

PENSAMIENTOS
DE UN CANONISTA EN LA HORA PRESENTE

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Primera edición: 1989
Reimpresión: 1992
Segunda edición: 2004

© Copyright 2004. Javier Hervada
Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra
Navarra Gráfica Ediciones

Javier Hervada. E-mail: jhervada@unav.es / <http://www.unav.es/canonico/j.hervada>

ISBN: 84-89561-44-3
Depósito legal: NA 856-2004

Nihil obstat: Carmelo de Diego-Lora
Imprimatur: Luis M.^º Oroz, Vicario General
Pamplona, 4-II-2004

Fotocomposición: Pretexto

Imprime: Navegraf, s.l.

Printed in Spain – Impreso en España

Navarra Gráfica Ediciones
Polígono Berriainz, nave 17. 31195 Berriozar (Navarra)
Teléfono: 948 30 30 55 - Fax: 948 30 30 55

JAVIER HERVADA

PENSAMIENTOS
DE UN CANONISTA EN LA HORA PRESENTE

Segunda edición

NAVARRA GRÁFICA EDICIONES
Pamplona, 2004

Índice

Prólogo	9
Nota a la segunda edición	11
I. En torno a la canonística actual	13
II. Recordando qué es ser canonista	27
III. Ideas metodológicas	57
IV. Igualdad y variedad	69
V. A vueltas con la concepción estamental	79
VI. Fin de la Iglesia	91
VII. El fiel y los derechos fundamentales	97
VIII. Vida consagrada	121
IX. Secularidad	129
X. Carismas	137
XI. Asociaciones	141
XII. Potestad	149
XIII. Circunscripciones eclesíásticas o corporaciones eclesíásticas fun- damentales	159
XIV. Prelaturas	175

Prólogo

Ocasiones hay en las que un estudioso siente la necesidad de tratar en poco espacio una multiplicidad de cuestiones y para ello se han ensayado diversidad de métodos. Este es mi caso actual: para responder al deseo sentido de decir algo de una variedad de asuntos, que han ocupado mis reflexiones en los últimos años, he compuesto este breve libro. Catorce son los temas tratados en forma de pensamientos sueltos y un tanto asistemáticos. En ellos resumo lo que pienso de cada uno en la forma que siempre he preferido: con brevedad, sin decir más de lo estrictamente necesario.

Los temas tratados no son de los que más suelen ocuparse los canonistas. Algunos apenas merecen otra cosa que un par de líneas en los manuales. He creído, sin embargo, que no están exentos de interés; por lo menos a mí me han interesado lo suficiente como para parecerme dignos de reflexionar sobre ellos y decir algo.

Ojalá el lector también los encuentre de interés y le plazca la lectura de estas páginas.

Pamplona, a 1 de enero de 1988

Nota a la segunda edición

Si de algo se me puede tildar es de canonista insatisfecho e inconformista. Eso sí, pacífico y sereno. Esto viene de lejanos tiempos, desde 1953. Antes del Vaticano II, por lo que —con excepciones que siempre señalé— me parecía una canonística decadente, ajena a la pureza metódica y anclada en un vetusto y anticuado método exegético. Después del Vaticano II, por el devastador tornado «antijuridista», que arrasó la canonística: muchos desaparecieron, otros cambiaron la faz y adoptaron un modo de operar más o menos teológico o pastoral; y los pocos que quedamos fuimos durante décadas objeto de silencio, cuando no de un «bondadoso» desafecto. Hablo de los que se mantuvieron en conformidad con la fe y el magisterio eclesiástico; de los otros no digo nada. En el par de décadas más cercanas al nuevo milenio, algo se ha corregido esta situación. Hay ya un buen grupo —sin exagerar— de buenos y aun excelentes canonistas, pero el panorama general suele ser bastante oscuro. Basta ver los nuevos planes de estudio que las Facultades de Derecho Canónico están enviando a la aprobación de la Santa Sede: salvo una exigua minoría que, por fin, se ha puesto al día adoptando el método sistemático, la gran mayoría no traspasa el horizonte del anacrónico método exegético. Y esto me disgusta y, en el fondo de mi alma, me apena y genera mi disconformidad. Cara mihi scientia vulneribus patitur, escribí hace unos pocos años, y ahora lo repito. Son no pocos los que tienen ojos y no ven, oídos y no oyen.

Además de un legítimo desahogo, sirvan las líneas precedentes para dejar claro que las páginas de este libro son obra de un jurista canonista, que lo ha sido toda su vida profesional y que en su ancianidad se enorgullece de serlo. Sus lemas han sido siempre: a) ser canonista es una modalidad de ser jurista; b) la pureza metódica formal; c) el método sistemático, con la distinción en ramas. Lector, God bless.

Pamplona, a 31 de octubre de 2003

I
EN TORNO A LA CANONÍSTICA ACTUAL

1

Tres vicios hay, entre canonistas, que están adulterando la ciencia canónica: el teologismo, el pastoralismo y el pseudoteologismo. El primero sustituye el método jurídico por el método teológico; el segundo lo sustituye por el método pastoral; y el tercero cambia el discurso jurídico por un discurso pseudoteológico. Los tres ponen en grave riesgo la identidad del canonista. Si prevaleciesen, la ciencia canónica, tal como se formó a partir de Graciano, desaparecería. De los tres, el vicio peor es el pastoralismo, que atenta contra el bien de las almas.

2

El teologismo sustituye el método jurídico por el método teológico. Es un paso adelante en la tesis que proclamó que la ciencia canónica es «una disciplina teológica con método jurídico». De ahí el teologismo pasa a decir que la ciencia canónica es «una disciplina teológica con método teológico».

Todo empezó acentuando excesivamente la naturaleza del derecho canónico: *ius sacrum*. Sin duda el derecho canónico es *ius sacrum*, distinto del derecho secular. Distinto, pero derecho a fin de cuentas. Esto es lo que no admite el teologismo: tan distinto es el derecho canónico —se dice— que sólo es derecho analógicamente. ¿Por qué es una rea-

lidad analógica? Porque es objeto de fe y porque es una realidad enraizada en la Palabra y los sacramentos. En consecuencia, el derecho canónico es una realidad teológica —no propiamente jurídica—, cuyo estudio reclama el método teológico, distinto del método jurídico. Podemos verlo en un autor, que escribe: «*Il diritto ecclesiale nella sua essenza è l'insieme delle relazioni tra i fedeli fornite d'obbligatorietà, in quanto determinata dai veri carismi, dai sacramenti, dai ministeri e funzioni, che creano regole di condotta*». Naturalmente, nada tiene que ver tal descripción con el derecho, ni siquiera por analogía o aproximación. Eso no es nada que se parezca al derecho, ni en su esencia, ni en su fenomenología. Es una fantasía del teologismo.

Si el derecho canónico no es derecho propiamente (acaso es algo análogo al derecho), la ciencia canónica no es, en consecuencia, ciencia jurídica. Por lo tanto, el canonista debe abandonar la forma típica de conceptualizar del derecho, para adoptar la forma típica de conceptualizar propia del teólogo.

El teologismo es un *no* al derecho, a la naturaleza jurídica de la ciencia canónica, al método jurídico. Si la ciencia canónica se desprende de la forma jurídica de conceptualizar y del método jurídico, ¿qué le queda como ciencia autónoma? Nada. La ciencia canónica desaparece absorbida por la teología.

¿Es esto adecuado al *mysterium Ecclesiae*? ¿No hay derecho en la Iglesia? ¿Tienen los fieles derechos o no? ¿Existe el deber de justicia de obedecer al Papa y a los obispos? ¿Hay verdadera potestad de jurisdicción? ¿Es jurídico el vínculo matrimonial entre bautizados? Etc. En buena lógica, el teologismo contesta que no a estas preguntas y las sustituye por algo similar al derecho, que desvirtúa estas realidades. Normalmente por la *communio*, pero olvidando que el Vaticano II dice de ella que exige forma jurídica. Es una *communio* ajena a la justicia y al derecho.

El teologismo es una forma larvada de antijuridismo o, más exactamente, de ajuridismo.

3

La sustitución de las soluciones jurídicas por las soluciones pretendidamente pastorales —si es que así pueden llamarse— es el vicio del pastoralismo. No se trata de tener sentido pastoral en la búsqueda de las soluciones jurídicas, sino de la sustitución del derecho por la pastoral. El pastoralismo prescinde de las soluciones jurídicas, aunque aparente darlas, sustituyéndolas por lo que cree «más pastoral».

Una materia donde se da mucho el pastoralismo es el matrimonio. Por ejemplo, si la convivencia en un matrimonio se ha hecho insostenible —sobre todo si alguno de los dos cónyuges ha encontrado solución con un tercero—, se entiende que la solución pastoral es que ese matrimonio se disuelva; como la Iglesia no admite la disolución, se distorsionan las causas de nulidad, de modo que todo matrimonio fracasado se entienda nulo. La «pastoral» ha sustituido al derecho. Con ello el derecho desaparece, manteniendo tan sólo una apariencia.

Lo más grave del pastoralismo es que atenta contra el bien de las almas, convirtiéndose en una antipastoral. En el caso del matrimonio, por ejemplo, al pretender que son nulos matrimonios que de ningún modo lo son, coloca a los que atenten nuevo matrimonio en una situación de pecado, al menos material.

En cualquier caso, el pastoralismo introduce la arbitrariedad y la injusticia. Todo queda a merced de la buena (o menos buena) voluntad y del criterio (o falta de criterio) del que se encuentra en el trance de actuar según derecho. En lugar de actuar conforme a derecho, actúa según su leal saber y entender, esto es, según su arbitrio. Y eso es arbitrariedad. Por otra parte, el pastoralismo distorsiona la solución jurídica, que es la solución según justicia, cayendo en el vicio de la injusticia. ¿No es una injusticia declarar nulo un matrimonio válido?

4

El pseudoteologismo es la sustitución del discurso jurídico por un discurso cuasiteológico. Vicio bastante extendido entre canonistas,

sobre todo en el intermedio entre el final del Concilio Vaticano II y la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico, aunque todavía persiste muy vivo. Al tratar de los temas, especialmente de algunos —como el amor conyugal, los laicos, la colegialidad episcopal, etc.—, el canonista parece olvidar su oficio y la formalidad de su propia ciencia, discurrendo y escribiendo —o hablando— a modo de teólogo. No se ven, a lo largo de su discurso, las consecuencias jurídicas de lo que va diciendo. No aparece la dimensión jurídica de la realidad tratada.

Lo peor del caso es que quienes caen en este vicio no suelen advertirlo; son unos convencidos de que están haciendo un «nuevo» derecho canónico. Sí, tan «nuevo», que no es derecho canónico. Lo que dicen lo firmaría un teólogo, si no fuese porque —al no ser teólogos esos autores— lo que hacen es una pseudoteología de deficiente calidad y los teólogos suelen conocer mejor su oficio.

Pseudoteologismo: ni ciencia canónica ni buena teología.

5

No comprendo —nadie lo explica— por qué algunos dan por supuesto que, por ser una realidad sacra, el derecho canónico tiene que ser analógicamente derecho. Entiendo que diferente del derecho secular sí lo es, eso es obvio, pero ser diferente no es lo mismo que ser análogo; dos entes de dos especies son diferentes, pero no son análogos en el género, si ambas especies pertenecen al mismo género. Ser análogo como derecho significa no ser igual, aunque semejante, en lo que tiene de derecho. ¿Qué hay en el Misterio de la Iglesia que le haga incapaz de verdadero derecho? ¿Qué hay en la *lex gratiae* que sea incompatible con el derecho? He aquí un tipo de preguntas que nadie de los aludidos se hace ni nadie de ellos responde. Suponen que así debe ser, pero nadie se molesta en contestar. ¿No será que no se ha estudiado a fondo el concepto de derecho? Porque todo se resume en si en la Iglesia se dan relaciones de justicia y en si en ella hay leyes cuyo cumplimiento es una obligación de justicia (la llamada jus-

ticia legal). Si el derecho canónico fuese analógicamente derecho, tendría que haber una justicia analógica, lo que implicaría una virtud que fuese analógicamente justicia. De semejante virtud nadie ha hablado. He recorrido todo el tratado de las virtudes y me he detenido particularmente en el tratado de la justicia —entre los antiguos, Tomás de Aquino, Domingo de Soto, Vitoria, Molina, Suárez, etc.—, de sus partes integrales y de sus partes potenciales. No encuentro rastro de esa justicia analógica.

6

El derecho canónico sólo es inteligible a la luz de la fe. De acuerdo. Lo que no se ve es por qué de ahí se pasa a decir que, pues es un dato de fe, no es propiamente derecho. ¿Qué cosa tan particular tiene el derecho que no puede ser objeto de fe? El derecho natural también ha sido revelado: son muchas las reglas de derecho natural que han sido objeto de Revelación y no por eso dejan de ser verdadero derecho. Hay también realidades naturales cuya verdad ha sido revelada y no por eso la realidad deja de ser natural, ¿y el derecho canónico tiene que dejar de ser derecho por ser inteligible a la luz de la fe? El derecho natural sigue siendo derecho, ¿y el derecho canónico no puede serlo? No será por esa razón.

Me parece que hay en todo esto un equívoco; confundir la analogía del conocimiento con la analogía de la realidad conocida. Entre el conocimiento por razón natural y el conocimiento por la fe hay una evidente analogía. Pero la analogía es de conocimiento; en cambio, la realidad no se transforma en análoga, porque lo sea el conocimiento. La realidad es lo que es. El conocimiento por la fe no cambia la naturaleza de lo conocido. Luego la razón alegada no es válida.

7

El derecho y la pastoral no están en conflicto. Ni en el momento legislativo ni en el cumplimiento del derecho. La función de dar leyes es

propia de los Sagrados Pastores y su finalidad es la edificación de la Iglesia. Es la misma finalidad que tiene la acción pastoral, porque dar leyes es de suyo acción pastoral, una parte de la función pastoral. La ley es una ordenación hacia el bien común; es, pues, guía, pastoreo de los fieles y de la comunidad eclesial. ¿Cómo puede el legislador dejar de ser buen pastor al dar leyes, si darlas es función pastoral? La ciencia de dar buenas leyes a la Iglesia es una parte de la ciencia pastoral. En el momento legislativo es clara la relación entre la ciencia de dar buenas leyes y la ciencia pastoral: la primera es una parte de la segunda.

Tampoco hay, de suyo, conflicto entre derecho y pastoral en lo que respecta al cumplimiento del derecho, a la búsqueda de las soluciones jurídicas.

La solución de derecho es ella misma una solución pastoral y, en todo caso, base para una correcta solución pastoral. Cuando actúa conforme a derecho, el Pastor está actuando como tal. La solución pastoral —por ejemplo— para un matrimonio nulo es normalmente la declaración de nulidad y la solución pastoral a un matrimonio válido pasa por el reconocimiento de su validez.

Lo primero que postula la prudencia pastoral es el reconocimiento de la verdad de las situaciones y el respeto por la justicia. Sin obrar según justicia, se introduce un factor de injusticia, que es contrario a la pastoral. Si la acción pastoral es auténticamente tal cuando edifica la Iglesia, ha de ser una acción justa, pues no es verdadera edificación de la Iglesia de Cristo la que se realiza injustamente.

8

A veces me parece observar que hay canonistas actuales que caen en un *verbalismo* un tanto vacío. Por verbalismo entiendo el uso de dicciones, giros y expresiones muy biensonantes, que parecen encerrar bellas y profundas ideas, por lo cual tienen mucho éxito. Pero cuando se examinan atentamente se advierte que o no resisten el más mínimo análisis científico o nadie explica el contenido de esas palabras, giros o expresiones.

¿Qué significa que el derecho canónico tiene su origen en la Palabra? ¿Cómo de la Palabra se originan la ley, los derechos y deberes, el derecho canónico en suma? Intentan explicarlo, pero no lo consiguen. Bella fórmula, pero permanecerá vacía, mientras no haya la correspondiente explicación. No digo que no pueda haber una explicación convincente, sólo afirmo que a mi entender nadie la ha dado.

Un ejemplo de dicciones que tienen impacto por lo biensonantes, pero que no resisten un elemental análisis científico es decir que la ley canónica es una *ordinatio fidei*. Si se tratase de una fórmula meramente aproximativa —un modo plástico de expresarse— sería sin duda aceptable, aunque en ciencia las fórmulas plásticas suelen ser poco aconsejables, porque el lenguaje científico ha de ser exacto. No hay duda de que la ley canónica procede de la luz de la fe y como la ley es una ordenación —según la conocida fórmula tomista: *ordinatio*—, parece que la ley canónica es una *ordinatio fidei*.

¿Es eso sostenible? Está claro que no. Y el motivo es muy sencillo: la fe no es una potencia, sino una virtud, y el acto de imperio en que consiste la ley procede de una potencia; luego puede proceder de una potencia perfeccionada por la fe, pero no originaria y directamente de la fe.

¿Qué es la ley? Es una *ordinatio imperativa*, un acto de *imperium*. Todo acto lo es de una potencia, luego el acto de imperio procede de una potencia, la potencia imperativa. ¿Qué potencia? Dos son las principales teorías dentro de la doctrina escolástica: la tomista (un acto de razón presupuesto un acto de voluntad) y la suareciana (un acto de voluntad presupuesto un acto de razón). Para el caso, debemos partir de la tesis tomista, que es de la que parte la teoría de la *ordinatio fidei*. Luego la ley, también la ley canónica (como en Dios lo es la ley eterna), es una *ordinatio rationis*.

Dentro de la teoría clásica de las potencias y los hábitos, las virtudes son hábitos buenos, es decir, hábitos que perfeccionan las potencias, habilitándolas para los actos buenos. Así actúa la fe, que es un hábito, no una potencia. Como hábito que es, perfecciona a la razón —especulativa y práctica— para que ésta sea capaz de conocimiento especulativo sobrenatural y saberes prácticos también sobrenatura-

les. Capacita a la razón, pero no la sustituye como potencia cognoscente ni en el orden especulativo ni en el orden práctico. No se puede hablar de un acto de fe desvinculado de la potencia, pues esto es algo que no tiene sentido: no hay actos de las virtudes desvinculadas de las potencias. El acto de imperio en que consiste la ley canónica —como toda ley— es un acto de la razón práctica perfeccionada —iluminada— por la fe: *ordinatio rationis fide illuminatae*. Pero no puede ser una *ordinatio fidei* desvinculada de la razón.

En palabras sencillas: la fe es una virtud, no una potencia; el acto de imperio en que consiste la ley es acto de una potencia, la razón, luego la ley canónica no es una *ordinatio fidei*, sino una *ordinatio rationis fide illuminatae*.

Dentro de este contexto científico —relación entre la potencia y los hábitos, naturaleza del acto de imperio— debe situarse la definición tomista de ley como *ordinatio rationis*. No tiene nada que ver con que Tomás de Aquino situase la cuestión de la ley en un contexto racional, fuera de un contexto de fe. Nada más lejos que eso de la intención del Aquinate, quien, dentro del tratado de la ley, incluye amplios comentarios a la ley mosaica y a la ley evangélica. Santo Tomás sitúa toda la Suma Teológica—dentro de la cual está el tratado de la ley— en un contexto de fe, puesto que es teología.

9

La ciencia canónica, ¿es ciencia teológica? No se puede responder acertadamente a esta pregunta, sin precisar qué se quiere decir con eso de ciencia teológica.

Hay un modo de entender la expresión ciencia teológica, que no ofrece dificultades. Por teología se entiende a veces toda ciencia que parte de la fe, todo conocimiento *sub specie fidei*. En este sentido, conocimiento teológico se opone a conocimiento racional, entendiendo por tal aquel que la razón obtiene con sólo sus luces naturales. Si por teología entendemos el saber obtenido bajo la luz de la fe, no cabe duda de que la ciencia canónica es, en este sentido, ciencia teológica. La ciencia canónica se desarrolla en un contexto de fe.

Pero en este caso no hay por qué establecer oposiciones entre ciencia jurídica y ciencia teológica. No hay razón para decir que la ciencia canónica no es jurídica, porque sea teológica. Del mismo modo que la teología moral es una ciencia moral, como lo es también la filosofía moral, y no por eso deja de ser teología, la ciencia canónica es jurídica y teológica a la vez. Jurídica por su perspectiva formal y por su método; y teológica por la luz de la fe que ilumina la mente del canonista. La ciencia canónica es una ciencia jurídica teológica —por la luz sobrenatural de la fe—, frente a la ciencia jurídica secular, que es —de suyo— una ciencia jurídica meramente racional. (Digo «de suyo», porque accidentalmente la ciencia jurídica secular puede verse enriquecida por la luz de la fe, como ocurre cuando conoce e interpreta el derecho natural según está revelado).

