir la defensa de la dignidad de la persona humana (los derechos humanos) como modo de realizar su misión profética en el mundo. A ello debemos agregar la persecución a la Iglesia en los países comunistas, que sensibilizó a la opinión pública occidental en pro de la defensa de la libertad religiosa.

Afirmaban estos autores que el modo de relación al cual la Iglesia estaba acostumbrada en el pasado reciente, eminentemente institucional, debía dejar paso al de la acción del laicado como fermento evangélico dentro de la sociedad temporal. Se trataría (la tradicional) de una modalidad de

(20) Cfr. Alaphridus OTTAVIANI, *op.cit.*, pág. 144 y siguientes y Felix CAPPELLO, *Summa Iuris Publici Ecclesiastici*, cit., págs. 201-204.

(21) Como ejemplo puede verse la evolución del famoso canonista español Pedro Lombardía en Mario FALCÃO «La libertad religiosa en los escritos de Pedro Lombardía», *Revista Española de Derecho Canónico*, Salamanca, vol. 54 (1997) págs. 729-752.

relación según esquemas y teorías superadas y abstractas que debía ser sustituida, por parte de la Iglesia, por una *potestas directiva* sobre lo social y político que va desde el Pontífice y los obispos hacia los laicos y de ellos al mundo (22).

En este contexto el papa Pío XII brindó en el año 1958 la alocución *Alla vostra filiale richiesta*, en la que introdujo la palabra *laicidad* dentro del mundo católico. Hasta ese momento los términos *laicismo* y *laicidad*, desde el punto de vista del derecho público de la Iglesia, referían al régimen de secularización de la vida pública. En este conocido discurso Pío XII utilizó la expresión «legítima y sana laicidad» para referirse a la distinción de los órdenes eclesiástico y político, a lo espiritual y lo temporal (23). Si bien es claro, tanto por el texto como por el contexto del discurso, que el pontífice se estaba refiriendo bajo esta nueva denominación al tradicional *dualismo* (sin sombra alguna de separación de órdenes y menos aún de desistimiento en la predicación de las obligaciones de los gobernantes frente a la verdadera religión), el texto pontificio comenzó a ser utilizado para renovar las tesis del liberalismo católico, duramente condenadas durante el siglo XIX (24).

Esta corriente doctrinal hizo eclosión en vísperas de la celebración del Concilio Vaticano II. La cuestión referida

(22) Cfr. Luciano MUSSELLI, «I rapporti tra la Chiesa e gli Stati nella più recente dottrina dello “Ius Publicum Ecclesiasticum”», en Sandro GHERRO, *Studi sui rapporti tra la Chiesa e gli Stati*, Padua, Cedam, 1989, pág. 5. El sistema llamado de la *potestas mere directivae*, atribuido entre otros a Fénelon, Bossuet y Fleury, había sido calificado con la nota teológica de *al menos falsa* por la doctrina mayoritaria de la Escuela Romana del *Ius Publicum Ecclesiasticum*: Alaphridus OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, T. 2, págs. 141-142.

(23) «Vi è, in Italia, chi si agita, perchè teme che il cristianesimo tolga a Cesare quel che è di Cesare. Come se dare a Cesare quello che gli appartiene, non fosse un comando di Gesù; come se la legittima sana laicità dello Stato non fosse uno dei principi della dottrina cattolica; come se non fosse tradizione della Chiesa il continuo sforzo per tenere distinti, ma pure, sempre secondo i retti principi, uniti i due Poteri; come se, invece, la mescolanza tra sacro e profano non si fosse il più fortemente verificata nella storia, quando una porzione di fedeli si è staccata dalla Chiesa», AAS 50 (1958) pág. 220.