Puede, sin embargo, tomarse la expresión teología o ciencia teológica en un sentido más restringido. La teología se entiende entonces como una ciencia particular, especificada y delimitada por su objeto formal. ¿Cuál es el objeto formal? No lo es la Revelación, que es el objeto material, ni lo es la luz de la fe, que es luz que ilumina, no perspectiva formal. El objeto formal de la teología es Dios, es decir, la teología conoce y estudia la realidad *sub ratione Deitatis*, lo mismo si es teología dogmática que si es teología moral.

Vista la teología como ciencia particular, sin abarcar todos los saberes que se alcanzan por la fe (es distinta la perspectiva formal que la luz de un conocimiento), en tal caso la ciencia canónica es ciencia en el contexto de la fe y bajo su luz, pero no es ciencia teológica en sentido estricto. ¿Por qué? Porque las ciencias particulares se especifican por su objeto formal —por su perspectiva formal— y este objeto no es el mismo en la ciencia canónica que en la ciencia teológica. La ciencia canónica estudia y conoce las realidades sociales eclesiales *sub ratione iusti*, o, si se prefiere, *sub ratione iustitiae*; en cambio, la teología las estudia *sub ratione Deitatis*. A diferentes perspectivas u objetos formales, distintas ciencias. No es lo mismo estudiar una relación social eclesial en razón de lo debido por una persona a otra (*sub ratione iusti*), que en razón de Dios (*sub ratione Deitatis*).

Si la ciencia teológica se toma como ciencia particular, afirmar que la ciencia canónica no es ciencia jurídica sino ciencia teológica, supone negar que el objeto formal de la ciencia canónica sea lo justo o la justicia, para decir que es Dios. En tal supuesto, desaparece la ciencia canónica tal como se ha entendido tradicionalmente. No es, pues, una explicación de la ciencia canónica, sino su negación.

10

Renovación. Hay un camino aparentemente simple y eficaz de renovar. Es destruir o transmutar. ¿Hay que renovar un edificio? Se le derriba y sobre sus ruinas se edifica un nuevo y distinto edificio. Sólo que esto no es renovar, ni siquiera reconstruir. Eso es destruir lo pretendidamente renovado, y su sustitución por otra cosa.

Este camino aparentemente simple y eficaz es el que siguen —según distintas modalidades— el teologismo, el pastoralismo y el pseudoteologismo. Con la pretensión de renovar, cambian sustancialmente la ciencia canónica. Sustituyen su naturaleza, su método y su discurso por otros, que no corresponden a su formalidad, a su especificidad científica. Operan por sustitución y, por lo tanto, no renuevan, destruyen. No hay renovación, si hay pérdida de identidad.

11

Observo dos maneras de dedicarse —como oficio universitario— al estudio y enseñanza del derecho canónico: hay quien lo hace con mentalidad *profesional* y hay quien lo asume con mentalidad de *ministerio eclesial*. Para los primeros la ciencia canónica es su profesión, su trabajo profesional. Para los segundos, aparece como una forma de desarrollar su ministerio eclesial.

Para los primeros, la ciencia canónica es una profesión, actividad ordenada al progreso de la ciencia, de la humanidad y del Pueblo de Dios. Servicio a sus hermanos los hombres y —más cercanamente— a los cristianos, modo de cumplimiento de la vocación divina al trabajo.

Es también servicio al Pueblo de Dios, a la Iglesia desde la profesión y mediante la profesión, desde el trabajo profesional y por medio del trabajo profesional. Porque la profesión no es algo frío y neutro, actividad sin alma, burocratizada, mecánica. La profesión es parte de la vocación divina, es entrega y servicio a los demás, integrada en la gran corriente del trabajo humano.

Vista así, la dedicación universitaria a la ciencia canónica es propia del hombre, con independencia de su estado canónico. Quien a ella se dedica, tiene una profesión, compatible —si es clérigo— con su específico ministerio eclesial. Ser canonista es un servicio profesional, con proyección en el mundo secular y con proyección en la Iglesia. A partir de ahí, en algunos canonistas está más acentuada la proyección secular, para otros el acento recae más en la proyección eclesial.

Yo así veo —con mentalidad profesional— mi dedicación a la ciencia canónica. Por eso, para dedicarme a la ciencia canónica, ni necesito ni quiero mandato eclesiástico.

Otra cosa es dedicarse al derecho canónico —fundamentalmente en su vertiente práctica— porque así lo implique el ejercicio de una misión eclesiástica (v.gr. vicario judicial, defensor del vínculo, etc.). Entonces es congruente que se ejerza de canonista con mentalidad de ministerio eclesial.

La que he llamado mentalidad de ministerio eclesial ha tenido hasta ahora al derecho canónico como cosa propia de clérigos, a la que los laicos se unirían modernamente según esa tendencia actual de dar acceso a los laicos a los ministerios eclesiales. A mi juicio esto es un resto de clericalismo. La dedicación a la ciencia canónica no es de suyo un ministerio eclesial, es sobre todo una profesión, un trabajo profesional en servicio de los hombres y del Pueblo de Dios, abierto a varones y mujeres, también en las Facultades eclesiásticas.

12

Hablar de Escuela o canonistas del Opus Dei es ignorancia y siempre una impertinencia. Hablar de Escuela de Navarra es confuso. Hablar de Escuela lombardiana (de Pedro Lombardía) es muy exacto.

Que hay personas pertenecientes al Opus Dei que son canonistas es público y notorio. Que ni son canonistas del Opus Dei, ni forman escuela ni grupo es también público y notorio: sólo impide conocerlo, no haber leído sus trabajos e ignorar la naturaleza del Opus Dei y el comportamiento habitual de sus fieles. En lo científico, cultural, político, económico, etc., los fieles del Opus Dei ni forman grupo ni escuelas. Cada uno es singularmente cada uno. También en teología y en ciencia canónica.

Hablar de Escuela de Navarra es tolerable, pero genera confusión. Es confuso, porque en la Universidad de Navarra existen una Facultad de Derecho Canónico y una cátedra de esa disciplina en la Facultad de Derecho, sin que sus integrantes formen una escuela. Basta, para observarlo, estar al día de sus publicaciones. Los hay de distintas escuelas y orientaciones. Y en la Universidad de Navarra hay ahora muy pocos de la llamada Escuela de Navarra, cuya mayoría de componentes no está en esa Universidad. Por eso la denominación de Escuela de Navarra resulta confusa y de hecho se usa confusamente. Casi todas las referencias a la Escuela de Navarra que he visto, contienen graves errores de adscripción: le adscriben canonistas que nunca fueron de ella.

Es muy exacto, en cambio, hablar de la Escuela de Pedro Lombardía. Afortunadamente Lombardía fue un maestro eminente que dejó Escuela. Pero también en este punto es necesario precisar. Su gran habilidad de magisterio y su entregada capacidad de amistad, le llevaron a ser consejero profesional de muchas personas. Pero su exquisito respeto a la libertad ajena, le retrajo de pretender hacerles partícipes de sus ideas y opiniones. Un buen número de quienes sienten a Lombardía por maestro, pertenecen a distintas escuelas y corrientes.

A su Escuela pertenecen propiamente sólo quienes siguieron su modo de entender la ciencia canónica y el derecho canónico, y se empeñaron con él en la tarea de modernizar la ciencia canónica y mejorar sus técnicas y métodos. Junto con este deseo de modernización, la Escuela lombardiana se distingue por tres puntos, que se pueden resumir así: *Primero*, ser canonista es ser jurista, es decir, el derecho canónico es verdadero derecho y la ciencia canónica es verdaderamente

ciencia jurídica (naturalmente bajo la luz de la fe). *Segundo*, la pureza metódica formal, esto es, el método de la ciencia canónica es un método jurídico y debe respetarse ese método sin mezclarlo con métodos de otras ciencias; de las otras ciencias —especialmente de la teología— deben tenerse en cuenta los datos, pero sin mezclar los métodos. *Tercero*, el canonista ha de utilizar el método sistemático, sin quedarse en la mera exégesis y, dentro de él, debe irse a la distinción en ramas.

Muy típico de Lombardía fue también su sensibilidad hacia los derechos de los fieles y la autonomía de la persona —amor a la libertad—; pero esto no es específico de su Escuela, pues de este rasgo participan canonistas de diversas escuelas y orientaciones.

BIBLIOGRAFÍA

E. CORECCO, *Théologie et droit canon* (Fribourg 1990); J. HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, 2ª ed. (Pamplona 2002); ID., *Personalidad científica de Pedro Lombardía*, en *Vetera et Nova*, II (Pamplona 1991), págs. 1041 ss.; P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico* (Madrid 1984); K. MÖRSDORF, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, en «Archiv für katholisches Kirchenrechts», CXXXIV (1965), págs. 72 ss.; C. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice* (Milano 1991), con abundante bibliografía sobre los temas tratados en este capítulo; F. RETAMAL, *Derecho y pastoral en la Iglesia*, en «Ius Canonicum», XV (1975), n. 30, págs. 41 ss.; T. RINCÓN-PÉREZ, *Juridicidad y pastoralidad del Derecho Canónico*, en «Ius Canonicum», XXXI (1991), págs. 231 ss.; P.-J. VILADRICH, *Derecho y pastoral. La Justicia y la función del Derecho Canónico en la edificación de la Iglesia*, en «Ius Canonicum», XII (1973), n. 26, págs. 171 ss.

II RECORDANDO QUÉ ES SER CANONISTA

1

Estamos viviendo un período de crisis de identidad del canonista. Puesta al día, renovación, sintonía con el espíritu del Concilio y del nuevo Código... Todo son apelaciones a examinar el propio oficio, su identidad y su método. El teologismo, el pastoralismo y el pseudoteologismo son otras tantas respuestas —cuán erradas me parecen ya lo he dicho— a esta apelación a la puesta al día y a la renovación, apelación a la que todo canonista ha de responder afirmativamente. Pero ponerse al día no es desaparecer, ni renovarse es perder el propio oficio. En ningún lugar el Concilio Vaticano II ha dicho que en la Iglesia no hay derecho, ni que deben desaparecer los canonistas. Lo único que ha dicho —además de proclamar derechos de los fieles, hablar de misión canónica, referirse a la potestad de jurisdicción, cosas todas ellas jurídicas, etc.— es que los canonistas, al exponer el derecho canónico, deben mirar al Misterio de la Iglesia.

La renovación no pide destrucción o desvirtuación, pide examen para renacer y mejorar en lo que sustancialmente se es; sólo lo que permanece siendo lo que es —sólo lo que permanece en su identidad— se renueva, según el sentido obvio de esta palabra. Renovarse es desprenderse de los vicios y defectos acumulados, es buscar nuevos horizontes, usar de nuevos métodos. En ningún caso es morir o transmutarse. La muerte no es renovación, sino su contrario.

La ciencia canónica debe renovarse según su propia identidad. Tiene que mirar al Misterio de la Iglesia, para encontrar en él su raíz y

fundamento; ha de abrirse a nuevos horizontes; debe afanarse en la renovación metodológica. Y para ello, lo primero que ha de hacer el canonista es reflexionar sobre su identidad. Comenzar por sus principios. ¿Cuál es el oficio del canonista? ¿En qué consiste el derecho canónico? No para cambiarlos, sino para revivirlos.

2

Comenzar por los principios comporta hacerse las preguntas más simples y más elementales —y por ello las más decisivas y trascendentales— y reflexionar sobre lo más básico y fundamental. Significa volver sobre todas aquellas verdades que, por su misma elementalidad, se dan habitualmente por supuestas y sabidas. Tan se dan por supuestas, que a veces parecen olvidadas. Al menos a mí me lo parecen. Por ejemplo, cuando se plantea el tema de la analogía, suele venirme a la cabeza que casi se ha olvidado qué es el derecho. Como es un claro olvido de lo que es una potencia y de lo que es un hábito la tesis de la *ordinatio fidei*.

Volver a los principios, a esas ideas sencillas y claras que iluminan todo el quehacer. He ahí una necesidad del canonista, si quiere renovarse sin destruirse ni desvirtuarse.

3

La primera y más elemental idea es que ser canonista es un arte, una ciencia y ciencia práctica. El canonista *sabe, conoce* algo práctico, es decir, cómo hacer algo. En esto consiste estar en posesión de un arte. ¿En qué consiste su arte? ¿Cuál es su objeto, el operable sobre el que recae el arte del canonista?

Las artes o ciencias prácticas se especifican por su objeto y como ese objeto es algo dinámico, algo que se hace, tiene razón de fin; por lo tanto, las artes se especifican por su finalidad. ¿Cuál es el objeto o finalidad del arte del canonista? La respuesta, única hasta ahora, la única que se conoce es: el derecho en el contexto de la Iglesia. Otra cosa

distinta es cómo comprender ese derecho: en sentido unívoco o análogo. El objeto del arte del canonista es el derecho; con más precisión, la finalidad del arte del canonista es *determinar el derecho* en el Pueblo de Dios, decir el derecho, *ius dicere* o *iuris dictio*. Para saber en qué consiste determinar o decir el derecho, hay que recordar qué es el derecho; sin ello el objeto del arte del canonista aparece tan sólo confusamente.

4

Toda construcción científica se especifica por su perspectiva formal. Desde esa perspectiva elabora los conceptos y formula teorías. En consecuencia, toda reflexión sobre qué sea el objeto del arte del canonista —del jurista— y sobre qué sea el derecho debe partir de la perspectiva formal del jurista. Así la noción de derecho debe obtenerse desde dicha perspectiva.

Si toda construcción científica nos da a conocer la realidad estudiada desde una perspectiva formal y desde ella los conceptos aparecen elaborados, ¿los conceptos y las teorías aparecen entonces teñidos de relatividad? Sí, sólo la metafísica alcanza el concepto absoluto.

5

El término *ius* o derecho es una palabra de jurista. Nace de los juristas e indica unas realidades *desde la perspectiva del jurista*. Desde otras perspectivas esas realidades reciben otros nombres: la norma, por ejemplo, desde la perspectiva de su autor y, en general, desde la perspectiva de la comunidad, recibe el nombre de ley o costumbre (*lex, mos* o *consuetudo*): regla de conducta; es *ius* o derecho desde la perspectiva del jurista. He ahí una de esas verdades elementales prácticamente olvidadas. *Ius* es un término técnico, nacido en el contexto de los juristas romanos para designar el objeto de su arte, aquello que *decían*, aquello sobre lo que pronunciaban su sentencia u oráculo.

Ius sirve para designar el objeto del arte del derecho: es lo que determina y dice el jurista. De *ius* derivan *iustum* y *iustitia*. Justicia es la virtud del *ius* y *iustum* es el mismo *ius* en cuanto es obrado por la justicia; en este sentido —no en cuanto apelativo del hombre que obra con justicia— *iustum* es palabra del género neutro como *ius*, pues son sinónimos: lo justo.

Decir o determinar el *ius* es decir o determinar el *iustum*, lo justo. En esto consiste, pues, el arte del jurista: decir o determinar lo justo. Y en esto consiste el arte del canonista: decir o determinar lo justo en el contexto del Pueblo de Dios. Hay, pues, que volver sobre otra pregunta elemental: ¿qué es lo justo? Pregunta que equivale exactamente a preguntarse qué es el *ius* o derecho.

En este *iter* mental nos tropezamos con la justicia. Porque el *iustum* —o sea el *ius* o derecho— es el objeto de la justicia, una virtud o hábito de la voluntad (*constans et perpetua voluntas* según la definición del romano). Por lo tanto, lo primero ahora es recordar qué es la justicia.

Interesa la justicia, porque su objeto coincide con el objeto del arte del jurista. Pero es preciso advertir desde el principio que la justicia no es la virtud específica del jurista. Su virtud específica es la prudencia —la *iuris prudentia*—, porque lo propio del jurista es un *saber* —práctico—, operación de la mente, no es un operar de la voluntad, que es el sujeto de la justicia. Con todo la coincidencia de objetos indica una relación íntima entre la justicia y el arte del derecho.

Esta relación es clara: el arte del derecho dice o determina lo justo, lleva a saber ser justo, mientras la justicia lleva a querer serlo. Para que el hombre sea virtuoso es preciso que quiera serlo y que sepa serlo; han de coincidir el saber y el querer. En lo que atañe a lo justo, la justicia representa el querer, el arte del derecho proporciona el saber. Por eso, dicho arte puede calificarse de sabiduría de lo justo o sabiduría de la justicia. Porque una cosa es clara: el arte del derecho es una ciencia, una sabiduría práctica. Es, pues, una forma de prudencia. El jurista no es el hombre justo, sino el hombre que guía al hombre justo.

6

La justicia —nueva verdad elemental— es la virtud de dar a cada uno lo suyo. Esta fórmula de la justicia tuvo dos redacciones romanas: «*ius suum cuique tribuendi*», y «*suum cuique tribuere*». Las dos están en el *Digesto*. La diferencia entre ambas estriba en que la primera habla de dar a cada uno *su derecho* (*ius suum*) y la segunda, que ha prevalecido, dice dar a cada uno *lo suyo* (*suum*). ¿Y qué diferencia sustancial hay entre una y otra? Ninguna, salvo la literal. *Ius suum* y *suum* son sinónimos, porque el derecho de cada uno —en el pensamiento de los autores de la fórmula, que tiene su antecedente en Aristóteles y sigue Santo Tomás de Aquino— es la cosa de cada uno, lo suyo. ¿Luego el derecho no es la ley ni el derecho subjetivo? En efecto, el *ius* o derecho es la cosa de cada uno. Se trata del *realismo* (de *res*, cosa) *jurídico clásico*, que muchos canonistas siguen en la primera página de sus manuales para olvidarse de él en la segunda.

Tenemos, pues, tres sinónimos: *ius* (derecho), lo suyo y lo justo. Tres sinónimos para designar el objeto de la justicia y, correlativamente, el objeto del arte del jurista.

Relacionando el arte del jurista —y del canonista— con la virtud de la justicia, se llega a la conclusión de que el arte jurídico, la ciencia jurídica, consiste en determinar y decir lo que es suyo de cada uno, lo que —de una u otra forma— pertenece a cada uno. Lo suyo de cada uno, lo justo, es su derecho o *ius*.

Esta cosa de cada uno es *lo suyo* desde la perspectiva del titular del derecho; es *lo justo* en la perspectiva del hombre justo —del que tiene que dar la cosa a su titular— e indica que lo que debe dar es ni más ni menos que lo debido; y es *ius* desde la perspectiva del jurista, porque es el objeto de su arte y ciencia.

7

Lo suyo, lo que pertenece a cada uno. Puesto que la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, no será posible ejercer esta virtud allí

donde no haya cosas de cada uno; o allí donde, habiéndolas, nunca estén o puedan estar bajo el poder de otros (pues entonces no podrán darlas). Dos son, pues, los supuestos de la justicia y el derecho. En primer lugar, el reparto de las cosas, las cosas están repartidas; en segundo lugar, las cosas están o pueden estar bajo el poder de otro. Ambos supuestos son obvios; estamos siempre ante verdades elementales y simples.

Allí donde no hay lo mío, lo tuyo, lo suyo, la justicia no tiene lugar. Si se trata de dar lo suyo a cada uno, tiene que existir lo suyo (lo mío, lo tuyo); las cosas han de estar repartidas, distribuidas, asignadas a distintos sujetos. Y si se trata de dar las cosas a aquel a quien pertenecen, es evidente que la cosa está bajo el poder del otro, el cual, por ser justo, da —devuelve, restituye, etc.— la cosa a aquel a quien pertenece. Para que opere la justicia, las cosas han de estar o han de poder estar bajo la esfera de poder de otro, esto es, de un sujeto distinto de aquel de quien es la cosa.

8

Lo suyo, lo justo, el derecho o *ius* es una cosa. Es la cosa que, perteneciendo —estando atribuida o asignada— a un sujeto, le debe ser dada. Esa cosa puede ser corpórea o incorpórea. Puede ser un fundo, una cantidad de dinero, un semoviente, etc.; pero puede ser también una función, un cargo, una potestad, etc. La palabra cosa tiene, pues, un sentido muy genérico: cualquier entidad corpórea o incorpórea que está atribuida o asignada a un sujeto, capaz de ser interferida por otros.

9

Si queremos analizar la fórmula de la justicia, tres son sus partes a analizar: primera, *dar*; segunda, *a cada uno*; tercera, *lo suyo*.

Dar tiene un sentido genérico y significa toda aquella acción u omisión en cuya virtud aquello que está atribuido o asignado a uno

permanece en su esfera de poder o pasa a estarlo. Significa, pues, entregar, devolver, restituir, respetar, obedecer, etc. Lo que dar no quiere decir en ningún caso es *deber dar*; no se puede cambiar la fórmula de la justicia por la de virtud que *debe dar* a cada uno lo suyo. La virtud de la justicia es un hábito de la voluntad, a la que perfecciona en su actuar; se refiere, pues, a actos, no a deberes, que son juicios deónticos, juicios de razón. Sin duda el hombre debe dar a cada uno lo suyo, pero la justicia no consiste en ese deber, sino en cumplirlo. Por lo tanto, la justicia consiste en el hábito de la voluntad que actúa dando, entregando, devolviendo, obedeciendo, respetando, etc. La justicia consiste en dar, no en deber dar.