(24) Cfr. Carlos ARNOSSI, «Algunas consideraciones sobre la sana laicidad y Cristiandad en Pío XII», *In itinere, Revista Digital de Estudios Humanísticos de la Universidad FASTA* (Mar del Plata) vol. 1 (2011) págs. 96-105.

a las relaciones entre la Iglesia y la Comunidad Política fue uno de los temas más debatidos dentro y fuera del aula conciliar, animados generalmente los espíritus por un impulso optimista y ecuménico (25). En materia temporal, la Iglesia debía dejar atrás los privilegios concedidos por los estados, ya que no había motivos para temer de éstos una actitud sectaria, siendo la unidad del género humano una meta para alcanzar. De allí que todo aquello que pudiese afectar los equilibrios que exigía un mundo pluralista debía ser dejado de lado como concreciones de épocas pretéritas que no volverán. La Realeza de Cristo y sus implicancias, los deberes de los gobernantes hacia la verdadera religión y la unidad católica como tesis de la política católica, pasaron a ser verdades inconvenientes, no predicables por irrealizables en un mundo secularizado. La Iglesia debía dejar atrás su actitud apologética y defensiva, por lo que se imponía una revisión de su derecho público externo (26).

5. La cuestión de la laicidad en el Concilio Vaticano II

Las relaciones entre la Iglesia y la Comunidad Política tuvieron específico tratamiento en el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* y en la Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa. Si bien la especial atención de la doctrina canonista recayó en estos documentos, bien se ha dicho que el Concilio en su conjunto ha

(25) El discurso del papa Juan XXIII de apertura del Concilio *Gaudet Mater Ecclesia*, AAS 54 (1962) págs. 786-796, es sumamente ilustrativo respecto a la impostación general de los ánimos de los hombres de Iglesia en aquellos años.

(26) Cfr. Alberto DE LA HERA-Charles MOUNIER, «Le droit public ecclésiastique à travers ses définitions», *Revue de Droit Canonique* (Estrasburgo), vol. 14 (1964), págs. 61-62, y Alberto DE LA HERA, «Posibilidades actuales de la teoría de la Potestad Indirecta», *Revista Española de Derecho Canónico* (Salamanca), vol. 19 (1964), págs. 775-800. Cabe destacar que este último estudio es tributario de otro elaborado en los años treinta por Henri DE LUBAC, «Le pouvoir de l'Église en matière temporelle», *Revue des Sciences Religieuses* (París), vol. 12 (1932), págs. 329-354. El estudio del jesuita francés está marcado por un calculado equilibrio, demoledor al fin, que, según sus propias palabras, no buscaba proscribir expresiones de uso venerable en la Iglesia (se refería a la *potestas indirecta*), lo que finalmente se dio.

tenido incidencia en lo relativo a las relaciones entre Iglesia y Estado (27).

Gaudium et Spes aborda específicamente la cuestión en los números 73 a 76. El texto comienza distinguiendo el accionar de los fieles cristianos en cuanto ciudadanos del accionar institucional de la Iglesia, aclarando que la Iglesia en modo alguno se confunde con la Comunidad Política y que no se encuentra ligada a ningún sistema político en particular. Seguidamente retoma la multisecular doctrina dualista, aunque cambiando el lenguaje: ya no hablará de sociedades jurídicamente perfectas cada una en su propio orden, sino de realidades autónomas e independientes (28), agregando que será la cooperación la vía adecuada para encauzar sus relaciones. Sin utilizar la terminología tradicional, reivindica también la intervención *ratione peccati* al hablar del derecho de la Iglesia a dar su juicio moral cuando lo exijan los derechos de las personas o la salvación de las almas, aunque no habla de intervención *jurisdiccional* sino *magisterial* (29).

Si bien la Constitución omite mencionar la tradicional doctrina de la superioridad del orden sobrenatural por sobre el natural y la subordinación de órdenes en razón de los fines de uno y de otro, afirma que las realidades temporales y sobrenaturales se encuentran estrechamente vinculadas

(27) Cfr. Emilio FOGLIASSO, «Il Ius Publicum Ecclesiasticum e il Concilio Vaticano II – Parte seconda», *Salesianum* (Turín), vol. 30 (1968), págs. 462-522, con una mirada más bien *conservadora*, y Guido SARACENI, «Attuali fermenti pastorali e tematica dello “ius publicum ecclesiasticum”», *Ephemerides Iuris Canonici* (Roma), vol. 31 (1975), págs. 47-92, donde propone una redefinición de todo el sistema del derecho público externo de la Iglesia a partir de las novedades conciliares, no solamente a las correspondientes a las relaciones con la Comunidad Política sino también a la nueva presentación de las Iglesias Particulares, de la acción del laicado y la *pastoralidad* de la misión de la Iglesia.

(28) *Gaudium et Spes* trata en general la cuestión de la autonomía de las realidades temporales en el número 36.