A cada uno. Se dice «a cada uno» para poner de manifiesto que la justicia no se refiere en general a grupos, clases o estamentos. No promueve o promociona grupos en general, dejando algunos marginados o sacrificando a unos para el bien general de los demás. La justicia da lo suyo a cada uno, a cada persona singular, a cada institución. No se refiere, por ejemplo, al bien de la institución matrimonial o de los matrimonios en general; juzga de cada matrimonio en litigio, y da a cada uno lo que le corresponde (a quien validez, declaración de validez; a quien nulidad, declaración de nulidad; a quien separación, separación).

Lo suyo es expresión genérica que abarca muchos modos de predicar de algo que es suyo, que está atribuido a un sujeto. Abarca todas las clases posibles de derechos (propiedad, arrendamiento, jurisdicción, competencia, función, etc.). ¿Qué significa, pues, *suyo*? Quiere decir una atribución exclusiva, que algo está asignado a un sujeto con exclusión de los demás y sobre lo cual ejerce la condición de dominadora —dominio de sí y de su entorno— que es propia de la persona humana. La expresión *lo suyo* es pluriforme, como pluriforme es el dominio propio de la persona.

¿Y por qué se dice lo suyo y no lo mío o lo tuyo? ¿Por mera cuestión semántica? No, no es sólo cuestión semántica. Se dice lo suyo, porque la fórmula está trazada desde la perspectiva propia de la justicia, es decir, del hombre justo. Es virtud del hombre justo y el justo no

es el acreedor —aquel a quien está atribuida la cosa—, sino el deudor, aquel en cuyo poder está la cosa ajena, es decir, quien tiene que darla. Esta es la perspectiva del jurista, cuyo oficio consiste en determinar la conducta justa, la del justo.

10

Si lo suyo es pluriforme, ¿cuál es su esencia? ¿Qué es lo que unifica en una misma categoría tantas formas de lo suyo?

Lo esencial es la atribución con la fuerza de deuda en sentido propio y estricto, que es la misma en todos los casos. El deber de pagar tiene igual fuerza en un arrendamiento que en una compraventa. En todas las diversas formas de *lo suyo*, la fuerza de la deuda es igual en lo que atañe a la obligación de dar, es decir, en lo que se refiere a la operatividad de la relación de justicia, que es lo que interesa para el arte del derecho.

11

¿Por qué a lo suyo lo llamamos lo justo? Porque se da lo suyo según justicia. Y la justicia da al titular del derecho exactamente lo suyo, ni más ni menos. Da lo exacto, lo cabal; por eso, justo es sinónimo —en castellano— de cabal y exacto.

Esto pone de manifiesto las riquezas y las limitaciones de la justicia, especialmente en la Iglesia. Las riquezas, porque la justicia es el fundamento de la vida social; lo primero es respetar a cada uno su derecho y este respeto trae consigo la paz. La injusticia, en la sociedad civil y en el Pueblo de Dios, es fuente de conflictos. A la vez, pone de relieve las limitaciones de la justicia. Una sociedad *sólo* justa, es una sociedad repulsiva. El hombre necesita mucho más, necesita del amor. Y en la Iglesia la sola justicia la destruiría, porque no es una sociedad de justos, sino de santos y la santidad es caridad. La Nueva Ley, la ley del Pueblo de Dios, es ley de gracia y ley de amor, de caridad. La justicia, siendo necesaria, es secundaria en la Nueva Ley.

12

Lo suyo, lo justo es *ius*. ¿Cuál es la esencia de lo jurídico?

Recordemos una verdad elemental: la fórmula de la justicia está elaborada desde la perspectiva del que convencionalmente llamamos deudor, desde la perspectiva del hombre justo, que es quien tiene que dar al titular —convencionalmente, el acreedor— lo suyo. ¿Cómo aparece lo suyo, lo del titular, ante los ojos del deudor, del hombre potencialmente justo? Aparece como lo *debido*. Lo suyo del acreedor, que está en poder del deudor, es justamente la deuda del deudor, lo debido al titular por quien se encuentra en la posición de ser hombre justo. *Lo suyo* es *ius* porque es *debido*, deuda en sentido propio y estricto.

13

La cosa, al estar en poder de otro, es debida a su titular. También ante éste la cosa aparece como debida a él. Debida, la índole de deuda, es la característica primaria del *ius* —lo que hace que la cosa sea *ius*— desde la perspectiva de la justicia y por ende desde la perspectiva del jurista. Recordemos que toda construcción científica se especifica por su perspectiva formal, desde la cual elabora los conceptos y formula teorías.

La relación jurídica —la relación de justicia— es primariamente una relación de deuda y el derecho o *ius* se constituye como tal —la cosa es *ius* o derecho— por su índole de debida. Luego si es debida, al tratarse de deuda en sentido propio y estricto, resulta ser exigible por el titular; el derecho o *ius* es exigible, lo que implica la facultad de exigir: es el llamado derecho subjetivo. La titularidad de un derecho o *ius*, si primariamente consiste en la posición de serle debida la cosa, consecuentemente comporta el derecho subjetivo o facultad de exigir.

¿Luego existe el derecho subjetivo? Naturalmente que existe, pero no es el derecho en sentido primario; es una consecuencia del *ius*, que recibe el nombre de derecho por analogía de atribución.

La primacía de la índole de debido propio del *ius* tiene una importante consecuencia. La justicia —el hombre justo— no espera ni debe esperar a que el titular exija su derecho; no se ha de aguardar a que el titular exija el respeto, la restitución, la entrega, etc. La justicia no espera a la exigencia, da las cosas cuando debe darlas, sin aguardar a que el titular del derecho tenga que ejercer su facultad de exigir las (ejercer su derecho subjetivo).

14

Con toda razón se dice que el acto de justicia es un *acto segundo*. O lo que es lo mismo, la justicia sigue al derecho. En efecto, el derecho preexiste a la justicia. Si la justicia consiste en dar a cada uno su derecho —lo suyo, lo justo—, para que haya un acto de justicia debe haber un derecho constituido. El acto de justicia es un acto segundo, porque presupone el acto de constitución del derecho, que, en relación a la justicia, tiene la consideración de acto primero.

El acto constitutivo de un derecho —hacer que algo sea suyo de alguien—, la atribución de las cosas o su reparto, no es un acto de justicia sino de dominio, corresponde al ejercicio de un poder o facultad. Por ejemplo, una donación es ejercicio del derecho de propiedad, como lo son el préstamo o el arrendamiento. El nombramiento para un cargo, la distribución de competencias y cosas similares son ejercicio de un poder.

15

Una idea conviene recalcar. La justicia no consiste en dar a uno una cosa para que sea suya; no consiste en hacer que una cosa sea suya de alguien. Consiste en dar a cada uno lo suyo. Por lo tanto, el derecho —el *ius*— preexiste a la justicia. Sin *ius* o derecho preexistente, no es posible la acción de la justicia.

Es algo obvio y, sin embargo, con frecuencia se olvida. Se echa en olvido cuantas veces se otorga a la justicia la función de constituir derechos.

16

Parece que hay casos en los cuales la justicia no es acto segundo, sino primero, porque interviene en la constitución de derechos: hay atribuciones justas y hay atribuciones injustas; hay repartos justos y hay repartos injustos. Es cierto que las atribuciones y los repartos pueden ser justos o injustos, pero el acto de justicia sigue siendo un acto segundo y el derecho sigue precediendo a la justicia: por definición no puede ser de otra manera.

Lo que ocurre es que hay atribuciones y repartos *segundos*, esto es, que siguen y son consecuencia de atribuciones y repartos primeros, generadores de derecho. Esas atribuciones y repartos segundos son actos de dominio, pero a la vez son actos de justicia, porque siguen a un derecho. Por ejemplo, una donación precedida de una promesa jurídicamente vinculante. El acto de donar es un acto de justicia, porque es cumplimiento de la promesa; es al mismo tiempo un acto de dominio (transmisión de la cosa) y un acto justo. En todo caso, lo que transmite la propiedad no es la condición justa del acto, sino el acto de dominio.

17

¿No es *lo justo* algo muy indeterminado? Cuando de la justicia se tiene una idea confusa y errada, cuando se la confunde con ideales y aspiraciones, la justicia y lo justo se vuelven delicuescentes. Pero en la teoría jurídica de la justicia y lo justo, una y otro son cosas concretas y muy determinadas. Dar a cada uno lo suyo no puede ser más concreto: en la compraventa es pagar tal cantidad de dinero —bien concreta y determinada— a cambio de tal cosa, concreta y determinada. Y así en los demás casos.

Lo justo es lo suyo, lo de alguien, y, por tanto, es perfectamente determinable. ¿Cómo se determina, cómo se puede hallar lo justo, lo de cada uno? Por el *título* y la *medida*.

El título es aquello en cuyo virtud una cosa está atribuida a un sujeto determinado y, por lo tanto, es suya. Por el título, aquel a quien está atribuida la cosa recibe el nombre de titular.

Pueden ser título de un derecho: la ley, el contrato, los hechos jurídicos, la naturaleza humana y en la Iglesia además el carácter sacramental.

¿Qué es la medida? Es la caracterización y delimitación intrínsecas y extrínsecas del derecho: la delimitación de la cosa: su cantidad, cualidad, naturaleza, etc.; el modo como la cosa es del titular: propietario, arrendatario, usuario, administrador, delegado, etc.; las facultades jurídicas que competen al titular; los presupuestos y requisitos de uso del derecho, etc.

La función del jurista —la función del canonista— se resume en determinar el título y la medida del derecho. A eso lo llamo determinar o decir el derecho.

18

La relación jurídica es la relación de justicia. En este tipo de relación dos o más sujetos están en una posición distinta y complementaria respecto de un derecho. Uno o unos están como titulares del derecho, como acreedores —es decir, como potenciales receptores de la cosa— y otro u otros están como deudores, como aquellos que han de dar lo suyo al titular. Ambos sujetos están unidos por una relación obligatoria o vinculante, o sea un vínculo de naturaleza jurídica.

De acuerdo con esto, la relación jurídica comprende: a) los sujetos, en posición distinta y complementaria; b) el vínculo jurídico; c) las diversas situaciones jurídicas: facultades, deberes, poderes, etc., las cuales forman el contenido de la relación jurídica.

El fundamento de la relación jurídica es la cosa justa o derecho, en función de la cual existe la relación jurídica.

19

La relación jurídica tiene las siguientes notas: la obligatoriedad —que es una forma de imperatividad—, la alteridad y la exterioridad.

La obligatoriedad aparece por la índole de cosa debida, de deuda, que tiene el derecho o cosa justa. Se trata de una deuda en sentido propio y estricto —de una *obligatio*—, por la cual el sujeto deudor tiene el deber de cumplir con lo debido. No es una relación de buena voluntad, sino una *obligatio*, un *debitum*.

Puesto que la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, su derecho, la relación jurídica tiene la nota de alteridad. Siempre comprende dos sujetos en distinta y complementaria posición, de los cuales uno tiene una obligación o deuda respecto de otro. La deuda existe entre dos sujetos, de modo que el sujeto de la deuda es deudor respecto del titular del derecho. Se debe *al* sujeto del derecho.

La relación de alteridad requiere que los sujetos sean enteramente otros. Si la alteridad no es perfecta, no puede haber propiamente una relación de justicia, pues en la medida en que los sujetos no son enteramente otros, no hay plena y perfecta distinción entre lo suyo de cada uno. Al borrarse las fronteras de lo suyo, no puede darse a cada uno lo suyo. Así en una comunidad que viva comunidad de vida en la que todo es de todos, aunque el uso de las cosas esté repartido, no puede haber entre sus componentes una propia relación de justicia: el respeto por el reparto establecido no es cuestión de justicia conmutativa, sino de fidelidad a los estatutos o reglas de la comunidad.

Por último, la relación jurídica tiene la nota de exterioridad o externidad. Lo cual quiere decir que la relación jurídica se establece en el ámbito de comunicación y relación de los sujetos, donde las cosas —corpóreas o incorpóreas— son interferibles. Debe tratarse de cosas que en sí o en sus manifestaciones salgan de la esfera del sujeto.

Sólo si la cosa propia de alguien puede ser objeto de actividad por parte de los demás, podrá ser objeto de la justicia, pues el acto de la justicia se basa en que la titularidad, la posesión o el uso y disfrute de una cosa pueden ser interferidos o estar en poder de persona distinta de aquel a quien corresponde. La justicia sólo puede obrar en el seno de las relaciones humanas y en consecuencia su objeto —lo suyo, su derecho— ha de tener la nota de exterioridad.

Cosa exterior no quiere decir cosa directamente captable por los sentidos. Derecho pueden ser cosas incorpóreas. Pero es necesario que, al menos en sus manifestaciones, sean interferibles.

20

Si la perspectiva del jurista —del canonista—, si la perspectiva de su arte es el derecho en sentido realista, esto es, lo justo o lo suyo de cada uno, el concepto más básico y elemental de la ciencia jurídica —de la ciencia canónica— es el de relación jurídica o relación de justicia. Su objeto primario de contemplación son las relaciones jurídicas. Esto es lo que de modo primario y fundamental estudia el jurista.

¿Qué realidad social constituye el objeto del arte de derecho? Es obvio que es la relación jurídica, en cuyo contexto se determina y se dice el derecho. Por lo tanto, si el conjunto de realidades que el jurista —el canonista— estudia es el ordenamiento jurídico —el ordenamiento canónico—, el concepto que lo engloba, el de ordenamiento, no expresa primariamente un conjunto de normas, sino un conjunto de relaciones jurídicas. No se olvide que cada ciencia conceptualiza desde su perspectiva formal.

21

Supuesto que la Iglesia es, según la doctrina católica, una *Ecclesia Iuris*, junto a su índole de *Ecclesia Caritatis* o *Ecclesia Spiritus*, sin entrar pues en la demostración teológica de este hecho, ¿cómo mostrar que en la Iglesia hay derecho?, ¿cómo se advierte el derecho en la Iglesia?

Naturalmente que se muestra y advierte este hecho, a través del punto de partida. ¿En la Iglesia todo es de todos, o nada de nadie? ¿O hay cosas que están repartidas, atribuidas a distintos sujetos?

Es tan claro lo segundo, que apenas si es necesario contestar. En la Iglesia hay muchas cosas que están atribuidas a distintos sujetos. Hay derechos de los fieles, hay distribución de competencias, hay atribu-

ción de jurisdicciones, hay diversidad de funciones, ministerios y oficios, los bienes temporales están repartidos, etc.

¿Estas cosas atribuidas a distintos sujetos son *suyas* de su titular en el sentido que tiene *lo suyo* antes descrito? Sí, es una atribución en exclusiva, según la capacidad que tiene la persona y el hijo de Dios de ser sujeto de derecho. Los bienes que los entes eclesiásticos tienen en propiedad son verdaderamente de sus titulares, de modo que la lesión de ese derecho es injusticia. La función de gobierno está verdadera y plenamente atribuida a los órganos respectivos, el juez tiene verdadera potestad de sentenciar, los derechos de los fieles son verdaderamente suyos, etc.

En otras palabras, en el Pueblo de Dios las cosas están verdaderamente atribuidas, repartidas, distribuidas... Se puede hablar verdadera y plenamente de *lo suyo*.

22

¿Es el derecho canónico derecho en sentido estricto o es tan sólo derecho analógicamente? O lo que es lo mismo, ¿es verdadero derecho o es cosa similar al derecho, pero distinta?

La pregunta fundamental al respecto es ésta: ¿dónde está lo igual o lo analógico? La respuesta hay que encontrarla en el constitutivo esencial del derecho: ese constitutivo esencial es la índole de *debido* del *ius*. Si el derecho canónico tiene el carácter de deuda propio del derecho, es derecho en sentido estricto y propio; si sólo hay una cierta deuda, pero no es deuda en sentido propio y estricto, el derecho canónico sólo es derecho en sentido análogo.

Si un ente eclesiástico —por ejemplo— arrienda un local a otro ente eclesiástico, ¿se le debe el pago del arriendo en sentido propio y estricto? Es evidente que sí. Luego por lo menos algún derecho canónico es verdadero derecho.

Si el obispo tiene la facultad de nombrar al vicario general, ¿le es debida esta facultad en estricta justicia? Es decir, ¿ nombra verdadera-

mente al vicario general? Es obvio que sí. Si alguien —por ejemplo, el cabildo catedralicio, el consejo presbiteral o un laico o grupo de laicos— se arroga esta facultad, ¿es válido o es nulo el nombramiento? Si la facultad del obispo le es debida en sentido propio y estricto, el nombramiento no episcopal es nulo; si sólo le fuese debida hasta un cierto punto, el nombramiento no episcopal sería válido. Pero el nombramiento que no hace el obispo es nulo, luego... La obediencia al Papa, ¿le es debida de modo propio y estricto o sólo hasta cierto punto?... Y así podríamos alargar los ejemplos.

Existe un amplio campo de cosas atribuidas en la Iglesia que es verdadero derecho; no es derecho en sentido análogo.

La cuestión de la analogía del derecho canónico no puede ser más simple, ni su respuesta más sencilla. Todo se resume en si hay en derecho canónico débitos o deudas en sentido propio y estricto. Ahí está el constitutivo esencial del derecho y, por lo tanto, ahí es donde puede plantearse la cuestión.

Para que haya analogía, la deuda propia del derecho canónico tiene que ser o más fuerte o menos fuerte, o más debida o menos debida que la propia del derecho. Más fuerte no puede ser, ya que la deuda de justicia es la más fuerte entre hombres y entre instituciones humanas. Más fuerte sólo lo es la obligación religiosa, que se da ante Dios, y el derecho canónico no es una *obligatio* de hombres respecto de Dios, sino una *obligatio* entre hombres.

Y menos fuerte no es, ya que entonces supondría que lo debido en derecho canónico no es deuda en sentido estricto, sino que toda *obligatio* se reduciría a obligaciones de obsequiosidad, liberalidad o afecto, lo cual no es cierto. Lo debido en derecho canónico es deuda en sentido estricto y propio.

23

Ser canonista es ser jurista. Pues el derecho canónico es verdadero derecho, el canonista es un jurista. Su misión, su oficio, consiste en determinar y decir lo justo —el derecho— en la Iglesia.

El canonista estudia las relaciones sociales de la Iglesia bajo la razón de justicia, bajo la razón de lo justo por decirlo con más exactitud. No las estudia bajo la razón de la Divinidad, *sub ratione Deitatis*; por eso el canonista no es un teólogo. Iluminado por la luz de la fe y teniendo en cuenta los datos teológicos, la perspectiva del canonista es lo justo; estudia las relaciones sociales eclesiales *sub ratione iusti, sub ratione iustitiae*.

El canonista es un jurista.

Por jurista entiendo no otra cosa que el experto en determinar lo suyo de cada uno, lo que a cada uno corresponde en virtud de un título: decir el derecho. No pienso en el jurista secular, ni en sus métodos ni en sus técnicas. No hablo de un tipo o especie, sino de un género.

24

No se puede hacer una teoría del derecho sin referirse a la ley, pues la ley tiene una importancia de primer orden para dicha teoría. Por eso, recordar las verdades fundamentales de la teoría del derecho canónico y del oficio de canonista nos lleva a recordar algunas de esas verdades sobre la ley.

Y la primera de todas ellas es que la ley es derecho, fenómeno jurídico, pero no es *el derecho*. El derecho es lo justo, la cosa justa, lo suyo de cada uno. La ley recibe el nombre de derecho por su estrecha relación con el derecho. Y en virtud de esa relación, la ley es llamada derecho por analogía de atribución.

25

La ley no es el derecho, pero es derecho, forma parte del conjunto de elementos que integran el fenómeno jurídico. ¿Por qué la ley es un componente del fenómeno jurídico? Naturalmente porque tiene relación con el derecho, con lo justo o cosa justa. ¿Cuál es esa relación?

La ley —escrita o no escrita— es *regla* o *estatuto* del derecho y actúa como *causa* y *medida* del derecho (aunque no la única).

Es causa porque reparte cosas y las atribuye, creando derechos; es un medio por el cual ciertas cosas se atribuyen a determinados sujetos. Las leyes reparten y atribuyen las cosas con títulos de atribución, que tienen el carácter de deuda y de exigibilidad: crean derechos. Por ejemplo, las leyes crean órganos de gobierno y les atribuyen las respectivas funciones. Además, las leyes marcan una pauta de conducta, cuyo seguimiento es de justicia; esa conducta justa es el llamado *justo legal* y, por crearlo la ley, ésta es también causa de lo justo.

La ley es muchas veces medida del derecho, medida de lo justo. Así la ley regula los derechos y el modo de usarlos, señala sus límites, prescribe los presupuestos de capacidad, establece el sistema de garantías, etc.