(29) Orio GIACCHI, en solitario, sostuvo que *Gaudium et Spes* iba más allá de la doctrina tradicional de la potestad indirecta *ratione peccati*, afirmando que este poder de la Iglesia pasó a extenderse *ratione boni perficendi* en materia temporal, con una intervención no solamente limitada a la represión del pecado sino ordenada a alcanzar el máximo bien: «Innovazione e Tradizione nella Chiesa dopo il Concilio», *Ephemerides Iuris Canonici* (Roma) vol. 26 (1970) pág. 17.

entre sí. También sostiene que la Iglesia no pone sus esperanzas en los privilegios que en su tiempo le concedió el poder civil, afirmando que a futuro renunciará al ejercicio de esos privilegios en caso de que las circunstancias lo indiquen oportuno o su uso pudiera empañar la pureza de su testimonio. El documento nada dice acerca las obligaciones de los gobernantes respecto de la verdadera religión.

Esta presentación de la doctrina conciliar, que, si bien en algunos aspectos se encuentra en sintonía con la doctrina tradicional, por sus omisiones ha abierto la puerta para la postulación del Estado laico, de la laicidad, como modelo propositivo de la Iglesia en sus relaciones con la comunidad política (30). Otro importante punto a tener en cuenta por sus proyecciones políticas es la afirmación de *Gaudium et Spes* n.42 en la que se sostiene que la Iglesia «en virtud de su misión y naturaleza, no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico y social». La sentencia, que a primera vista parece correcta, dado el carácter sobrenatural del Cuerpo Místico de Cristo y la catolicidad de su misión salvífica, tiene sus aristas complicadas, ya que implicó sostener que la lucha contra la modernidad jurídico-política que los pontífices llevaron adelante desde la Revolución Francesa ya no podría continuar (31).

A estas omisiones relativas a la doctrina tradicional, ni siquiera propuestas ya como tesis en un mundo políticamente secularizado y des cristianizado, se sumó la cuestión de la promoción de la libertad religiosa tal como es postulada en

(30) «*La concezione di Stato laico che sembra risultare da un'indagine dei testi conciliari presenta aspetti non disimili da quelli che hanno caratterizzato tale concezione secondo l'ordinamento statale. L'evoluzione che ha subito oggi la concezione della laicità dello Stato nell'ordinamento canonico segna un avvicinamento alla corrispondente concezione statale: ci sembra di ravvisare una convergenza nelle componenti dell'idea della laicità nei due ordinamenti, in quanto entrambi nota dominante è la convinzione della dignità della persona umana e dei valori di libertà*»: Lorenzo SPINELLI, *Il Diritto Pubblico Ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Lezioni di Diritto Canonico*, Milán, Giuffrè Editore, 1985, págs. 101-102.

(31) Cfr. Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Marcial Pons, 2013, pág. 299. Cuando nos referimos a la modernidad lo hacemos no en sentido cronológico sino axiológico, cfr. Danilo CASTELLANO: «¿Es divisible la modernidad?», *Verbo* (Madrid), núm. 515-516 (2013) págs. 446-447.

la Declaración *Dignitatis Humanae*. La Declaración conciliar comienza señalando la obligación de los hombres de buscar a la verdad sobre todo en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla, por lo cual se postula una posición contraria al indiferentismo religioso y el pluralismo teológico. Tratándose la libertad religiosa de la inmunidad de coerción en materia religiosa en la sociedad civil, el documento afirma que permanece íntegra la doctrina relativa al deber moral de los hombres y las sociedades para con la verdadera religión y la Iglesia de Cristo, afirmación que no fue más que una fórmula de compromiso para calmar las conciencias de los padres conciliares de mentalidad tradicional.

Esta libertad religiosa «consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil» (*Dignitatis Humanae*, n.2). En cuanto a los límites de esta libertad civil, en diversos pasajes la Declaración refiere a que es el justo orden público. El documento trata también acerca de la libertad religiosa con relación a la vinculación del hombre con Dios, a su incidencia en las comunidades religiosas y en las familias y a la promoción de la libertad religiosa. Tratará por último acerca de la fundamentación de este derecho en la Revelación y sobre la libertad de la Iglesia, siendo este último punto objeto de diversas interpretaciones (32). Baste

(32) Cfr. Luigi MISTÒ, «Libertas religiosa et Libertas Ecclesiae. De quaestionis solutione lineamenta», *Periodica de re morali, canonica, liturgica* (Roma), vol. 71 (1982), págs. 639-646. El autor apunta las diversas interpretaciones relativas a la vinculación entre la *libertas Ecclesiae* y la libertad

con esta mínima presentación del tema para poder avanzar hacia al objeto de este escrito (33).