En una palabra, la ley es *regla o norma del derecho (ratio iuris)*.

26

La ley no es la única regla o norma del derecho; no sólo la ley es norma jurídica. *Ratio iuris*, estatuto del derecho, y causa y medida del derecho (norma jurídica), lo es además la naturaleza humana —la condición de hijo de Dios en la Iglesia— y lo puede ser el contrato o, en general, el pacto o consentimiento de las personas. También es, pues, regla de derecho la norma dimanante de la naturaleza humana —y de la condición de hijo de Dios— y la que procede del pacto de las personas. Siempre que constituya deudas o deberes de justicia, la norma es regla de derecho y, por tanto, norma jurídica.

27

La juridicidad o esencia de lo jurídico reside en el derecho, en lo justo, y consiste en la relación de débito o deuda, que comporta una exigibilidad. Por eso la ley no es jurídica por razón de sí misma —por ser mandato—, sino por su relación con el derecho. La ley es jurídica por actuar como regla —causa y medida— del derecho, es decir, cuando genera o regula una relación jurídica o relación de justicia.

28

Toda norma jurídica es una *prescripción obligatoria*. Prescribe conductas que constituyen un deber de justicia; por eso *obliga*, esto es, vincula al destinatario de la norma, encauzando su conducta. En cambio, podría ser menos exacto decir que es —en todos los casos— una prescripción *imperativa*, si se entiende como dimanante de un *imperium* o poder superior a los destinatarios de la norma. Enlazar esencialmente la norma jurídica con un poder superior, supondría que toda norma jurídica dimanaría de un poder superior y sólo de él, lo cual no es exacto. Toda regulación de conductas que origine una obligación de justicia de seguirla, es decir, que se imponga por un deber estrictamente justo, es norma jurídica. *Norma*, porque es regla de la conducta; y *jurídica* porque obliga con deber de justicia.

Desde luego son normas jurídicas las leyes que dimanen del poder público, pero pueden ser también normas jurídicas las reglas o cláusulas derivadas de los pactos internacionales, de los concordatos, de los contratos y del consentimiento del pueblo (costumbre normativa). Lo que hace que una regla de conducta sea norma jurídica es que obligue con deber de justicia, lo mismo si proviene de un poder superior que si deriva de un pacto o del consentimiento entre iguales.

En conclusión, es norma jurídica toda regla de conducta, cuyo cumplimiento sea una obligación de justicia, una deuda justa, tanto si procede de la autoridad social, como si proviene de la capacidad de compromiso de las personas, del consentimiento del pueblo o de la naturaleza humana y la filiación divina.

29

Siendo función del jurista la determinación del derecho —de lo justo— y siendo la ley regla del derecho, resulta claro que función principal del canonista es la *interpretatio legis*, la interpretación de la ley. Pero el término de la función del jurista —del canonista— no es la interpretación de la ley por sí misma. El canonista interpreta la ley para deter-

minar y decir lo justo. El canonista no es un funcionario al servicio de la ley, sino un servidor de los hombres, siendo servidor de la justicia.

Luego es verdad que el canonista ha de interpretar la ley, ha de buscar su sentido y ha de atenerse a lo que la ley prescribe; pero no puede olvidar que su función de intérprete de la ley la tiene en función de lo justo —la ley es regla del derecho— en el caso concreto. El término de su arte no es decir lo que la ley prescribe, sino decir lo justo.

Si esto es así, ¿cómo no tener como pauta muy principal del quehacer del canonista interpretar el ordenamiento canónico en función de los derechos fundamentales de los fieles?

30

Determinar el derecho es determinar lo justo. Pues bien, según el tipo de relaciones jurídicas de que se trate, hay tres modos de determinar lo justo: la igualdad aritmética, la igualdad proporcional y la correspondencia entre la conducta y lo mandado por la ley. Dicho de otro modo, se habla de tres clases de lo justo: lo justo conmutativo, lo justo distributivo y lo justo legal. O sea, como muchos dicen, tres clases de justicia: justicia conmutativa, justicia distributiva y justicia legal. En realidad, no se trata de clases de justicia, sino de tres criterios de determinación de lo justo.

¿Qué significa determinar lo justo? ¿Por qué aparece la igualdad como criterio determinativo de lo justo?

Para contestar a estas preguntas hay que situarse, como siempre, en la perspectiva del hombre justo, que es la perspectiva del jurista. La dinámica de la justicia consiste en la acción de dar al titular del derecho la cosa debida. Lo justo es lo que el deudor debe dar al acreedor y eso es justamente el derecho de éste. Dicho de otro modo, lo dado debe ser igual a lo debido, exactamente, cabalmente, lo debido. Determinar lo justo consiste en determinar lo igual a lo debido.

En las relaciones de intercambio la igualdad que determina lo justo dicese aritmética por la semejanza con la igualdad numérica: tres

igual a tres, cuatro más tres igual a siete. Unas veces esa igualdad es de identidad: sucede esto cuando lo que hay que dar es la misma cosa —idéntica— que pasó a manos del deudor; por ejemplo, al término de un contrato de depósito, débese devolver la misma cosa depositada. Otras veces, no ocurre así, pues lo que importa es el valor de la cosa, su calidad, su cantidad, etc.; si se presta dinero, lo que hay que devolver no son las mismas monedas o billetes físicamente idénticos, sino monedas y billetes que sumen el mismo valor. Es la igualdad de valor o estimación.

Cuando se trata de distribuciones y repartos, la igualdad que importa es distinta: es la igualdad de proporción. Algunas veces la distribución se hará por partes iguales, por exigirlo así la igualdad de proporción, pero muchas otras se distribuirá a partes desiguales. La igualdad de proporción es distinta a la igualdad aritmética. La igualdad distributiva o igualdad de proporción no consiste en dar a todos lo mismo, sino en distribuir las cosas en proporción a la finalidad del reparto o distribución. Así, si se trata de repartir o distribuir alimentos, cada uno debe recibir en proporción a su necesidad de alimentación; a un niño de pocos meses se dará alimento distinto, en cantidad y naturaleza, al de un adulto. Lo importante es que se guarde la *proporción*, que se determina por la finalidad del reparto; en el ejemplo puesto, al niño y al adulto se les trata igualmente —con igualdad de proporción— cuando se les suministra igualmente el alimento necesario para una alimentación adecuada. Cuando no se guarda esta igualdad proporcional, aparece la discriminación injusta.

El tercer modo de determinar lo justo se refiere a la contribución del miembro de la sociedad respecto de ella. ¿Qué debe en justicia el miembro a la sociedad? En general, a lo que está obligado el miembro respecto de la sociedad es a la contribución al bien común. Y está obligado en justicia a aquella contribución que marcan las leyes. Son las leyes, en efecto, ordenaciones en razón del bien común, por lo que contribuir en justicia al bien común se resume en cumplir las leyes. Lo justo en este caso es el cumplimiento fiel, adecuado, de las leyes y por eso la justicia en este caso recibe el nombre de *justicia legal*. Por eso, toda ley que engendra un deber de justicia legal es jurídica.

En este caso, la igualdad reside en que lo cumplido sea justamente lo mandado, esto es, en el cumplimiento fiel de la norma.

31

¿Es la ley canónica verdaderamente jurídica o sólo lo es por analogía? ¿Es la ley canónica *derecho* —ordenamiento jurídico— o pertenece a una categoría análoga?

Una ley es jurídica —decíamos— cuando es *ratio iuris*, estatuto, causa y medida del derecho. En la Iglesia hay verdadero derecho; por lo tanto las leyes canónicas, en cuanto son reglas de derecho, son leyes verdaderamente jurídicas. Naturalmente que las leyes canónicas deben ser interpretadas con *sensus Ecclesiae* —el canonista debe *sentire cum Ecclesia*—, con sabiduría teológica y con prudencia pastoral (su fin supremo es la *salus animarum*). Pero en esto no radica la cuestión, pues se trata de factores accidentales de la interpretación de la ley. La cuestión reside en la esencia de la ley como regla de derecho, que es donde juegan la univocidad y la analogía. Y pues la ley canónica es regla de verdadero derecho, es verdaderamente norma jurídica.

32

Las leyes jurídicas engendran el deber de cumplirlas por justicia legal. ¿No es esto insuficiente para la ley canónica? ¿No exige más —no exige amor— la *christiana oboedientia* y, por lo tanto, no habrá aquí un principio de analogía?

Hay que distinguir entre si todas las leyes canónicas exigen más que la justicia legal o si sólo exigen más algunas de ellas.

Por la materia de la que tratan, hay un amplio sector de leyes canónicas, cuyo cumplimiento se ciñe a la justicia legal; cumplirlas por justicia legal es para ellas la *christiana oboedientia*. Por ejemplo, las leyes procesales, las que delimitan las circunscripciones eclesíásticas, las que regulan los bienes económicos, las propias de la organización eclesíástica, las leyes administrativas, etc. Ni estas leyes exigen más, ni la justicia legal deja de ser una virtud cristiana. El cumplimiento de

estas leyes por justicia legal no es un mero cumplimiento mecánico o frío, sino un cumplimiento virtuoso, pues virtud es la justicia legal. En todo caso, esas leyes no exigen más. Y con esto es suficiente para que en la Iglesia haya leyes verdaderamente jurídicas.

Existen, en cambio, otras leyes canónicas cuyo cumplimiento por la sola justicia legal, aun siendo virtuoso, es imperfecto. Un ejemplo pueden ser las normas que prescriben la recepción de los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía. Quien cumple esas leyes sólo por justicia legal demuestra un espíritu cristiano débil e imperfecto, ya que la caridad cristiana pide más: de la eucaristía, por ejemplo, debe participarse por amor. Ciertamente, pero el cumplimiento imperfecto —por justicia legal— es suficiente para no incurrir en delito ni en pecado. No hay que confundir la imperfección con la insuficiencia.

Luego este tipo de leyes tienen una naturaleza más plena que la sola jurídica, pero no por eso dejan de tener una dimensión de juridicidad. Son más que jurídicas, pero son también jurídicas. Son análogas a las leyes jurídicas en cuanto tienen una mayor plenitud y perfección, mas lo que en ellas hay de jurídico lo es en sentido verdadero y propio.

33

No es lo mismo ser diferente que ser análogo. Hay diferencias —las que tocan a la esencia o naturaleza— que implican la analogía, pero no todas las diferencias se resuelven en una analogía: así las diferencias accidentales.

Resulta obvio y evidente que el derecho canónico y el derecho secular tienen acusadas diferencias. Mas de ahí no es legítimo deducir que el derecho canónico no es derecho, sino algo análogo y similar al derecho. En su esencia y naturaleza el derecho canónico es derecho; es una clase de derecho distinta del derecho secular, pues en relación con él tiene características peculiares muy acusadas: mas es derecho. Una encina es muy distinta de un rosal, pero ambas pertenecen al género de los vegetales.

Ser canonista es ser jurista.

Cuando se estudia el tema de la univocidad o la analogía del derecho canónico en relación a su índole de derecho, resulta vicioso establecer la comparación entre el derecho canónico y el derecho secular. No se trata fundamentalmente de saber si ambos derechos son análogos, sino de conocer si es análogo el concepto de derecho aplicado al derecho canónico. El derecho no es el derecho secular. El derecho es un concepto —una esencia— que tiene varias realizaciones existenciales, una de las cuales es el derecho secular. Se trata de saber si ese concepto se aplica analógicamente al derecho canónico. Por lo tanto, la analogía o la univocidad han de residir en la esencia derecho: lo suyo, la razón de deuda. No «lo suyo» en el ámbito secular, sino cualquier «lo suyo»; no la deuda del derecho secular, sino cualquier deuda en sentido propio y estricto.

Lo mismo hay que decir de la ley. Lo que interesa no son las coincidencias y diferencias entre la ley canónica y la ley secular, sino si a la ley canónica es aplicable o no el concepto de ley (no de ley secular): *ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam habet communitatis promulgata*. O sea se trata de ver si la ley canónica es —en sentido unívoco o análogo— una ordenación, si esta ordenación procede de la razón —¿de dónde procede si no?, la luz de la fe no hace análoga a la ley—, si se refiere a un bien común y si procede de la potestad de una comunidad superior. La definición está hecha a un nivel de abstracción *esencial*, define una esencia: por lo tanto, no se refiere a un bien común determinado (por ejemplo, el de la comunidad política), sino a cualquier bien común; no se refiere al poder de la comunidad política, sino a cualquier poder de una comunidad capaz de ley, etc.

Se deduce claramente de ahí que no es del caso buscar diferencias entre el bien común eclesial y el bien común secular, entre la potestad política y la potestad eclesiástica, etc., para señalar analogías. No es éste el tema, sino el concepto esencial «bien común», «poder de una comunidad superior», etc.

Parecidamente, no hay que confundir «ciencia jurídica» y «jurista» con «ciencia jurídica secular» y «jurista secular». Ciencia jurídica y ju-

rista son conceptos obtenidos, repito, a un nivel de abstracción esencial. Jurista, a ese nivel de abstracción, es quien dice «el derecho», que a su vez es un concepto esencial. Por lo tanto, es aplicable a todo lo que significa decir lo que realiza esa esencia «derecho», no el derecho secular. Es ahí, en esas esencias, donde se pone la cuestión de la unicidad o la analogía.

Quienes sostienen la predicación analógica del derecho al derecho canónico, siempre señalan diferencias con el derecho secular, con lo cual yerran el camino, porque no se trata de eso. Puesto el problema en sus términos, la predicación analógica carece de consistencia.

35

¿Cuál es la finalidad del derecho canónico? Bajo esta pregunta, que con frecuencia se han hecho —nos hemos hecho— muchos desde una perspectiva monista (como si fuese una sola pregunta), se esconden dos preguntas no coincidentes: cuál es el fin de la legislación canónica y cuál es el fin de la ciencia canónica. Si la pregunta no es unitaria, tampoco lo es la respuesta.

El fin inmediato de la legislación canónica tomada en su conjunto es el orden social en razón del bien común. La ley es una *ordinatio ad bonum commune*, una ordenación que pone su mira en el bien común; es la ordenación de la vida social a dicho bien común. Por lo tanto, el fin de la legislación canónica en su conjunto —cada ley tiene su particular fin propio, que se ordena al fin del conjunto de leyes— es la recta disposición de las conductas y del dinamismo de la vida social en orden al bien de común de la Iglesia. El bien común de la Iglesia es la suma de condiciones de la vida de la comunidad cristiana que posibilitan que se pueda alcanzar con plenitud y facilidad el uso de los medios necesarios y convenientes para la salvación y la santidad, así como para el cumplimiento de la misión apostólica de los fieles y la misión pastoral de la Jerarquía y, en definitiva, la *salus animarum*, la salvación de las almas.

La *salus animarum* es el fin mediato y último que opera como principio ordenador de cada una de las leyes y de la legislación canónica

en su conjunto. Fin mediato y último, no fin inmediato, que está en las leyes canónicas como suprema ordenación o tendencia. Pero no está en ellas como bien inmediatamente producido, el cual es el orden social en razón del bien común.

Hay que recordar en este punto la distinción entre fin-pretensión y fin-término. El fin-término es el bien que obtiene o produce efectivamente un ser mediante su dinamismo. El fin-pretensión es la ordenación esencial del ser al fin (término). El fin-término de la legislación canónica es el orden social en razón del bien común; la *salus animarum* no está como fin-término de la legislación canónica, sino como la suprema y esencial ordenación. En otras palabras, la legislación canónica tiene como finalidad suprema el establecimiento de las condiciones sociales necesarias, oportunas y convenientes para que los fieles y, en general, los hombres obtengan la *salus animarum*. En este sentido, la *salus animarum* actúa, no sólo como cláusula-límite, sino también como principio informador del ordenamiento canónico, al que dota de su característica flexibilidad.

El fin de la ciencia canónica es distinto. En un arte su finalidad y su objeto coinciden. El fin de la ciencia canónica es *lo justo*; visto en su conjunto ese fin es el orden social justo. Pero se trata del fin inmediato y próximo del saber canónico. Su fin mediato es el bien común de la Iglesia y su fin último la *salus animarum*.

Teniendo en cuenta esto, hay que evitar dos extremos viciosos. Uno de ellos sería olvidar que el servicio que presta el canonista al bien común de la Iglesia y a la *salus animarum* consiste precisamente en determinar y decir lo justo. El otro consistiría en no recordar que, tanto el bien común de la Iglesia como la *salus animarum*, requieren en ciertos casos la aplicación de la equidad, teniendo en cuenta el conjunto de recursos con que cuenta el ordenamiento canónico para su flexibilidad.

36

Si quisiéramos atenernos a la denominación completa del arte del canonista —del jurista— no bastaría decir que es el arte de lo justo.

En realidad el arte del derecho es el arte de lo justo y de lo equitativo. Es, en efecto, el arte del canonista el arte de la justicia y de la equidad, no sólo de la justicia. La equidad no es un elemento secundario del arte del derecho, sino parte principal suya.

La equidad es el arte de armonizar la justicia con las otras virtudes que regulan las relaciones humanas. La justicia no puede ser contemplada aisladamente, sino en el contexto general de las relaciones humanas, del bien común y, en la Iglesia, de la *salus animarum*. A cada uno hay que darle lo suyo, porque así lo exige la ontología de la persona humana y la condición de hijo de Dios o la estructura misma de las relaciones humanas o eclesiales. Pero en las relaciones humanas y en las propias del Pueblo de Dios no todo es justicia; hay también otros deberes, que son propios de otras virtudes. La solidaridad y la caridad, la misericordia y la moderación y otras tantas virtudes engendran también deberes que han de armonizarse con los de la justicia. La armonización de la justicia con otras virtudes —o sea, la armonización de los deberes que de todas ellas nacen— da lugar, entre otras cosas, a lo *equitativo*, que es el objeto de la equidad. La equidad es la justicia matizada por otras virtudes y lo equitativo es el resultado de armonizar los deberes de justicia con otros deberes.

La función de la equidad es mejorar la justicia y, por lo tanto, favorecer el bien común. Si en algún caso la pretendida equidad destruyese la justicia, debilitase el bien común o perturbarse el bien de las almas, no sería propiamente equidad, sino vicios como el mal gobierno, la injusticia o la debilidad.

La equidad atempera el deber y acomoda el derecho.

37

La atemperación de lo debido consiste en rebajar, disminuir o dulcificar la deuda, o en dilatar la perentoriedad de los plazos en los que la obligación debería ser cumplida. Esta atemperación puede tener diversas causas. Unas veces procede de la benignidad o de la misericordia, como ocurre cuando las penas que en justicia son debidas se

alivian o se perdonan; otras veces su causa es la solidaridad o la moderación necesaria para que el rigor de la justicia no dañe otros valores no menos importantes.

Los sujetos de la equidad —quienes deben aplicarla— en la atemperación de lo debido son el gobernante, el juez y el titular del derecho. Pero en los deberes de justicia legal —cumplimiento de las leyes— es también sujeto de la equidad el destinatario de la ley, que puede aplicar el principio general de derecho de que las leyes no obligan en los casos en los que éstas se tornan nocivas o causan grave incómodo.

38

Otra forma de equidad es la acomodación del derecho. Si en la atemperación de lo debido la equidad mira a la deuda o deber, buscando el bien del obligado, en la acomodación del derecho la equidad se fija en el derecho, buscando su satisfacción en lo posible por el bien del titular del derecho. Este tipo de equidad tiene lugar cuando resulta imposible satisfacer el derecho. Hay, en efecto, circunstancias que hacen imposible que se de al titular del derecho aquello que le corresponde. De suyo el deber de estricta justicia queda entonces enervado según el principio *ad impossibilia nemo tenetur*, con el correspondiente perjuicio del titular del derecho. Interviene aquí la equidad, sustituyendo lo debido en justicia por una compensación equitativa, que disminuye y atempera el perjuicio del titular del derecho.

BIBLIOGRAFÍA

- D. COMPOSTA, *La Chiesa visibile. Lezioni di teologia del diritto* (Roma 1976); E. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts* (Trier 1980); A. DE LA HERA, *Introducción a la Ciencia del Derecho Canónico* (Madrid 1967); A. DE LA HUERGA, *La Iglesia de la Caridad y la Iglesia del Derecho*, en «La Potestad de la Iglesia» (Barcelona 1960), págs. 5 ss.; ERRÁZURIZ, C.J.I., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa* (Milano 2000); J. FORNÉS, *La ciencia canónica contemporánea (valoración crítica)* (Pamplona 1984); J. HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, 2ª ed. (Pam-

plona 2002); ID., *Introducción crítica al Derecho Natural*, 10ª ed. (Pamplona 2001); ID., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, 3ª ed. (Pamplona 2000); ID., *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico* (Pamplona 2002); ID., *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, en *Vetera et Nova*, II (Pamplona 1991), págs. 855 ss.; ID., *La ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad*, en *Vetera et Nova*, II (Pamplona 1991), págs. 1077 ss.; J. HERVADA, P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, *Introducción. La Constitución de la Iglesia* (Pamplona 1970); I.C. IBÁN, *Derecho Canónico y Ciencia jurídica* (Madrid 1984); C. KEMMEREN, *Ecclesia et Ius* (Romae 1963); C. LARRAINZAR, *Introducción al Derecho Canónico*, 2ª ed. (Santa Cruz de Tenerife, 1991); G. LESAGE, *La nature du droit canonique* (Ottawa 1960); P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico* (Madrid 1984); J. MALDONADO, *Acerca del carácter jurídico del Derecho Canónico*, en «Revista Española de Derecho Canónico», I (1946), págs. 67 ss.; E. MOLANO, *Introducción al estudio del Derecho Canónico y del Derecho Eclesiástico del Estado* (Barcelona 1984); V. REINA, *La naturaleza del Derecho Canónico* (Madrid 1969); A.M. ROUCO VARELA, E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico* (Milano 1971); J. SALAVERRI, *El Derecho en el Misterio de la Iglesia*, en «Investigación y elaboración del Derecho Canónico» (Barcelona 1956), págs. 1 ss.; J.-P. SCHOUPPE, *Le réalisme juridique* (Bruxelles 1987); J.A. SOUTO, *Notas para una interpretación actual del Derecho Canónico* (Pamplona 1973); TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, qq. 57 ss.; P.-J. VILADRICH, *Hacia una Teoría Fundamental del Derecho Canónico*, en «Ius Canonicum», X (1970), págs. 5 ss.; M. VILLEY, *Compendio de Filosofía del Derecho*, ed. castellana, 2 vols. (Pamplona 1979 y 1981). Sobre la equidad: F. D'AGOSTINO, *La tradizione dell'epieikeia nel medioevo latino* (Milano 1976); P.G. CARON, «*Aequitas romana*», «*misericordia patristica*» ed «*epicheia*» aristotelica nella dottrina dell'«*aequitas canonica*» (dalle origine al rinascimento) (Milano 1971); Ch. LEFEBVRE, *Equité*, en «*Dictionnaire de droit canonique*», V, cols. 394 s.; F. URRUTIA, *Aequitas canonica*, en «*Periodica de re morali canonica liturgica*», LXXIII (1984), págs. 33 ss.; A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis* (Mechliniae-Romae 1930), págs. 274 ss.

III IDEAS METODOLÓGICAS

1

Las ciencias o saberes se distinguen y se especifican por su objeto formal o perspectiva formal. Esto tiene como consecuencia que cada ciencia o saber particular observa y estudia el objeto material desde un punto de vista, desde una perspectiva. Por lo tanto, los conceptos que elabora no son absolutos, sino que reflejan el objeto según es visto desde la propia y particular perspectiva. Así, por ejemplo, un astro es un ente para la metafísica, una creatura para la teodicea, un cuerpo celeste para la astronomía, etc.

Si cada ciencia o saber particular tiene su propia perspectiva y su particular forma de conceptualización, el acceso a la inteligibilidad del objeto requiere un camino adecuado y propio, un método particular. Cada ciencia o saber particular tiene su propio método, que debe seguirse escrupulosamente: la mezcla de métodos produce lamentables confusiones.

Pero cada ciencia o saber particular es conocimiento desde una perspectiva, no es un conocer aislado y estanco, es parte integrante del conocimiento total del objeto. Las ciencias o saberes no son independientes sino interdependientes, por lo que necesitan de los datos de otras ciencias o saberes. Si la formalidad de cada ciencia o saber particular postula la pureza metódica, la interdependencia rechaza la pureza metódica total, el encerramiento y encastillamiento de cada ciencia en sí, desconociendo los datos de otras ciencias. La pureza metódica lo es sólo de formalidad, es una *pureza metódica formal*.

El saber canónico es un saber autónomo, es decir, no es parte de otra ciencia o saber —v.gr. de la teología—, mas no es un saber aislado. Por su autonomía exige el rigor metodológico, la pureza metódica; por su interdependencia con otros saberes, en particular la teología y la pastoral, necesita los datos de esos saberes, por lo que postula una pureza metódica formal.

Son rechazables las mezcolanzas de métodos y la impurificación del método jurídico propio del saber canónico con métodos propios de otras ciencias o saberes como la teología, la pastoral, la psicología... En cambio, es necesario que el canonista tenga en cuenta los datos de la teología, de la pastoral y de otras ciencias. De ahí la estrecha relación entre teología, pastoral y ciencia canónica. Son tres saberes interdependientes.

La pureza metódica formal se sigue cuando el saber canónico tiene en cuenta los datos de otras ciencias o saberes, que son asumidos por el canonista y tratados según el método canónico. Esos datos forman parte del conjunto de datos que el saber canónico recibe para elaborarlos según su método propio.

2

Para comprender correctamente la pureza metódica formal hay que saber distinguir netamente entre el *método* y los *datos*. Si los métodos deben permanecer autónomos sin dejarse invadir por los métodos de otras ciencias o saberes, los datos proporcionados por las demás ciencias necesariamente deben ser tenidos en cuenta.

El saber canónico precisa de los datos de otras ciencias o saberes. No es posible llegar a correctas soluciones de derecho canónico, prescindiendo de los datos de la teología, por ejemplo. El canonista necesita el auxilio de los saberes teológicos. Como precisa, según los casos, de datos de la historia, de la pastoral, de la psicología, etc. Pero estas ciencias le ofrecen auxilio, datos a tener en cuenta, que deben ser tratados según el método canónico. No es el método de estas ciencias o saberes lo que debe ser asumido por el canonista, sino los datos.

3

El estado actual de la ciencia canónica, en lo que respecta a la pureza metódica, es poco halagüeño y bien puede decirse que bastante deficiente. El teologismo, el pastoralismo y el pseudoteologismo se han extendido como mancha de aceite. Sobre todo el pseudoteologismo es enfermedad de la que pocos se libran. La tentación resulta muy fuerte porque es una especie de moda: si el canonista no parece un teólogo, tiene la impresión de no estar al día. Sin advertir que, en realidad, haciendo teología en lugar de saber canónico deja de prestar el servicio que de verdad puede ofrecer al Pueblo de Dios, que necesita de los canonistas, porque tiene una dimensión jurídica, que reclama determinar y decir lo justo, el derecho.

Estar al día es, para el canonista, ser canonista; y hacer teología de baja ley —que es lo único que el canonista hace cuando se mete a imitar al teólogo— es prestar un mal servicio al Pueblo de Dios.

4

Elevado el saber canónico a conocimiento científicamente desarrollado, se puede distinguir en él cuatro niveles, que se caracterizan por su distinto grado de abstracción y, como consecuencia y cuando es del caso, por una especial forma de conceptualizar, dentro de lo común propio del saber canónico. Estos niveles son: el fundamental u ontológico, el fenoménico o científico, el casuístico y el prudencial. Prescindiendo del nivel casuístico, de menos interés, los otros tres niveles dan lugar a tres especialidades del arte del canonista: la Teoría Fundamental del Derecho Canónico, la ciencia canónica y la jurisprudencia.

Se trata de tres niveles del arte canónico y, por lo tanto, con el mismo objeto formal: lo justo. No hay más que una sola perspectiva común a los tres niveles: *sub ratione iusti*. Y son tres niveles de la misma *scientia practica*: el arte del derecho canónico. Los tres niveles son prácticos —se ordenan a decir o determinar lo justo—, si bien no de igual

modo. El nivel prudencial es inmediatamente práctico; los otros dos niveles son especulativo-prácticos, es decir, se ordenan a la práctica, pero no son inmediatamente prácticos.

5

El objeto formal o perspectiva formal de consideración de los tres niveles es el propio del arte del canonista: lo justo. Lo justo es algo singular y concreto: es el derecho de cada uno, lo suyo, aquello que pertenece a alguien en virtud de un título y según una medida determinada. No es un principio ni un concepto. Por lo tanto, determinarlo o decirlo es un arte o saber práctico (*scientia practica*). En este sentido, el arte canónico por antonomasia es el nivel prudencial o jurisprudencia, que consiste en determinar lo justo en su concreta singularidad.

Pero en el *iter* de la decisión prudencial intervienen conceptos, principios y normas generales, es decir, conocimientos abstractos: son detectables, pues, niveles de conocimiento dotados de abstracción. Aunque todos los conocimientos obtenidos por los distintos niveles se funden y encadenan en el momento prudencial, puede observarse la capacidad de los niveles abstractos de constituirse en un conjunto o sistema de conocimientos con valor y subsistencia propios, dando lugar a especialidades del arte canónico: la ciencia canónica en sentido estricto y la Teoría Fundamental.

La teoría de los tres niveles nace de la observación de que el conocimiento canónico —en general, el jurídico— no es un acto único, sino un proceso que se compone de distintos niveles, caracterizados por su grado de abstracción y, en su caso, por sus modos típicos de conceptualizar.

6

La palabra ciencia puede tomarse en dos sentidos. En sentido general, antiguo o tradicional, ciencia significa todo conocimiento por

sus causas. En un sentido restringido, moderno, ciencia equivale a conocimiento fenoménico, limitado al cómo de las cosas o a sus causas inmediatas y próximas. Consecuentemente, la expresión ciencia canónica puede ser usada en un doble sentido. Puede significar el arte del derecho canónico en general, el saber o conocimiento canónico en cuanto no es pura experiencia —por sus causas—, o puede ceñirse al nivel fenoménico o científico-técnico. Por el contexto puede advertirse cuál es el sentido en el que se toma en cada momento. En todo caso, ambos usos son correctos.

7

El primer nivel del saber canónico es el prudencial o jurisprudencia. Es la solución jurídica al caso real y concreto. El jurisprudente por antonomasia es el juez al dictar sentencia: dice el derecho —*iuris dictio*— con *auctoritas* pública. Obsérvese que el juez, al dictar sentencia, no formula de suyo un precepto, sino que declara el derecho: consta la nulidad de este matrimonio, no consta; tal acto es ajustado a la ley o no lo es, etc. Con razón afirma Villey que el lenguaje del jurista —y por antonomasia el del juez— no es preceptivo, sino indicativo.

En el nivel prudencial no hay ningún grado de abstracción: es conocimiento de lo singular. Ello no es óbice para que, con el fin de llegar a conocer singularmente el caso concreto, el jurista haya de utilizar conocimientos abstractos. Pero, aunque se utilicen esos conocimientos abstractos, el conocimiento prudencial no es abstracto, sino singular y concreto.

Se le denomina nivel prudencial, porque es un acto de la razón perfeccionada por la virtud de la prudencia: una prudencia peculiar, denominada prudencia jurídica o *iuris prudentia*.

La prudencia jurídica es una clase especial de la prudencia, que tiene mucho de *pericia* y, por tanto, de arte. Con razón se habla de arte del derecho. El caso es que prudencia y arte son, en principio, cosas distinguibles. La una se refiere a lo *agibile*; el segundo atañe a lo *factibile*. Ocurre, sin embargo, que determinar el derecho, si bien pertenece

a lo agible (se refiere a una virtud), por tratarse de una virtud cuyo justo medio es real —es una cosa— opera con cierta semejanza a algo factible. Por eso, determinar o decir el derecho es prudencia y se llama arte. Y así al jurisprudente se le llama también jurisperito.

8

El normativismo, al identificar al derecho con la ley, induce a continuas confusiones entre lo propio de la ley y lo propio del derecho. Entre otras cosas induce a confundir —y yo he sido inducido a ello y a otras cosas más hasta que conseguí liberarme del todo de él— la prudencia del legislador con la jurisprudencia. Es preciso deshacer este equívoco. El arte de dar leyes no es arte jurídico. El arte jurídico es el arte de determinar el derecho de cada uno, lo justo, lo suyo. En cambio, el arte de legislar es parte del arte político —del pastoral en la Iglesia— y consiste en ordenar la vida social en razón del bien común. Dar leyes pertenece a la política en la sociedad civil y a la pastoral en la Iglesia. Es ciertamente prudencia, pero es prudencia política y prudencia pastoral.

El arte político y el arte pastoral comprenden la *peritia* y el *imperium* o *potestas*; el arte jurídico es *peritia*, pero no *potestas*; si acaso en el juez a la *peritia* se une la *auctoritas*.

9

El arte del derecho es prudencia, jurisprudencia. Luego no es *lógica*. La lógica es el arte de la razón especulativa; la prudencia es el arte de la razón práctica. Por eso, hablar de *lógica jurídica* resulta equívoco. En realidad, la lógica jurídica nació en la filosofía jurídica dominada por el racionalismo y por el conceptualismo y el dogmatismo en los que cayó la ciencia jurídica a partir del siglo XVIII y, sobre todo, del siglo XIX. Oscurecida la razón práctica, la ciencia del derecho se creyó cosa de la razón especulativa y de ahí el nacimiento de la lógica jurídica.

Pero la ley y el derecho no son cosa de la razón especulativa, sino de la razón práctica, pues se refieren al *agere* humano. Interpretar la norma y determinar el derecho pertenecen a la razón práctica y por lo tanto son prudencia, que es la «lógica» de dicha razón práctica. De ahí que deba hablarse de prudencia jurídica y no de lógica jurídica.

En nuestros tiempos la filosofía está redescubriendo la razón práctica y con ella la prudencia. Al alimón con la filosofía, el pensamiento jurídico está redescubriendo la prudencia jurídica, pero todavía queda mucho camino por andar. Afortunadamente la ciencia canónica no ha sufrido los estragos que el logicismo ha hecho en la ciencia jurídica secular. Con todo, el prudencialismo se ha oscurecido en la ciencia canónica y también en ella debe redescubrirse y remozarse.

10

El segundo nivel del conocimiento jurídico, primero de índole abstracta, es el nivel científico-técnico o nivel fenoménico. Recibe el nombre de ciencia canónica en sentido estricto.

La ciencia canónica examina al derecho canónico a nivel fenoménico, es decir, según sus causas próximas y aparentes: las fuentes de formalización y de positivación. Contempla el derecho canónico en cuanto positivizado y formalizado. Estudia, pues, el derecho humano y el derecho divino tal como se encuentran en las llamadas fuentes del derecho: ley, costumbre, actos de la autonomía privada, sentencias judiciales, etc.

No examina, por lo tanto, el derecho canónico en sus últimas raíces y causas, sino tal como está positivizado y formalizado. Así, por ejemplo, estudia los derechos de los fieles o el matrimonio tal como aparecen en el Código de Derecho Canónico.

La ciencia canónica se mueve en un cierto nivel de abstracción; no es inmediatamente práctica, sino que opera en un plano de generalidad.

La nota determinante del nivel científico-técnico es la positividad, es decir, se limita a los fenómenos jurídicos en cuanto captables fen-

méricamente. En tal sentido, su objeto propio es el derecho positivizado, esto es, el derecho vigente en cuanto está contenido —como hemos dicho— en las fuentes de positivación.

11

En estos tiempos posteriores a la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico se está dando un fenómeno parecido a los años que siguieron a la publicación del Código de 1917: el método exegético está haciendo furor en la ciencia canónica, como dijera Lamberto de Echeverría. No me parece mal y aun añadiría que es un paso necesario que debe dar la ciencia canónica. El primer paso de la ciencia jurídica es la exégesis del texto legal. Siempre ha sido así.

Pero sería de lamentar que los canonistas se quedasen en la exégesis. Esta es un primer paso, pero es un paso primerizo. De la exégesis debe pasarse al sistema. Del método exegético hay que ir al método sistemático.

12

El método sistemático estudia el ordenamiento canónico por *unidades jurídicas*, por cuerpos e instituciones, reduciendo a sistema los conocimientos elaborados.

Y sistematiza el tratamiento de cada cuerpo o institución según un orden lógico. La construcción sistemática reduce a la unidad las distintas partes del ordenamiento; para ello, relaciona los conocimientos proporcionados por la exégesis y elabora conceptos generales y principios, a cuyo través se explica el sentido de las reglas y se obtiene la clave de la justa decisión de los casos.

13

¿Es igual decir «derecho canónico» que «ordenamiento canónico»? No, no es lo mismo. Ordenamiento canónico es el concepto cumbre

del método sistemático propio de la ciencia canónica o nivel científico-técnico. Es aquel concepto que abarca *en una unidad* todo el conjunto del derecho canónico, poniendo de relieve su fin, sus características y los principios fundamentales comunes a todo el derecho canónico.

Mientras «derecho canónico» es, a la vez, nombre de un doble concepto filosófico-teológico y científico (de la ciencia del derecho canónico o nivel fenoménico), «ordenamiento canónico» es tan sólo un concepto científico —de ciencia canónica o nivel fenoménico— propio del método sistemático. Por eso no es útil —o apenas lo es— en Filosofía del Derecho ni en Teoría Fundamental del Derecho Canónico. Es, en cambio, un concepto muy válido en Teoría General del Derecho.

Si uno no advierte esto, es que no conoce el trasfondo científico de los autores italianos que introdujeron y generalizaron la expresión «ordenamiento canónico».

14

Supuesto el método sistemático, el estudio del ordenamiento canónico a nivel científico debe hacerse por *ramas*, es decir, debe irse a la *división por ramas*.

El conjunto del derecho canónico puede dividirse por *materias* o parte materiales. Consiste en dividir el derecho canónico en grupos de normas —de cánones— por razón de la materia; por ejemplo: normas generales, derechos y deberes de los fieles, tratado de la jerarquía, la vida consagrada, los sacramentos, el matrimonio, etc. Es una división muy habitual en los tratados de derecho canónico, sobre todo si siguen el método exegético.

Distinta es la división por ramas, que no es una división por materias, sino por formalidades, o lo que es lo mismo, por los principios científicos y los recursos técnicos, que son peculiares de cada rama.

La distinción en ramas nace de la observación de que no hay un único criterio de formalización y de interpretación válido para todo el ordenamiento canónico; en consecuencia, son detectables varios crite-

rios de conceptualización. Así, por ejemplo, el derecho subjetivo no se comporta del mismo modo en derecho público que en derecho privado. Hay, pues, dentro del ordenamiento canónico, distintas partes que requieren, cada una de ellas, criterios propios y peculiares de formalización (por parte del legislador) y de interpretación (por parte del canonista).

Los recursos técnicos, los principios científicos y los criterios de conceptualización tienen matices distintos en cada rama, pero siempre dentro de la caracterización epistemológica y metodológica común a la ciencia canónica. La formalidad característica de cada rama se da dentro de la formalidad jurídica común.

De una aplicación rigurosa del método sistemático resultan las siguientes ramas de la ciencia canónica: Parte General, Derecho de la Persona, Derecho Constitucional, Organización Eclesiástica, Derecho Administrativo, Derecho Penal y Derecho Procesal.

15

El tercer nivel del conocimiento canónico es el nivel fundamental o nivel ontológico. Contempla el derecho canónico en sus últimas causas y en su íntima esencia, es decir, estudia el derecho canónico a la luz del Misterio de la Iglesia.

Su grado de abstracción es superior al propio del nivel científico-técnico, por lo cual penetra más allá de lo fenoménico: es un nivel metapositivo. Examina la realidad canónica —la realidad jurídica de la Iglesia— en sí misma, más allá de las fuentes de positivación y formalización, por lo cual detecta y estudia el derecho canónico en sus últimas raíces y causas y en su más íntima esencia. Su mirada alcanza el Misterio de la Iglesia y contempla la realidad jurídica de la Iglesia en cuanto se deduce de dicho Misterio. Como conjunto elaborado de conocimientos recibe el nombre de Teoría Fundamental del Derecho Canónico.

La Teoría Fundamental es saber canónico, jurídico; por lo tanto tiene una esencial dimensión de practicidad, por lo que es un conocimiento especulativo-práctico. No es pura especulación como lo pue-

de ser la teología del derecho canónico, de la que se distingue con nitidez. Su objeto formal es *lo justo*, es decir, contempla el Misterio de la Iglesia *sub ratione iustitiae, sub ratione iusti*.

Se constituye formalmente en un grado del saber canónico, distinto de los demás, porque se mueve en un plano de abstracción diferente y, en consecuencia, conceptualiza, define y enuncia de modo propio y distinto.

Respecto de los otros niveles de conocimiento canónico, la Teoría Fundamental tiene la función de ayuda y de valoración. Ayuda en cuanto ilumina el derecho canónico por sus últimas causas y raíces. Ejerce la función de valoración, porque a su luz se puede juzgar si la positivación y formalización son, en cada caso, correctas o incorrectas, suficientes o insuficientes.

16

Los distintos niveles del conocimiento jurídico son, entre sí, autónomos e interdependientes.

Dentro de la unidad del saber canónico, cada nivel opera en un plano distinto de abstracción, lo que lleva a la creación de unos conceptos, a la adopción de un léxico nocional y a seguir un método típicos y peculiares. Cada nivel tiene, por tanto, una cierta autonomía, siendo incorrecto y fuente de confusiones mezclar lo propio de cada nivel con lo de otros niveles. También aquí es aplicable la pureza metódica formal.