La afirmación y promoción de esta inmunidad de coerción en materia religiosa por parte de los hombres, las sociedades o cualquier potestad humana, salvado el justo orden público, implica, como bien lo han señalado consistentemente sus promotores, la necesidad de un Estado laico, ya que éste, incompetente en materia religiosa, no podrá –*de iure y de facto*– establecer ninguna restricción en el ámbito de las creencias sin atentar contra la dignidad de la persona humana. Si antes, para garantizar la *libertas Ecclesiae* era necesario que el poder político no concediera libertades civiles a las otras confesiones religiosas, ahora la *libertas Ecclesiae* se garantizará por medio de la promoción de dicha libertad civil. Se pasó, pues, del régimen de la tolerancia al régimen de libertad de culto. Otra consideración es si el mencionado régimen de tolerancia, enseñado durante al menos doscientos años, puede ser aplicado hoy y si incluso un hipotético Estado católico podría conceder a sus ciudadanos, cualquiera sea su confesión, derechos civiles en materia religiosa (34).

No se trata de una cuestión de matices o de un mero cambio terminológico, como con claridad afirma José Martín de Agar, sino de «una diferencia cualitativa, de principio, que

religiosa. Señala tres posiciones: la de Giovanni Lajolo, que distingue entre una y otra libertad, sin confusión alguna; la de Luciano Musselli, que hace derivar la libertad de la Iglesia de la libertad religiosa y una tercera posición, llamada intermedia, sostenida por Lorenzo Spinelli y Josef Fuchs entre otros. La posición intermedia parecería ser la más fiel al texto conciliar, que si bien no hace depender la *Libertas Ecclesiae* de la *libertas religiosa*, indica que donde ésta florece, aquélla se consolida (DH, n.13).

(33) La cuestión relativa a la continuidad o ruptura con el magisterio anterior es prácticamente inabarcable. Para un panorama actual de la cuestión: Carlos SOLER, «La continuidad del magisterio sobre libertad religiosa: la interpretación de *Dignitatis Humanae* en su contexto histórico», *Scripta Theologica* (Pamplona), vol. 47 (2015), págs. 459-482.

(34) «En este sentido es que se debe tolerar el régimen de las libertades modernas. Lo mismo se aplica al régimen de separación entre la Iglesia y el Estado. Pero en uno y otro caso ha de tenerse siempre presente que estamos ante males que nunca pueden ser aprobados por la Iglesia pues dicen relación directa con la pretensión de la sociedad moderna de emanciparse de Dios, de su verdad y de su ley»: Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y religión. El problema de su fundamento*, cit., pág. 274.

no se puede ignorar y las hace inconfundibles. Aunque fuera sólo porque la una define competencias y la otra incompetencias de los poderes públicos en cuestiones religiosas» (35). La Iglesia, habiendo cambiado las circunstancias que hicieron factible la construcción de las teorías del *Ius Publicum Ecclesiasticum* debía dar vuelta la página y adecuarse a los vientos de la historia, relacionándose con los poderes de este mundo por medio de la vía dialógica y la promoción de la libertad religiosa (36). Por ello puede decirse, en la particular acepción de Augusto Del Noce, que el Derecho Público Eclesiástico postconciliar es *clerical*.

6. La cuestión de la laicidad en el postconcilio

Desde posturas disímiles, autores como Lorenzo Spinelli y Julio Alvear Téllez convergen en señalar que la laicidad se plantea como una exigencia implícita del nuevo enfoque magisterial del Concilio Vaticano II. En tanto el primero lo postula desde el análisis del conjunto de los documentos conciliares (37), el segundo lo plantea desde la hermenéutica de la libertad religiosa efectuada por los papas del postconcilio, en particular Juan Pablo II y Benedicto XVI (38).

El papa Pablo VI no dedicó especial atención a la cuestión de la laicidad. En líneas generales se observa en su magisterio una reiteración del concepto acuñado por Pío XII en 1958 con algunas mínimas variaciones. En el discurso brindado durante la Audiencia General del 22 de mayo de 1968, el papa Montini, hablando sobre la acción de la Iglesia en el mundo, afirma que así como después del Concilio la

(35) José T. MARTÍN DE AGAR, «Ecclesia y Polis», *Ius Canonicum* (Pamplona), vol. 48 (2008), pág. 412.

(36) «El hecho de que las teorías iuspublicistas están fundadas en la realidad sociológica histórica [llega] hasta el punto de que, como señala Alberto de la Hera, es corriente atribuir a cada teoría una vigencia histórica determinada»: José María GONZÁLEZ DEL VALLE, «La autonomía en lo temporal. Delimitación de su dimensión institucional y personal», *Ius Canonicum* (Pamplona), vol. 12 (1972), pág. 25.

(37) Cfr. nota 30.

(38) Cfr. JULIO ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y religión. El problema de su fundamento*, cit., págs. 303-308.

Iglesia no teme reconocer los valores del mundo profano, reconoce una «*legítima sana laicidad del Estado*», que implica una relativa autonomía derivada de las exigencias intrínsecas del orden temporal, que se distingue del laicismo, que consiste en la exclusión en el orden humano de referencias de índole morales y religiosas (39).

Unos años más tarde, en ocasión del *Angelus* correspondiente a la festividad de Cristo Rey conforme al calendario litúrgico reformado, Paulo VI afirmó que «si bien la laicidad es buena como límite de competencia en los campos del pensamiento y la acción, no puede sostenerse como una visión global de la vida, una visión que necesariamente se extiende al ámbito religioso, donde Cristo es la luz del mundo» (40). Ya no se trataría del concepto de legítima y sana laicidad de Pio XII sino de una frontera de competencias en la vida del hombre: por un lado, la Iglesia y por otro el orden temporal, sin que por ello lo secular se extienda hacia lo religioso.

En el magisterio de Juan Pablo II encontramos numerosas referencias a la laicidad, en las que el alejamiento conceptual con relación al pensamiento de Pío XII se acentúa. Generalmente las referencias son a la laicidad *simpliciter*, ya no legítima ni sana, aunque algunas veces utilice la terminología piana, como por ejemplo en su alocución a los participantes al IX Coloquio internacional romano-canonístico del 11 de diciembre de 1993: «*Come è noto, il cristianesimo ha riconosciuto fin dalle sue origini una sana laicità delle strutture della società civile, favorendo la fondamentale distinzione tra l'ordine temporale e l'ordine spirituale*» (41). Para Juan Pablo II, la laicidad, fundada en *Gaudium et Spes* (n.76) es distinción entre comunidad política y religión, pero también es el respeto de todas las creencias por parte del Estado, siendo en la sociedad pluralista un lugar de comunicación entre las diversas confesiones religiosas y la nación (*Discurso*

(39) https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiencias/1968/documents/hf_p-vi_aud_19680522.html

(40) https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/angelus/1972/documents/hf_p-vi_ang_19721126.html

(41) http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/december/documents/hf_jp-ii_spe_19931211_colloquio-romanistico.html

al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede de 12 de enero de 2004) (42).

El mayor cambio de perspectiva, sin dudas, lo encontramos en uno de los últimos actos de su pontificado, la carta al Cardenal Ricard y a todos los obispos de Francia con ocasión de centenario de la separación entre la Iglesia y el Estado (43). En esta carta Juan Pablo II afirma que el principio de laicidad pertenece a la Doctrina Social de la Iglesia y que el mismo «*recuerda la necesidad de una justa separación de poderes*». Ya no se trata de una distinción de potestades, de esferas y de competencias, sino de una separación, doctrina reprobada reiteradas veces en el magisterio anterior. A ello se debe sumar la condena de la confesionalidad del poder político, la cual es vista desde un punto de vista exclusivamente regalista («*la non confessionalità dello Stato, che è una non ingerenza del potere civile nella vita della Chiesa e delle diverse religioni, come pure nella sfera spirituale*») y su corolario, la defensa del Estado indiferente, que es el que permite a todos los componentes de la sociedad trabajar juntos al servicio de la comunidad nacional.