A la vez, cada nivel está abierto a los restantes. El nivel prudencial es iluminado y guiado por la Teoría Fundamental y por la ciencia canónica, cuyos resultados sintetiza y reduce a su inmediata practicidad. La ciencia canónica, por su parte, recibe luz del nivel fundamental, enriqueciéndose con los conocimientos obtenidos por este nivel.

BIBLIOGRAFÍA

J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de las relaciones jurídicas* (Madrid 1963), Introducción gnoseológica; J. HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho ca-*

nónico, 2ª ed. (Pamplona 2002); ID., *Reflexiones acerca de la prudencia jurídica y el Derecho canónico*, en *Vetera et Nova*, I (Pamplona 1991), págs. 121 ss.; J. HERVADA, P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970); J. MARI-TAIN, *Les degrés du savoir*, 4ª ed. (Paris 1946); J.M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico* (Pamplona 1963); L.E. PALACIOS, *La prudencia política*, 2ª ed. (Madrid 1946); J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales* (Madrid 1976), Prudencia; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, qq. 47 a 56; Th. VIEHWEG, *Tópica y jurisprudencia*, ed. castellana (Madrid 1986); P.-J. VILADRICH, *Hacia una Teoría Fundamental del Derecho Canónico*, en «*Ius Canonicum*», X (1970), págs. 5 ss.

IV IGUALDAD Y VARIEDAD

1

En relación al derecho canónico, una de las más relevantes enseñanzas del Concilio Vaticano II ha sido el principio de igualdad: todos los fieles son iguales en cuanto a la dignidad de hijos de Dios, en cuanto a la vocación a la santidad y en cuanto a la acción común para la edificación del Cuerpo de Cristo (LG, 32). Igualdad no es igualitarismo, antes bien, junto al principio de igualdad, existe el principio de variedad: no todos marchan por el mismo camino, no todos tienen las mismas gracias y carismas, ni todos tienen la misma condición de vida. Hay, además, Pastores y fieles. Todo esto es cierto; pero el principio de igualdad es inequívoco. Y hay que saberlo entender con toda su fuerza y en su justa medida.

Hay quienes apenas si tienen al principio de igualdad como algo más que una bella declaración: están encastillados en la concepción estamental, no acaban de entender. Hay quienes hacen caso omiso de la diversidad y del principio jerárquico y han pretendido borrar las fronteras entre clérigos y laicos —salvo para considerar al clérigo como un líder o un animador— y entre seculares y religiosos, lanzando a todos a la vorágine de los asuntos seculares: no han comprendido.

Para entender el principio de igualdad con toda su fuerza, ha de tomarse como punto de partida el principio de desigualdad establecido por la eclesiología de los últimos siglos, para así poder superarlo; y para comprenderlo en su justa medida, hay que saber conjugar la igualdad con la diversidad y con el principio jerárquico.

2

La sociedad desigual no es aquella en la que hay gobernantes y gobernados. Toda sociedad, igual o desigual, tiene sus órganos de gobierno, siendo como es la autoridad elemento esencial y natural de toda sociedad. También en nuestras democracias —sociedades iguales— hay gobernantes y gobernados. Porque haya Pastores y fieles, sacerdotes y laicos, la Iglesia no es sociedad desigual.

Una sociedad desigual es aquella en la que sus miembros, *en cuanto tales*, están en posición jurídica distinta respecto del fin de la sociedad y respecto de la participación en la consecución y disfrute del bien común. Hay sociedad desigual cuando hay *clases de miembros* que según la ley (escrita o consuetudinaria) participan de manera distinta en el fin de la sociedad y en el bien común. Así, son sociedades desiguales las comunidades políticas estructuradas por castas, estamentos o clases sociales, cuyos integrantes son ciudadanos con distinto grado de posibilidad jurídica de participar en el bien común: cada uno participa según su estado en la vida jurídica, política, social, cultural, etc. Hay distintas clases de ciudadanos y aun varias clases de personas en sentido jurídico (distinto grado de personalidad). Como lógica consecuencia, los ciudadanos reciben de la ley distinto trato.

El principio de igualdad es lo opuesto a esta desigualdad. Una sociedad igual es aquella en la que sus miembros, *en cuanto tales*, están en la misma posición jurídica respecto del fin de la sociedad y respecto de la participación en la consecución y disfrute del bien común. Es aquella en la que no hay clases de miembros, porque todos ellos —en lo que se refiere a la condición de miembros— tienen derecho a la misma participación en el fin de la sociedad y en el bien común. Así, pues, en las sociedades iguales, las distintas condiciones sociales, las diversas funciones y oficios, etc., no influyen en la condición básica de miembro, que en todos es igual. Por ejemplo, en una comunidad política igual, la condición de ciudadano —con los derechos y deberes cívicos que comporta— es en todos igual, por más que sean muy varias las condiciones sociales, las profesiones, los bienes de fortuna, etc.; en tal sentido, los gobernantes, sin perjuicio de su función y potestad, no son de-

siguales al resto de los ciudadanos en cuanto a la condición de tales (y así en unas elecciones el gobernante tiene igual derecho de voto que cualquier otro ciudadano y su voto vale lo mismo).

3

El principio de desigualdad —o principio de la *societas inaequalis*— se aplicó a la Iglesia desde tiempos no posteriores a la Alta Edad Media. ¿Cómo se detecta la idea de la Iglesia como *societas inaequalis*? Se detecta allí donde se ha concebido la Iglesia como constituida por clases o géneros de cristianos. Obsérvese bien, no se trata de reconocer que en el seno de la Iglesia haya distintas funciones, sino de entender que la condición misma de cristiano se diversifica en dos o tres clases. Estas distintas clases de cristianos se tipificaban por estar en diferente relación con la misión de la Iglesia y por participar de diversa manera en la vida y en el fin de la Iglesia. A unos se les consideraba llamados a la santidad (los *religiosi*), para otros se estimaba suficiente la guarda de los mandamientos o vida cristiana común (los *saeculares*); unos aparecían llamados a participar activamente en la vida y misión de la Iglesia (los *clerici*), otros tan sólo participaban pasivamente (los *laici*). Véase cómo a cada clase de cristianos se les atribuía distinta posición respecto a la misión de la Iglesia (unos miembros activos, otros miembros pasivos) y a su fin (unos llamados a la santidad, otros a la vida cristiana común). Y todo ello en virtud del estado o género de vida adoptado (*status clericalis*, *status religiosus*, *status laicalis*). Cada clase de cristianos formaba un *ordo* o *status*, de modo que la Iglesia se consideraba constituida por los *ordines* o *status*. Dos o tres, según la perspectiva adoptada. A lo largo de la historia los autores hablaron de que en la Iglesia había *duae vitae* (la espiritual, propia de clérigos y religiosos, y la carnal, propia de los laicos), *duo populi* según esas dos vidas (clérigos y laicos), *duo genera christianorum*, dos o tres especies o clases de personas o fieles, etc. Es la concepción estamental de la Iglesia.

La proclamación del principio de igualdad comporta la ruptura de la concepción estamental. No hay en la Iglesia *duae vitae*, sino una sola vida: la vida espiritual; no hay *duo populi*, sino un solo pueblo: el pue-

blo de Dios; no hay *duo genera christianorum*, sino un solo género de cristianos: los fieles. Todos los fieles, en cuanto fieles, están llamados a participar activamente en la vida de la Iglesia y en su misión (igual relación respecto de ellas, en lo que corresponde a los fieles en cuanto fieles, no en lo que sobrepasa la condición de fiel); y todos los fieles están llamados a la santidad sin distinción de clases, *ordines* o *status* (vocación universal a la santidad, igual relación respecto del uso y disfrute de los bienes y medios tendentes a la santificación de las almas, que es el fin de la Iglesia).

4

El principio de igualdad no supone que no exista en la Iglesia la distinción esencial entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial —que desde luego existe—, ni la diversidad de gracias y carismas, ni la distinción entre seculares y religiosos, ni entre fieles comunes o corrientes y fieles de vida consagrada. Hay clérigos y no clérigos, religiosos y seculares, consagrados y fieles comunes. Hay diversidad de caminos y distinción de condiciones de vida, como hay Pastores y fieles o prelados y súbditos.

Lo que supone el principio de igualdad es que no hay clases o especies *de fieles*, clases o especies *de personas*, clases o especies *de cristianos*. Eso es lo que no hay. Existe, pues, un plano de igualdad —compatible con la distinción jerárquica y el principio de variedad— en el que todos son igualmente fieles e igualmente cristianos. En este plano se da: la vocación universal a la santidad y una acción común a todos en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo. En esto todos son iguales. Y todos son iguales respecto del estatuto jurídico del fiel, es decir, en lo que atañe al conjunto de los derechos y deberes fundamentales del fiel.

5

Para el canonista lo más relevante del principio de igualdad es la igualdad jurídica, que abarca cuatro apartados principales. En primer

lugar, el principio de igualdad implica que todos los fieles gozan de la misma personalidad jurídica. No hay más que una noción y especie de persona ante el derecho, todos los fieles son igualmente persona y en todos la personalidad jurídica tiene la misma fuerza e intensidad. No cabe hablar de *species personarum* como lo hicieron algunos canonistas.

En segundo término, como consecuencia de lo anterior, toda situación jurídica tiene idéntica fuerza de deuda en todos los fieles y consecuentemente es igualmente respetable y exigible. No son más respetables o exigibles los derechos de la jerarquía que los de los religiosos o de los laicos; no son menos respetables o exigibles los derechos de la mujer que los del varón, etc.

En tercer lugar, todos los fieles tienen los mismos e idénticos derechos y deberes fundamentales. De ahí que no haya derechos y deberes fundamentales de los laicos, distintos de los propios de todos los fieles, como luego se verá.

Por último, el principio de igualdad implica que a todos los fieles se les debe *trato igual*. Es éste el principio de no discriminación. Hay discriminación injusta cuando se da a diversos sujetos trato diferente motivado por alguna causa que no es una diferencia real que afecte al fundamento y a la razón del derecho o del deber respecto del cual se establece la distinción de trato. Así, por ejemplo, resultará discriminatorio negar a la mujer la capacidad para oficios o ministerios eclesiales que no impliquen la potestad de orden.

6

El principio de igualdad lleva consigo el concepto de fiel. Este concepto abarca a todos los miembros del Pueblo de Dios, cualquiera que sea su posición en la Iglesia. Todos, en efecto, son fieles. La extensión del concepto es universal: todos son fieles. Pero no es, de ningún modo, universal su comprensión, esto es, no abarca todo lo que un miembro de la Iglesia puede ser en ella. Tan sólo designa la condición de cristiano sin más, la condición común de discípulo de Cristo y de miem-

bro de la Iglesia, expresada jurídicamente en el conjunto de derechos y deberes fundamentales del fiel. Así, por ejemplo, un presbítero es fiel y es presbítero, tiene cuanto corresponde a la condición de fiel y cuanto corresponde a la condición de presbítero, pero no es, por así decirlo, «una clase de fiel enriquecido con el presbiterado»: eso es justamente la concepción estamental. El presbítero es fiel y es presbítero; por ser fiel tiene una situación jurídica en la Iglesia y por ser presbítero tiene, además, otra. Valga como ejemplo que, en cuanto es fiel, recibe el perdón de sus pecados en el sacramento de la penitencia y, en tanto es presbítero, perdona los pecados a los fieles que acuden a él por ser ministro de dicho sacramento.

Es preciso tener en cuenta estas distinciones porque así lo exige el modo de conceptualizar de nuestra mente. La realidad es una, pero nuestra mente la descompone al verla desde distintas perspectivas; y los conceptos están elaborados según esas perspectivas, de modo que los conceptos expresan sectores de la realidad: son relativos, salvo algunos de la metafísica que pueden ser absolutos. El concepto de fiel designa la nuda condición de miembro de la Iglesia, sin más. Abarca cuanto se predica de quien es cristiano, miembro del Pueblo de Dios, sin ulteriores añadidos. Los añadidos pertenecen a *otro* concepto o tipo.

7

La inexactitud en la utilización de los conceptos lleva a afirmaciones confusas. Por ejemplo, si se habla del apostolado de los fieles, en él hay que incluir tan sólo la *actio communis* para la edificación del Cuerpo de Cristo de que habla LG al tratar del principio de igualdad. No es correcto incluir dentro del apostolado de los fieles, como algunos han hecho, el apostolado jerárquico de los Sagrados Pastores, de los presbíteros y de los diáconos. El Papa, los obispos, los presbíteros y los diáconos son, sin duda, fieles. Pero en cuanto fieles su apostolado es el común de todos los fieles; el apostolado jerárquico que les es propio sobrepasa esa condición y pertenece a su oficio de Papa, de obispos, de presbíteros o de diáconos: no entra, pues, en la condición de fiel.

8

El capítulo V de LG es suficientemente expresivo de la universalidad de la llamada a la santidad. Todos los fieles cristianos «in vitae suae conditionibus, officiis vel circumstantiis, et per illa omnia», están llamados a tender a la santidad —a la *perfectio caritatis*—; no a pesar de su estado de vida, su ministerio o profesión y sus circunstancias, sino *a través de ellas*. Todas son ocasión para el ejercicio —y ejercicio heroico— de las virtudes y especialmente de la caridad. La llamada a la santidad no va, pues, unida a un concreto y particular estado de vida.

Hay, sin duda, un llamado, al menos antes, *status perfectionis*, el estado de vida consagrada; pero no es éste el único estado a través del cual se puede alcanzar la santidad. También en el estado secular, sea laical sea clerical, se recibe la llamada a la santidad y a través de él y de sus circunstancias el fiel puede llegar a la perfección de la caridad.

¿Qué son la vida consagrada y en particular la vida religiosa en este contexto? Son caminos o *modalidades* de tender a la santidad dentro de la condición de fiel (por esto la vida consagrada, por su naturaleza, no es clerical ni laical —canon 588, § 1—, pertenece a la condición de fiel). La vida consagrada y en particular la vida religiosa son, pues, modalidades en la búsqueda de la santidad, formas estables de vida que comportan el seguimiento de los consejos evangélicos y colocan al fiel en situación de alcanzar la santidad con los medios necesarios, oportunos y convenientes para ello. Eso sí, tienen un elemento peculiar: los fieles se entregan por un título especial a la gloria de Dios, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, convertidos en signo preclaro de la Iglesia, preanunciando la gloria celestial (canon 573, § 1). En particular, los religiosos se distinguen por el apartamiento del mundo y el testimonio público, signos de la vida futura (canon 607, § 3).

9

El principio de variedad debe ser correctamente delimitado. Con frecuencia en ese principio se incluye el principio jerárquico con la dis-

tinción clérigo-laico. Con ello se confunden dos cosas que son distintas: la variedad en el plano de la condición de fiel y la distinción Pastores-fieles. El principio de variedad se refiere al primer caso, es decir, a la condición de fiel: otra cosa es la constitución jerárquica de la Iglesia y, con ella, la existencia de la organización eclesiástica.

El principio de variedad es un principio constitucional y atañe a la diversidad de caminos y de modos que pueden seguir los fieles para tender a la santidad y para ejercer el apostolado propio de ellos. La variedad se plasma en la legitimidad de la diversidad de las formas de espiritualidad y apostolado y en la libertad para elegir las.

En primer lugar, el principio de variedad significa la radical y constitucional legitimidad de la diversidad de formas de espiritualidad y de apostolado. En segundo término, dicho principio implica la libertad de elección, que no puede ser coartada. De donde se deduce que la vida y acción de los fieles no pueden ser reducidas a la uniformidad por la planificación de los Sagrados Pastores.

Ante las libres opciones de los fieles los Sagrados Pastores tienen la misión de dar el juicio de conformidad evangélica sobre ellas; pero, supuesta dicha conformidad, los fieles son libres de seguirlas y la acción de los Pastores debe tender a favorecerlas y a proporcionar los medios espirituales para su desarrollo.

10

Si el principio de variedad se pone en relación con el principio de igualdad, resulta: 1.º Que las formas varias en relación a un mismo bien tienen jurídicamente la misma dignidad y el mismo valor; así, por ejemplo, tiene jurídicamente igual dignidad e igual valor un camino de santidad en el propio estado secular o en el ejercicio del ministerio sacerdotal que en el estado religioso. 2.º Consecuencia de esta igualdad en dignidad y valor es que el fiel que sigue una forma determinada tiene igual derecho a seguirla que otro fiel lo tiene a seguir una distinta.

11

El principio de variedad implica la libertad de opciones. Por ello, del principio de variedad se derivan una serie de libertades fundamentales. El principio de variedad es, pues, un principio jurídico. No se refiere a situaciones de hecho más o menos respetables, sino a un modo de ser constitucional de la Iglesia, por el cual se refleja en el elemento externo de la Iglesia la actuación del elemento interno (gracias y carismas). Por lo tanto, el principio de variedad se plasma en verdaderos derechos y libertades, que corresponden al fiel por derecho constitucional.

También el principio de variedad se refleja en la condición de libertad que entraña la condición de fiel. Esta *conditio libertatis* es verdadero derecho del fiel, por lo que seguir libremente las formas varias de espiritualidad y de apostolado es un derecho de libertad, no sometido a autorización de los Pastores.

BIBLIOGRAFÍA

Epístola a los Romanos, 12, 4-8; *Epístola a los Gálatas*, 3, 27-28; *I Epístola a los Corintios*, 12, 4-31; *Epístola a los Efesios*, 4, 7 y 11-16; II CONCILIO VATICANO, const. *Lumen gentium*, nn. 9 y 32; *Código de Derecho Canónico*, c. 208; J. FORNÉS, *El principio de igualdad en el ordenamiento canónico*, en «*Fidelium Iura*», II (1992), págs. 113 ss.; J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 2001); ID., *Pueblo cristiano y circunscripciones eclesíásticas* (Pamplona 2003); S. HOLLAND, *Equality, dignity and rights of the laity*, en «*The Jurist*», XLVII (1987), págs. 111 ss.; L. NAVARRO, *El laico y los principios de igualdad y variedad*, en «*Ius Canonicum*», XXVI (1986), n. 51, págs. 93 ss.; ID., *Il principio costituzionale di uguaglianza nell'ordinamento canonico*, en «*Fidelium Iura*», II (1992), págs. 145 ss.; A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, 3ª ed. (Pamplona 1991); F. RETAMAL, *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la Constitución dogmática «Lumen gentium»*. Estudio de las fuentes (Santiago de Chile 1980); P-J. VILADRICH, *La distinzione essenziale sacerdozio comune-sacerdozio ministeriale e i principi di uguaglianza e di diversità nel diritto costituzionale canonico moderno*, en «*Il diritto ecclesiastico*», LXXXIII (1972), págs. 119 ss.

V A VUELTAS CON LA CONCEPCIÓN ESTAMENTAL

1

Bajo la concepción estamental, la existencia de una estructura de funciones públicas y jerárquicas en la Iglesia se describía como la existencia de un *status* u *ordo*: el *ordo clericorum* o clerecía. Así, las distinciones jerárquicas-súbditos, sacerdotes-fieles, administración-administrados se resumían en la bipartición clero-laicado, clérigos y laicos. Se comprende así que los laicos quedasen excluidos de toda función propia de la organización eclesiástica. El laico es súbdito, ¿cómo puede tener alguna jurisdicción?; el laico es administrado, ¿cómo va a desempeñar funciones administradoras?, etc.

La ruptura de la concepción estamental conduce a contemplar estos temas de un modo diverso, sin por ello tocar la distinción esencial entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común, ni el principio jerárquico.

La bipolaridad clero-laicado debe sustituirse por la distinción *organización eclesiástica* y *fieles*. Ni la organización eclesiástica es la clerecía, ni los fieles son el laicado. La organización eclesiástica es la organización oficial y pública de la Iglesia, que asume la atribución de los fines públicos y los consiguientes oficios, misiones y ministerios. Con ello se produce en la Iglesia una básica distribución de funciones en cuya virtud sin pertenecer a la organización eclesiástica no se es titular de esos fines y misiones.

La condición que corresponde a la persona en cuanto objeto de la actividad de la organización eclesiástica no es la de laico —un grupo de personas—, es la de fiel, que abarca a todos los miembros de la Iglesia —no un grupo particular—, los cuales, de una u otra forma, son objeto de dicha actividad; todos, también quien es Papa y quien es obispo, son de uno u otro modo objeto de dicha actividad, v.gr. sujetos de los sacramentos de la penitencia y de la unción de los enfermos, etc.

La organización eclesiástica no es un estamento, sino un conjunto orgánico de oficios y ministerios. No la forma una *series personarum*, sino un conjunto de órganos: Papa, obispos diocesanos, curia romana, curias diocesanas, párrocos, capellanes, etc. No es, pues, el *ordo clericorum*. La organización eclesiástica no se confunde con el *ordo clericorum*, porque no es una *series personarum* sino un conjunto de órganos y porque hay aspectos de la organización eclesiástica que no están en relación directa con el sacramento del orden; esto es, no están constitucionalmente unidos a la recepción de dicho sacramento. Todo ello sin olvidar que la médula y espina dorsal de la organización eclesiástica es el *ordo* o conjunto de oficios y ministerios propios de los ordenados (obispos, presbíteros y diáconos).