En cuanto al papa Benedicto XVI debemos destacar que se ha dedicado al tema de la laicidad en numerosas ocasiones. No obstante, pondremos nuestra atención en el discurso que dirigiera a los participantes del Congreso promovido por la Unión de Juristas Católicos Italianos (44). El mencionado Congreso tuvo como tema «*La laicidad y las laicidades*» por lo cual, tanto por el tema como por los destinatarios, la alocución tiene especial importancia. Comienza al papa afirmando que existen diversas maneras de comprender la laicidad y diversas maneras de entender y vivir la laicidad, por lo que para entender su verdadero significado se debe tener en cuenta el desarrollo histórico del término. Si en el medioevo la palabra tuvo por significado oposición entre jerarquía eclesiástica

(42) https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/january/documents/hf_jp-ii_spe_20040112_diplomatic-corps.html

(43) http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050211_french-bishops.html

(44) http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici.html

y poder secular, en la modernidad el sentido mudó hacia la exclusión de la religión de la vida pública y su consecuente confinamiento a la vida privada de los hombres. Implicaría una total separación entre la Iglesia y el Estado, no teniendo ésta título alguno para intervenir en temas relativos a la vida y conducta de los ciudadanos. Esta laicidad se ha convertido en un emblema calificante de la posmodernidad y la democracia moderna. Frente a este concepto de laicidad, el papa Ratzinger propone a las religiones contribuir a elaborar una nueva noción de laicidad que no excluya a lo religioso, al tiempo que respete la legítima autonomía de las cosas temporales. En lo que hace a la Iglesia Católica, afirma que «no compete indicar cuál ordenamiento político y social se debe preferir», pero al mismo tiempo puntualiza que debe proponer la afirmación y defensa de los grandes valores dan sentido a la vida de la persona y salvaguarda de su dignidad.

Para finalizar este breve repaso, destacamos que el pontífice reinante, el Papa Francisco, no se ha ocupado de la cuestión de la laicidad de manera relevante. No ha buscado definiciones ni distinciones, asumiendo parte de lo propuesto por los papas del postconcilio, aplicándolo a su particular visión acerca de la misión de la Iglesia y la política (45). Como hecho significativo, marcamos que, en el año 2019, la Comisión Teológica Internacional, publicó un documento titulado «*La libertad religiosa para el bien de todos*» en el que se cita de modo recurrente la expresión «*laicidad positiva*», definida por el papa Benedicto XVI como «bella expresión para calificar una comprensión más abierta» de la laicidad, lo que abre las puertas a la cuestión de la llamada «*nueva laicidad*».

7. ¿Una nueva metamorfosis del *Ius Publicum Ecclesiasticum* por fuerza de la aceptación de la laicidad?

Esta aceptación de la laicidad por parte de la Iglesia parecería implicar la negación de los principales fundamentos de su tradicional derecho público. Todos los grandes temas

(45) Cfr. José GARCÍA, «¿Un nuevo derecho público eclesiástico en el magisterio del Papa Francisco?», *Anuario Argentino de Derecho Canónico* (Buenos Aires), vol. 23 (2017), págs. 362-368.

desaparecen, por perimidos, de la vida de la Iglesia: la concepción de la Iglesia como sociedad jurídica perfecta u ordenamiento jurídico primario, la potestad (no solamente el magisterio) en materias temporales en razón de pecado, las obligaciones de los gobernantes y gobernados de frente a la verdadera religión, el Estado católico, la lucha contra la modernidad jurídico-política, en fin, la Realeza Social de Jesucristo. ¿Pueden los hombres de Iglesia ser fieles a ella si desisten de predicar, *opportune et inopportune*, doctrinas centrales de su depósito?

No escapa a nuestra atención las dificultades e incomprendimientos de predicar y sostener estos principios en una sociedad post-cristiana. Los acomodamientos a la modernidad que se han visto desde vísperas del Concilio Vaticano II hasta la fecha pueden ser entendidos como una estrategia de adecuación de la predicación de la Iglesia para hacerla asequible a los hombres de hoy y salvaguardar de este modo el cumplimiento de su misión de transmitir la Palabra de Dios y santificar las almas por medio de la administración de los Sacramentos. Algo de ello hay en las intenciones declaradas, tanto del Vaticano II como del magisterio postconciliar. Pero aun frente a esas intenciones es lícito preguntarse si las adecuaciones han sido fructíferas o no. Si juzgamos por los amargos resultados que nos toca vivir, pareciera que la estrategia de adecuación, de *ralliement*, ha fracasado estrepitosamente.