2

El principio de igualdad se opone a la concepción estamental, que es lo verdaderamente eliminado. Por lo tanto, mientras siga habiendo residuos de la concepción estamental, seguirá sin haberse entendido con toda su fuerza el principio de igualdad.

Es el esquema estamental de la constitución de la Iglesia lo que debe ser sustituido por el de fiel-organización eclesiástica. Y lo primero que se requiere es advertir que lo constitutivo de la Iglesia, en lo que a los miembros se refiere, no son una serie de estamentos formados por clases de fieles, sino la *communitas fidelium*, la comunión de todos los discípulos de Cristo, dotados de igual dignidad y libertad de hijos de Dios, sin formar clases ni estamentos. Como fieles, en la condición de tal, todos son iguales y forman una única estructura social: el pueblo cristiano.

La distinción entre laico, clérigo y religioso pasa entonces a un segundo término para designar unas modalidades de vida que tienen cierta relevancia en el estatuto personal, pero que no son propiamente constitucionales. Los conceptos constitucionales vienen a ser los de fiel y de organización eclesiástica. El primero designa los miembros de la Iglesia según el principio de igualdad; la organización eclesiástica designa la estructura organizativa eclesiástica de los oficios y ministerios públicos, y en ella opera el principio jerárquico. Así, pues, hay que afirmar que la Iglesia está constituida por el pueblo cristiano o conjunto de fieles —los discípulos de Cristo— y la organización eclesiástica, cuyo núcleo central son el *ordo* (conjunto de ordenados) y la jerarquía.

3

Los tipos *codiciales* —esto es, según el CIC— de clérigo, laico y consagrado deben tomarse del canon 207. Si se observa bien este canon, se ve fácilmente que relaciona los tipos de clérigo, laico y consagrado con el concepto de fiel: «inter christifideles». Luego el canon 207 habla de clérigos, laicos y consagrados como tipos de fieles (no en cuanto miembros de la organización eclesiástica). Ahora bien, de acuerdo con el principio de igualdad (canon 208) esos tipos de fieles no pueden suponer desigualdad en cuanto fieles. En cuanto fieles son iguales; si no el canon 207 sería contradictorio con el canon 208. Por lo tanto, la tripartición no señala clases de fieles desiguales, como era propio de la concepción estamental. En cuanto fieles, la diferencia entre clérigos, laicos y consagrados tan sólo puede estar en la variedad de estatutos personales. Luego los tipos de clérigo, laico y consagrado, tal como los delimita el canon 207, no son de derecho constitucional, sino de Derecho de la Persona.

4

Si buena parte de la labor científica del canonista consiste en conceptualizar y tipificar correctamente, se tiene que decir que laico, clérigo y religioso no son conceptos de derecho constitucional. En la con-

cepción estamental, al considerarse que la constitución de la Iglesia estaba formada por estamentos —dos o tres según el punto de vista adoptado por cada autor—, las nociones de laico, clérigo y religioso aparecían como conceptos constitucionales. Pero rota la concepción estamental, los conceptos constitucionales son los de fiel y de organización eclesiástica. Clérigo, laico y religioso son tipos de Derecho de la Persona en cuanto representan estatutos personales parcialmente distintos.

Obsérvese la diferencia. En la concepción estamental —por ejemplo— el *ordo* o *status clericalis* se identificaba con la jerarquía y, en general, con el sector público de la Iglesia; por lo tanto, clérigo era un tipo constitucional: abarcaba no sólo el estatuto personal, sino también el estatuto funcional. Por consiguiente, el tratado *De hierarchia* era parte del tratado *De clericis*, es decir, del *De personis*. A la noción de *ordo clericalis* sucede la noción de organización eclesiástica: organismo o conjunto orgánico de oficios y ministerios, muchos de los cuales son propios de quienes han recibido el sacramento del orden, pero algunos pueden ser desempeñados por no ordenados. El tipo de clérigo queda, en consecuencia, despojado del contenido que asume la organización eclesiástica, esto es, queda despojado del contenido funcional: ¿qué queda? El estatuto personal. No es ya un tipo constitucional de fiel.

La ruptura de la concepción estamental reclama la revisión de los conceptos y tipos elaborados en función de ella.

5

Si religioso aparecía como un tipo constitucional de cristiano en la concepción estamental, establecido el principio de igualdad ya no es un tipo de ese orden. Era un tipo constitucional, porque a él se atribuía en exclusiva la vocación a la santidad, que es una dimensión del fin de la Iglesia. Pero como sea que esta idea se ha revelado imperfecta, porque la vocación a la santidad es universal (también los laicos y los clérigos reciben esta llamada), la vida religiosa resulta ser una modali-

dad —sin duda promovida por el Espíritu Santo— de vivir esa vocación. Excelsa, sin duda, pero una modalidad. Como tal modalidad, tiene relevancia en la condición de vida y en el estatuto personal (Derecho de la Persona), mas no es constitucional.

6

Tampoco el de laico es un tipo constitucional, que lo es el de fiel. En la concepción estamental laico aparecía como tipo constitucional, porque se entendía que los laicos estaban en una peculiar situación jurídica respecto de la misión de la Iglesia —condición pasiva— y respecto de su fin (suficiencia de la vida cristiana común) que los diferenciaba, en cuanto cristianos, de los clérigos y religiosos. Esta diferencia, en cuanto cristianos —en cuanto fieles—, no existe en virtud del principio de igualdad. Laico designa, en orden a ser cristiano o fiel, no una relación distinta respecto de la misión y el fin de la Iglesia, sino una modalidad de la condición de vida. El laico es igualmente fiel y cristiano —con el mismo estatuto jurídico de fiel— que el clérigo y el religioso. Su nota distintiva, la secularidad, se refiere a su estatuto personal. No es, pues, un tipo constitucional de fiel.

Los conceptos constitucionales que, en virtud del principio de igualdad, sustituyen a la bipolaridad clérigos-laicos son los de organización eclesiástica y de fiel respectivamente.

7

El Código de Derecho Canónico, después de declarar los derechos y deberes fundamentales del fiel, dedica ocho cánones a los derechos y deberes fundamentales del laico. Ello ha sido objeto de alabanzas y reconozco que, dado como estaba el ambiente, no había otro remedio. Pero en buena técnica jurídica eso es un residuo de la concepción estamental. Así laico sigue apareciendo como un tipo constitucional, cuando no lo es. ¿Cuál es el resultado? Que ninguno de los derechos y deberes proclamados en los cánones 224 a 231 es específicamente de

los laicos. O son simple repetición de los derechos y deberes ya reconocidos a los fieles o si no estaban reconocidos resultan ser también propios de todos los fieles, como ocurre con el canon 227. En algún caso, por ejemplo el canon 230, lo proclamado ni son derechos ni son deberes sino capacidades, por lo demás no específicas de los laicos, sino propias de los fieles.

8

En buena técnica jurídica no se pueden confundir los tipos con los conceptos. Los primeros están obtenidos por generalización, los segundos por abstracción. Los primeros son nociones generales que expresan una caracterización que corresponde a la mayoría de los casos y, por ello, admiten algunas excepciones. Los segundos son universales y en cuanto tales no admiten supuestos excepcionales.

Viene esto a cuento de las nociones de laico (secular), clérigo (secular) y religioso, una vez superada la concepción estamental. Estas nociones son tipos, no conceptos, por lo cual pueden observarse algunas particularidades dentro de cada tipo. Así, por ejemplo, el rasgo típico que define al laico es la dedicación a los *negotia saecularia*. Con ello no se está diciendo que no sea típica suya una misión eclesial. Por el contrario, con ello se está afirmando que su misión eclesial es la santificación de las realidades terrenas, por medio de su dedicación a los asuntos temporales. No es típico del laico dedicarse a los *negotia ecclesiastica*; pero como se trata de un rasgo típico —es decir, general pero no universal—, nada impide que haya laicos que se dediquen, incluso a tiempo completo, a dichos asuntos eclesiásticos. No por ello son menos laicos ni mejores o peores laicos, con tal de que de ellos se pueda seguir predicando la secularidad, esto es, que sigan inmersos en el conjunto de relaciones que constituyen el *saeculum*.

Típico del clérigo es la dedicación a los *negotia ecclesiastica*. Por ser persona secular, sigue insertado en el conjunto de relaciones que constituyen el *saeculum*, con dos modalidades: 1ª) Lo que para el laico es el trabajo, para el clérigo es el ministerio y los asuntos eclesiásticos;

2ª) deben prescindir de aquellas actividades seculares que son incompatibles con su ministerio y función o que son inadecuadas a ellos. Por lo tanto, los clérigos pueden intervenir en aquellas actividades seculares que sean compatibles con su ministerio y dedicación a los negocios eclesiásticos.

El religioso tiene como rasgo propio el apartamiento del siglo o *separatio a mundo*. Su modalidad de vida se caracteriza por la sustitución de la situación secular por una nueva situación determinada por las reglas y constituciones de su instituto. Hay una transmutación de las relaciones seculares por un nuevo y distinto complejo de relaciones —cuyo centro es el instituto— que constituyen su nuevo estar-en-el-mundo (véase lo dicho al hablar más adelante de la secularidad). Un rasgo típico del religioso es ese modo nuevo de estar-en-el-mundo y el cambio en la relación-de-vida: una relación-de-vida no secular. Este nuevo estar-en-el-mundo y esa nueva relación-de-vida, que el religioso mantiene con su circunstancia vital a través de su inserción en el instituto que es su nuevo centro de relaciones, es lo que no se da en la secularidad, en la que no hay ruptura del estar-en-el-mundo y del conjunto de relaciones-de-vida.

9

En la concepción estamental, laico era sinónimo de súbdito: un miembro del estamento u *ordo* —el *ordo laicalis*— que era súbdito frente al *ordo clericalis* o estamento jerárquico. Decaída la concepción estamental, laico es tan sólo nombre de una modalidad de vida. La condición de súbdito es inherente, no al concepto de laico, sino al concepto de fiel. Paralelamente, jerarca es quien tiene un oficio o ministerio propio de la jerarquía. Se es, pues, jerarca, no por ser clérigo ni a pesar de ser laico: se es jerarca por estar en posesión de un oficio o ministerio que comporte jerarquía. Otra cuestión distinta es si un no ordenado puede ser titular de un oficio de este tipo.

Lo que está claro es que no puede decirse que un laico no puede tener un tal oficio o ministerio por ser laico. Una afirmación de este

estilo es típica de la mentalidad estamental: el laico no puede tener ministerios u oficios que comporten jerarquía porque es, por su condición, súbdito. Para decir que un laico no puede acceder a ningún oficio o ministerio que comporten jerarquía es preciso llegar a otra razón: sólo quienes han recibido el sacramento del orden pueden acceder a tales oficios o ministerios.

Igualmente claro resulta que no se es jerarca por ser clérigo, sino por tener un oficio, un ministerio o una misión jerárquicos.

10

Con la ruptura de la concepción estamental y la aparición de formas de vida consagrada con la nota de secularidad, la doble división de las personas en clérigos y laicos (bipartición), y clérigos, laicos y religiosos (tripartición) se revela insuficiente. Si bien siguen teniendo validez la bipartición y la tripartición, debe añadirse una serie de divisiones: *personas seculares* y *personas religiosas*: o sea personas con estado secular (sean clérigos o laicos, fieles comunes o de vida consagrada) y personas con estado religioso; *fieles consagrados* y *fieles comunes o corrientes*, según vivan vida consagrada o no; *laicos* (seculares y comunes), *clérigos ordinarios* (no consagrados) y *personas consagradas*; etc.

11

Puesto que en los institutos seculares se da la nota de secularidad, la tripartición clérigos, laicos y religiosos sigue teniendo buena parte de su utilidad. Esta tripartición era especialmente útil para distinguir los seculares y los religiosos y, dentro de los primeros, los clérigos y los laicos; esa utilidad sigue persistiendo. Ahora bien, unificados los religiosos y los miembros de los institutos seculares en razón de la vida consagrada, es actualmente distinción muy útil la que se hace entre consagrados y no consagrados y, dentro de estos segundos, entre simples fieles y clérigos ordinarios. A partir de la profesión de los consejos evangélicos o vida consagrada, puede llegarse a esta triparti-

ción: a) los fieles comunes y corrientes, o sea quienes tienen la condición de fiel, sin vida consagrada; b) los clérigos ordinarios, esto es, quienes han recibido el sacramento del orden y no llevan vida consagrada (la consagración del sacramento que reciben es distinta); y c) los consagrados.

12

¿Sólo los que han recibido el sacramento del orden pueden desempeñar oficios, ministerios o misiones de la estructura pública de la Iglesia, esto es, de la organización eclesial?

Como no se trata de una capacidad por razón del estado o estamento, sino de una capacidad personal, la respuesta hay que darla en razón de capacidades personales. Siendo esto así, puede establecerse esta afirmación, que es evidente por sí misma: se requiere la ordenación sagrada para aquellos oficios o ministerios que comportan la función sacerdotal o diaconal; no se requiere en los restantes casos.

Además, no es suficiente decir que para desempeñar cargos u oficios que requieren la ordenación sagrada es necesario haber recibido en general algún grado del sacramento del orden. Se debe estar en posesión del preciso grado del sacramento del orden requerido. Si se dice que un laico es incapaz para ser obispo diocesano, tan incapaz es un presbítero o un diácono. No cabe ser obispo manteniéndose laico, pero tampoco cabe serlo permaneciendo presbítero o diácono.

13

Requieren la ordenación sagrada episcopal todos los oficios y ministerios propios del Colegio Episcopal, es decir, aquellos en los que debe darse la sucesión apostólica (como la capitalidad de toda la Iglesia y la capitalidad de las Iglesias particulares), la administración del sacramento del orden, etc.

Es necesaria la ordenación de presbítero para aquellos oficios y ministerios que requieren el sacerdocio ministerial, por llevar consigo

la administración de los sacramentos —eucaristía, penitencia, unción de los enfermos, etc.— y la predicación autorizada de la palabra de Dios (párrocos, capellanes, etc.). Y se precisa la ordenación de diácono para los ministerios propios de ese grado del sacramento del orden.

Fuera de estos casos, para desempeñar cargos, oficios y ministerios de la organización eclesial no se requiere —como requisito de capacidad de derecho divino— la sagrada ordenación.

14

Respecto de los oficios y ministerios de la organización eclesial debe distinguirse entre capacidad y vocación eclesial. Aunque por capacidad no pocos cargos, funciones y ministerios de la organización eclesial pueden ser desempeñados por laicos, puede resultar más conveniente que sean desempeñados por clérigos. Unas veces por razón de formación (los laicos con frecuencia carecen de ella para no pocos oficios y ministerios); normalmente, por no ser vocación propia de los laicos dedicarse a ministerios eclesiales: su vocación propia es dedicarse a los asuntos temporales, mientras es propio de los clérigos dedicarse a los *negotia ecclesiastica*.

Pero sería un error recaer en dialécticas estamentales: pueden los laicos tener la formación suficiente y puede ser conveniente que se dediquen a asuntos eclesiales, desempeñando cargos de la organización eclesial, para que los presbíteros —y en su caso los diáconos— se puedan dedicar mejor a su ministerio sacramental. Más que a los estados, hay que mirar a las situaciones. En esta cuestión no hay que dejarse llevar de modas ni de estamentalismos.

15

Con la concepción estamental, organización eclesial y clerecía se identificaban. Por eso los oficios y ministerios de la organización eclesial se consideraban clericales y en consecuencia impropias de los laicos.

Rota la concepción estamental, los oficios y ministerios de la organización eclesiástica son sin duda oficios y ministerios eclesiales, pero no son clericales. Un laico que desempeñe un oficio o ministerio de dicha organización está investido de un cargo o misión eclesiásticos, pero no clericales. Esos oficios o ministerios no son ni clericales ni laicales, son simplemente eclesiásticos.

16

Hay ciertas cosas que se predicaban de los clérigos en la concepción estamental, que ahora deben predicarse de cuantos desempeñan cargos de la organización eclesiástica, estén o no estén ordenados. Así, por ejemplo, la prohibición de participar activamente en organismos y actividades políticas y sindicales. Hay que establecer las oportunas incompatibilidades entre los *negotia ecclesiastica* y los *negotia saecularia*; no entre todos estos *negotia*, sino entre aquellos que pueden colocar a los órganos de la organización eclesiástica en situación de empañar su servicio a todas las almas, dando lugar a banderías y rivalidades y a que la Iglesia se vea indeseablemente mezclada en partidismos temporales.

17

La participación de los laicos en oficios, ministerios y organismos de la organización eclesiástica es, por su naturaleza, un fenómeno minoritario. La organización eclesiástica, como servicio al Pueblo de Dios, es una estructura de cortas dimensiones frente a la multitud de los cristianos; por lo tanto, sólo un número relativamente escaso de laicos puede participar activamente en estructuras eclesiales y en los *negotia ecclesiastica*, con oficios y ministerios.

Esto no es ningún inconveniente, sino todo lo contrario. Los laicos tienen como vocación propia la santificación de las realidades terrenas y la dedicación a los *negotia saecularia* según el espíritu de Cristo. Es ahí, en las estructuras y actividades seculares, donde está el lugar

propio de la generalidad de los laicos. Participar activamente en la misión de la Iglesia es, para ellos, dedicarse a los asuntos temporales, ordenándolos según Dios.

18

La participación de los laicos en oficios y ministerios de la organización eclesiástica requiere la adecuada formación (cfr. canon 231, § 1). De donde resulta que la cuestión de esa participación se resuelve en la cuestión de la formación de los laicos. Para el desempeño de oficios y ministerios eclesiásticos se debe exigir a los laicos la formación conveniente, que no debe ser menor —tampoco mayor— que la que se exige a los clérigos para los mismos oficios y ministerios. Sin esa formación no existirían la competencia y la pericia que se requiere. La participación de los laicos en asuntos eclesiásticos no puede plantearse como cosa de aficionados: sería esto un daño para el Pueblo de Dios y un fraude para los laicos.

BIBLIOGRAFÍA

G. LO CASTRO, *Condizione del fedele e concettualizzazione giuridica*, en «Ius Ecclesiae», III (1991), págs. 3 ss.; ID., *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico* (Milano 1985); J. FORNÉS, *El concepto de «status» en Derecho Canónico* (Pamplona 1975); J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 2001); ID., *Misión laical y formación*, en *Vetera et Nova*, II (Pamplona 1991), págs. 1275 ss.; P. PELLEGRINO, *Gli «status» ed il principio di uguaglianza nell'ordinamento canonico*, en «Il diritto ecclesiastico», LXXXIV (1973), págs. 165 ss.

VI FIN DE LA IGLESIA

1

El fin de la Iglesia es la continuación de la misión mesiánica de Cristo. Esta finalidad salvífica —de orden sobrenatural y religioso, GS, 40 y 42— consiste en la implantación del Reino de Dios. Y tiene dos dimensiones: una ultraterrena y otra intraterrena; una mira a la escatología y otra a este mundo. El término final de la misión de la Iglesia es ultraterreno: consiste en salvar y santificar a los hombres para la realización consumada del Reino de Dios en la otra vida. Pero este término final no puede hacer olvidar la dimensión intraterrena del fin de la Iglesia. Es misión suya incoar el Reino de Dios *in hoc saeculo* mediante la santificación de las realidades terrenas. El mundo debe ser salvado y santificado no sólo con vistas a la otra vida, sino también con vistas a su desarrollo en la historia.

2

Las dos dimensiones —ultraterrena e intramundana— de la Iglesia son propias de todos los fieles y de la Iglesia en su conjunto, pero mientras la primera dimensión se realiza de modo igual en todos, la dimensión intramundana se opera de modo diverso según se trate de clérigos, laicos o religiosos.

La santificación de las realidades terrenas, la lucha para que la historia humana se desarrolle según los designios de Dios, la llevan a cabo

los laicos gestionando y ordenando los asuntos seculares según la voluntad y la ley de Dios. Es tarea suya colocar a Cristo en la cima de todas las realidades temporales.

El clérigo santifica al mundo, apartándole del pecado por medio de los sacramentos (especialmente el bautismo y la penitencia), por la predicación y, como culmen a lo que lo demás está ordenado, mediante el sacrificio de la Misa, cuya dimensión intramundana consiste en recapitular todo el Universo en Cristo crucificado y elevar con Él, por Él y en Él un canto de alabanza de valor infinito al Creador.

El religioso contribuye al desarrollo de la historia humana según Dios con su vida de oración y santidad a través de la comunión de los santos; su vida es oblación grata a Dios y atrae Su complacencia y Su misericordia hacia el mundo. Además, los institutos religiosos que tienen por fin ministerios sacerdotales, obras de misericordia y de servicio al prójimo contribuyen con ellas a la cristianización del mundo.