Legítimamente se nos podría reprochar que esta última afirmación es una suerte de apriorismo no suficientemente demostrado: *post hoc propter hoc*. Pero a diferencia del pasado, en el que las adecuaciones o *mimesis* de la Iglesia frente al poder secular referían, con sus más y menos, a un orden que en última instancia se fundaba en el derecho natural, en el período señalado la adecuación se realiza de frente a un sistema de por sí disolvente que conduce al nihilismo jurídico-político. A la crisis política de la modernidad y del Estado moderno se corresponde en paralelo la crisis interna de la Iglesia, las que en conjunto derivan en esa *apostasía silenciosa* de la que hablara Juan Pablo II en la exhortación postsinodal *Ecclesia in Europa*.

Centrándonos en el tema de la laicidad, la cuestión parecería ir por definir qué es efectivamente la laicidad en nuestros días, más allá de las interpretaciones benévolas que pudieron haber sido hechas en sede eclesial en los últimos años. En los años ochenta del siglo pasado Joseph de Sainte-Marie señaló que la palabra laicidad, si bien tiene un significado perfectamente aceptable (el del Pío XII), la mayoría de las veces tiende a hacer pasar otra idea, la de la neutralidad de la Comunidad Política en materia religiosa, tesis contraria a la doctrina católica, aunque algunas veces en la práctica esa neutralidad sea la solución menos mala (46). Hoy la laicidad no es más un concepto que se refiera exclusivamente a esa distinción, siquiera a la separación de lo religioso y lo secular, de la Iglesia y del Estado. La laicidad es hoy, como acertadamente lo ha demostrado Danilo Castellano, un *distanciamiento de las esencias*, una posición negativa de frente al orden del ser y de las cosas (47).

En cuanto *distanciamiento de las esencias*, de la nueva laicidad se sigue la negación de la naturaleza, ya no solamente de las creencias religiosas, como cimientos del ordenamiento jurídico-político. Así la laicidad pasa a ser el fundamento que habilita –siempre dentro de un marco de consensos– la legislación acerca del matrimonio entre homosexuales, el aborto procurado o la eutanasia, en cuanto última manifestación del «espíritu libre». La laicidad, por tanto, hoy debe ser considerada esencialmente como una *emancipación*, la emancipación de cada uno, ya sea de Dios, de la moral, de la naturaleza, de la familia y de toda forma de autoridad, pasando a ser la realización integral de la libertad negativa y de la autodeterminación del yo.

Similares reflexiones cabrían con relación a la libertad religiosa. Este derecho, tal como es recibido en los tratados internacionales de derechos humanos y las constituciones y cómo es interpretado por la jurisprudencia laica, tiene como núcleo esencial la autonomía individual, siendo

(46) Cfr. Joseph de SAINTE-MARIE, «La liberté religieuse», *Itinéraires* (Paris), núm. 315 (1987) pág. 108.

(47) Cfr. Danilo CASTELLANO, «El problema de la laicidad en el ordenamiento jurídico», *Verbo* (Madrid), vol. 481-482 (2010), pág. 24.

la especie religiosa solamente una concreción accidental de lo que verdaderamente importa: «La dignidad humana concebida como referente autónomo en materia moral y religiosa sin más regulación interior que la propia libertad individual» (48).

Si en la mitad del siglo pasado hablar de una «legítima y sana laicidad» implicaba solamente una referencia a la tradicional distinción de esferas y potestades, hoy ya no lo es. Insistir por esa vía es entrar en un diálogo entre personas que hablan distintas lenguas, sin poder entenderse. Pretender construir el Derecho Público de la Iglesia en base a la libertad religiosa y la laicidad del Estado implica hoy enfeudar a la Iglesia con la democracia moderna, es decir a la democracia entendida como fundamento del gobierno y la vida social. Dicha construcción es del todo ajena a la tradición canónica, a la filosofía política clásica y al fin de la Iglesia, que es la salvación de las almas.

(48) Cfr. Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad de conciencia y religión. El problema de su fundamento*, cit., pág. 23.