3

Si importante resulta delimitar el fin de la Iglesia y, con él, cual sea el ámbito de competencias eclesiales, obviamente es de interés señalar el ámbito de incompetencia de la Iglesia. El principio aparece, de suyo, claro: la Iglesia es incompetente en materias seculares. Y como fundamento resalta la autonomía de lo temporal. Pero si el principio resulta claro, la realidad es compleja.

Si por *competencia* entendemos campo de jurisdicción —es decir, si tomamos competencia en su sentido jurídico—, entonces es indudable que la Jerarquía eclesial es incompetente en materias temporales. Se trata de una obvia conclusión de la autonomía de lo temporal. Respecto de las materias temporales no hay relación de jurisdicción con la Jerarquía eclesial. Esta es una consecuencia de la autonomía de lo temporal. Las realidades temporales tienen sus propias leyes, su propio dinamismo y, en lo que es del caso, sus propios órganos de jurisdicción. La teoría de la *potestas Ecclesiae in temporalibus* ha

quedado sin fundamento sólido, una vez que el Concilio Vaticano II ha proclamado la autonomía de lo temporal. Esta autonomía implica que la realidad terrena está dotada de sus propias leyes, también del derecho positivo propio que proviene de sus propios órganos.

Pero la autonomía de lo temporal no empaña la relación existente entre las realidades temporales y Dios. Y en el desarrollo de la vida social hay un orden moral, sobre el que la Iglesia tiene una palabra evangélica que decir. En el ámbito moral de las realidades terrenas la Iglesia es competente con su palabra. Los Sagrados Pastores tienen la función de enseñar los principios morales y de enjuiciar el desarrollo de la sociedad civil en relación a su conformidad o disconformidad con el evangelio. Los Sagrados Pastores tienen la misión de dar el juicio moral en materias temporales.

Aún tiene la Iglesia otra forma de intervención en la vida temporal, no por medio de la jerarquía ni de los Sagrados Pastores, sino a través de los fieles. Es una intervención no autoritativa sino santificante —sacerdotal, del sacerdocio común—; se trata de la santificación de las realidades terrenas, que los laicos obran gestionando y ordenando según Dios los asuntos temporales. También santifican el mundo los clérigos y los religiosos según sus propios modos.

4

En materia temporal hay que distinguir entre lo técnico, lo moral y lo sacerdotal. Lo técnico es el conjunto de leyes que le son propias; lo ético o moral se refiere a los principios y a las leyes morales —ley natural, derecho natural— que la rigen; lo sacerdotal es la santificación operada por el sacerdocio común al ofrecer las actividades terrenas a Dios y al realizarlas como continuación de Su obra creadora (gloria a Dios).

La autonomía de lo temporal se refiere concretamente a lo técnico. Lo moral y lo sacerdotal inciden en la Iglesia, aunque de diverso modo.

5

A la Iglesia no le corresponde dar soluciones temporales. La misión que la Iglesia ha recibido de Cristo —y son palabras del Vaticano II— no es de orden político, económico y social; el fin que Cristo asignó a la Iglesia es de orden religioso (GS, 42). Por eso la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno (GS, 76).

En consecuencia, constituye una extralimitación y una corrupción de la Iglesia la ingerencia de las estructuras eclesíásticas en materias temporales. Es el vicio del clericalismo, que tanto daño ha hecho a la Iglesia a lo largo de la historia.

No es la clerecía la que tiene el protagonismo de la historia humana. Es a los laicos a quienes corresponde ese protagonismo, con autonomía. Por eso la clerecía —aun la más alta en la Iglesia— debe saber renunciar a liderazgos temporales, para atender a su misión específica: formar a los laicos en el evangelio, sostenerlos en su vida interior mediante los sacramentos y la Palabra, darles la oportuna orientación moral. El protagonismo de la historia humana corresponde a los laicos, con libertad.

6

Las enseñanzas y prescripciones del evangelio se limitan al orden moral y salvífico; por eso, de él no se deducen a modo de conclusiones las soluciones temporales en cuanto tales (lo *técnico*). Estas soluciones derivan de sus leyes propias. De ello se deduce, como ha puesto de relieve el II Concilio Vaticano, que nadie debe mezclar las soluciones temporales con el evangelio, como si del mensaje evangélico se dedujesen necesariamente dichas soluciones. Para cada asunto o problema hay diversas soluciones conformes con el evangelio, de modo que nadie puede pretender que su opinión tenga la exclusiva de cristiana, como si sólo ella fuese la solución cristianamente posible (GS, 43). Mezclar el evangelio con una determinada doctrina política, so-

cial o profesional es un abuso, como lo es utilizar las estructuras eclesíásticas para la acción política o social.

7

El Reino de Dios no se implanta por grupos o conjuntos. La redención operada por Cristo se establece hombre por hombre. Por eso, la dimensión comunitaria del Pueblo de Dios no puede hacer olvidar su dimensión individual. Si importantes son los actos comunitarios —que con razón deben ser fomentados— no menos importante es que la acción santificadora de la Iglesia alcance a los hombres uno por uno. Por eso la atención pastoral no puede quedarse en la dimensión comunitaria; debe llegar a cada cristiano, a cada hombre singular, tanto a través de los sacramentos como por medio de la Palabra. Es la parábola del Buen Pastor, que abandona momentáneamente a las noventa y nueve ovejas para encontrar la perdida. Toda acción pastoral bien ordenada llega a la atención de las almas una por una.

BIBLIOGRAFÍA

F. FERRANTE, *Summa Iuris Constitutionalis Ecclesiae* (Romae 1964); J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 2001); ID., *Elementos para una teoría fundamental de la relación Iglesia-Mundo*, en *Vetera et Nova*, II (Pamplona 1991), 1103 ss.; P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico* (Madrid 1984).

VII EL FIEL Y LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

1

En un punto el CIC sigue la misma técnica que las declaraciones de derechos humanos y libertades fundamentales: a la enumeración de los derechos precede el principio de igualdad. Con ello nos da una pista para su interpretación.

¿Por qué las declaraciones de derechos humanos y libertades fundamentales se abren con el principio de igualdad? Por dos razones: para mostrar que esos derechos no se tienen por virtud de una condición social, sino por el mero hecho de ser persona; y para poner de relieve que todos los hombres, sin distinción, son titulares de dichos derechos. Paralelamente, la técnica seguida por el CIC manifiesta: a) que los derechos y deberes fundamentales se tienen por el nudo hecho de ser cristiano —de estar bautizado—, hijo de Dios, y por lo tanto su titularidad no está en relación con ninguna condición social o *status* dentro de la Iglesia, ni siquiera con la condición *social* de miembro de ella; b) todos los fieles son titulares, sin distinción, de los derechos y deberes fundamentales.

Digo «ni siquiera con la condición social de miembro de la Iglesia» y me explico. Según una antigua concepción que se remonta a Roma, el hombre sería sujeto de derechos —persona— no por sí mismo, sino en virtud de la condición social; por eso se definía la persona como «el hombre en su estado». El origen de la personalidad estaría en el estado o condición social. Contra esto ha reaccionado la teoría de los

derechos humanos: estos derechos fundamentales los tiene el hombre, no por virtud de una condición social —v. gr. la de nacional de un Estado—, sino por efecto del nudo hecho de ser hombre, de modo que la persona humana es sujeto de derechos por sí misma. De ahí el principio de igualdad, tal como aparece en todas las declaraciones de derechos humanos: todos los hombres tienen iguales derechos fundamentales, con independencia de cualquier condición social.

En esta línea se sitúa el canon 208. No es la condición social aquello por lo que el fiel es titular de los derechos y deberes fundamentales, sino que lo es por virtud de su filiación divina, es decir, por el carácter bautismal. En otras palabras, no es la condición social externa de miembro de la Iglesia el fundamento de los derechos del fiel, sino su condición *ontológica* de miembro de Ella como Pueblo de Dios y Cuerpo Místico de Cristo.

2

Entre todos los fieles se da una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad. Así reza el canon 208. Por dignidad se entiende en derecho ser persona, o sea ser sujeto de derecho. Como se trata de la dignidad de hijo de Dios, en el canon 208 dignidad equivale a ser sujeto de los derechos y deberes propios del orden sobrenatural y, en primer lugar, los fundamentales, que dimanar de la condición de hijo de Dios (bautizado).

Consecuentemente, y en virtud del principio de igualdad, todos los fieles son igualmente personas en sentido jurídico y los derechos y deberes fundamentales tienen en todos la misma fuerza de cosa debida.

3

La nota esencial del concepto jurídico de persona es ser sujeto de derecho. Ser persona equivale a ser sujeto o titular de derechos y deberes. Siendo esto así, el no bautizado es persona ante la Iglesia, pues ésta le reconoce, al menos, sus derechos naturales, entre ellos el de

contraer matrimonio (véase además el canon 1476). Para los catecúmenos léanse los cánones 206, 788, 1170 y 1183, § 1. El canon 96 no puede ser interpretado en el sentido de que *persona in Ecclesia* sea equivalente a ser persona ante el ordenamiento canónico, pues esto resulta contrario a la evidencia.

Cosa distinta es que el bautismo otorgue un complemento de personalidad. Entiendo que el carácter bautismal no sólo hace a los hombres ciudadanos del Pueblo de Dios, sino que potencia la persona con la condición de hijo de Dios, esto es, potencia y aumenta la personalidad jurídica con nuevas capacidades y nuevas titularidades —los derechos y deberes de los fieles—, que son propias de los bautizados. Constituir en *persona in Ecclesia* no es concesión de una nueva personalidad —como si antes no se tuviese—, no equivale a constituir al hombre en persona ante el ordenamiento canónico, pero sí es un aumento de esa personalidad.

Así como en el plano ontológico el bautismo regenera al hombre, mediante la gracia, haciendo de él una *nueva criatura* (perfección accidental pero muy profunda), así en el plano jurídico el bautismo potencia y aumenta la personalidad jurídica, muy profundamente, mas accidentalmente, no otorgando *ex novo* una nueva personalidad.

4

El canon 207 —si se le entiende a la letra (su correcta interpretación ya la hemos expuesto)— resulta un residuo de la concepción estamental en el nuevo CIC, que a través de los cánones que le siguen y particularmente por medio del primero de ellos, el canon 208, viene rechazada. La redacción de ese canon sigue de cerca la del canon 107 del CIC 17, incurriendo en las mismas inexactitudes y añadiendo alguna que otra más.

El canon 107 CIC 17 hablaba simplemente de clérigos distintos de los laicos. El actual canon 207 dice expresamente que los fieles se dividen en clérigos y laicos, con lo cual establece una distinción en la condición de fiel, esto es, algo típicamente estamental. Hay efectivamente

en la Iglesia ministros sagrados o clérigos y simples fieles o laicos, pero ministro sagrado o clérigo no es una división dentro de la condición de fiel, sino denominación de una función o destinación dentro de la organización eclesial. No son los fieles los que se dividen en clérigos y laicos; simplemente existen ministros sagrados o clérigos y, por contraste —por necesidad del lenguaje—, aparecen los simples fieles o laicos. Ministro sagrado o clérigo no es una clase de fiel, sino titular de una función (si no fuese inexacto y cupiese utilizar una analogía expresiva, podríamos decir que ministro sagrado no es una clase de fiel, sino un funcionario, y así como no puede decirse que los ciudadanos se dividen en funcionarios y no funcionarios, así tampoco debe decirse que los fieles se dividen en clérigos y laicos). Naturalmente que en la Iglesia hay clérigos y hay laicos, pero no se trata de clases de fieles. ¡Con lo sencillo que hubiese sido suprimir «inter christifideles»!

Tampoco deja de ser inexacto atribuir a institución divina los «ministros sagrados» o «clérigos». Me explico. Que por institución divina hay sacerdocio común y sacerdocio ministerial, con una diferencia esencial y no sólo de grado entre ambos, nadie lo niega, salvo los herejes y los ignorantes; que en la Iglesia existen por institución divina obispos y presbíteros es igualmente claro; que también sean de institución divina los diáconos algunos lo ponen en duda por preferir atribuirlo al derecho apostólico, pero por mi parte —que carezco de opinión formada al respecto— no tengo inconveniente en admitir su institución divina; que obispos, presbíteros y diáconos forman parte del *ordo* o núcleo central de la organización eclesial y que la realidad que así llamamos sea de institución divina tampoco cabe ponerlo en duda. Pero ¿es de institución divina que obispos, presbíteros y diáconos se engloben en una categoría única —la clerecía— y que se les aplique un mismo concepto y el correspondiente nombre: ministros sagrados?

Eso es cuestión de conceptualización y de lenguaje, formas humanas de conceptualizar y de decir.

El binomio clérigos y laicos responde, no a una institución divina, sino a un modo humano de formar conceptos. No sería simple forma

de conceptualizar si fuese verdadera la concepción estamental, porque entonces obispos, presbíteros y diáconos formarían un estamento. No habiendo tal estamento, la unificación bajo un nombre no pasa de ser una forma de conceptualizar por razón de lo que tienen de común: el estatuto personal, la dedicación a los *negotia ecclesiastica*, etc.

Se puede, pues, decir, que las *personas* —por razón de su estatuto personal— se clasifican en clérigos y laicos; es inexacto atribuir esa división a los fieles.

5

Decir que en la Iglesia hay clérigos y laicos y que unos y otros pueden ser religiosos (canon 107 CIC 17) o que de unos y otros hay fieles consagrados (canon 207 CIC 83) es una división mal hecha, porque es regla de toda división que obedezca a un criterio y ahí se mezclan dos: la constitución jerárquica de la Iglesia y los estados de vida. Del primer criterio surge la bipartición —clérigos y laicos— y en este caso el estado de vida no cuenta para nada. De acuerdo con el segundo criterio aparece la tripartición clérigos, laicos y religiosos, en la que clérigo y laico no coinciden con la bipartición. En la tripartición el clérigo es el clérigo secular y el laico es el laico secular o seglar; en cambio en la bipartición el clérigo es el ordenado con independencia de su estado de vida y el laico es el no ordenado también sin referencia al estado de vida. Luego el canon 207 —como el antiguo canon 107— contiene una división mal hecha.

No hay, pues, que confundir la bipartición con la tripartición; hay, en cambio, que saber usarlas correctamente.

6

Resto de concepción estamental y deficiente conceptualización es el «*secundum propriam condicionem*» que aparece en los cánones sobre los derechos y deberes de los fieles. El concepto de fiel es universal y no conoce divisiones de clases, grupos o estamentos; se refiere,

por tanto, a lo que todos sin excepción pueden y deben *igualmente* —principio de igualdad— hacer, por lo que sobra dicho inciso. Si en la Iglesia hay cosas que los unos pueden hacer —v.gr. los clérigos— y los otros no, eso no pertenece al concepto de fiel. El «*secundum propriam condicionem*» es consecuencia del error de dividir los fieles en clérigos y laicos. Es verdad que clérigos y laicos intervienen en la consecución del fin de la Iglesia con funciones distintas; pero las funciones de los clérigos en cuanto tales no son funciones de los fieles, sino de la organización eclesiástica. Así ocurre que algunos, contra toda razón, hablan de la misión apostólica del Papa como misión de un fiel.

Al fiel sólo hay que atribuir lo que es propio del bautizado, sin más, e igual en todos. Sobra el «*secundum propriam condicionem*».

7

El inciso «*ad normam iuris*» que aparece a veces en la declaración de los derechos fundamentales del fiel es poco acertado. La interpretación lógica de esa loquela parece ser la de indicar que los derechos fundamentales deben usarse respetando las normas que los regulan. Pero esto es superfluo por obvio; y no se ve por qué en algunos derechos se pone y en otros no, siendo así que es común a todos.

Mas podría interpretarse en el sentido de que tales derechos se reconocen subordinadamente a una norma de derecho que los asuma y en la medida en que los asuma. Eso sería la negación de esos derechos como fundamentales y la privación de su eficacia prevalente sobre la legislación ordinaria. Por eso el inciso es perturbador.

8

¿Son de derecho divino los derechos fundamentales? Los derechos fundamentales son explicitaciones de la condición de hijo de Dios propia del cristiano, de la dignidad y libertad de hijo de Dios. En tal sentido, son de derecho divino, esto es, obedecen a la voluntad fun-

dacional de Cristo. Pero la enumeración, la delimitación y la tipificación concreta de los derechos fundamentales obedece a una construcción conceptual humana, de modo que cada derecho fundamental tiene un núcleo de derecho divino y una cierta construcción humana. Pertenecen al género de los derechos obtenidos, según la terminología de Santo Tomás, por conclusión del derecho divino, del que reciben su fuerza nuclear. Por ejemplo, los fieles pueden, por derecho divino, unirse para actividades eclesiales propias de la condición de fiel; distinguir ahí entre derecho de asociación y derecho de reunión y delimitar cada uno de esos dos derechos es construcción humana. El fiel —es otro ejemplo— tiene por derecho divino la condición de libertad; desglosar esa libertad es una serie de derechos distintos es cosa de la razón humana.

9

Los derechos y deberes de los fieles enunciados en el CIC —dentro de los que incluyo los que el cuerpo legal atribuye a los laicos— son verdaderos derechos y deberes fundamentales de rango constitucional, por lo cual prevalecen sobre las normas sin rango de ley constitucional, de modo que todas ellas deben ser interpretadas según esos derechos y deberes.

En su núcleo central los derechos fundamentales —lo mismo cabe decir de los deberes— no tienen su origen en la norma humana. Procedentes *ex iure divino*, los derechos fundamentales los tiene el fiel en virtud del carácter bautismal, ya que son inherentes a la condición de hijo de Dios. Son, pues, *iura nativa* de orden sobrenatural. Y como responden a la condición y posición jurídicas primarias del fiel en la Iglesia, por resultar de la voluntad fundacional de Cristo, son de orden constitucional. Forman parte de la constitución de la Iglesia, es decir, pertenecen al derecho constitucional.

Por su naturaleza, los derechos fundamentales son expresión del orden fundacional y fundamental del Pueblo de Dios en lo que atañe a la situación y a la posición de los fieles dentro de él, del mismo ran-

go que el resto del ordenamiento constitucional, por ejemplo el que rige la función jerárquica. Son de valor y rango superiores a las normas no constitucionales, por lo que éstas deben acomodarse a tales derechos y deben ser interpretadas de conformidad con ellos.

10

Puesto que los derechos —y deberes— fundamentales responden a la voluntad fundacional de Cristo, resulta que la Iglesia no se desarrollaría de acuerdo con el derecho divino si no se respetasen los derechos fundamentales, esto es, si la vida del Pueblo de Dios no se desarrollase de acuerdo con ellos. De ahí la importancia de la recta praxis eclesial conforme a dichos derechos.

A los derechos fundamentales ha de plegarse la acción pastoral, en el sentido de que debe desarrollarse respetando los derechos fundamentales. Una pretendida acción pastoral que no los tuviese en cuenta sería un desorden.

En cualquier caso, resultaría cuando menos escandaloso que la Iglesia defendiese y proclamase los derechos humanos y a la vez en ella los derechos fundamentales del fiel no fuesen debidamente observados.

11

Por el hecho de no haberse promulgado la ley fundamental de la Iglesia —en cuyos proyectos figuraban los derechos y deberes fundamentales de los fieles— no se puede negar que los derechos y deberes de los fieles reconocidos por el CIC sean fundamentales y constitucionales. Podría decirse —y no falta quien lo dice— que pues el CIC es ley ordinaria, los cánones 208 y siguientes son ley ordinaria; se trataría, pues, de derechos y deberes de este nivel.

La ausencia de una constitución formal —o ley fundamental— no impide la existencia del derecho constitucional material. Toda sociedad tiene una constitución material y la Iglesia no es excepción. Por

eso se ha hablado siempre de constitución jerárquica de la Iglesia. A lo que compone esa constitución jerárquica, después de los desarrollos doctrinales del Vaticano II hay que añadir lo constitucional del fiel, que son precisamente sus derechos y deberes fundamentales, los cuales son, por lo tanto, constitucionales: la condición constitucional del fiel.

La falta de formalización legal —la ausencia de una ley fundamental— no impide ni su naturaleza constitucional ni su prevalencia. Es de advertir que el principio de prevalencia no es un invento técnico subordinado a la existencia de una ley formalmente constitucional. El principio de prevalencia es connatural al derecho constitucional, pues es un principio de orden y de racionalidad que los factores constitucionales prevelezcan sobre el resto del ordenamiento jurídico. Es lógico que así sea, porque el derecho constitucional representa el núcleo primario y básico del ordenamiento jurídico, aquello que traza la configuración primaria y básica de la Iglesia, desde el punto de vista jurídico; y es una exigencia de racionalidad que toda la estructura jurídica de la Iglesia, así como el desarrollo de su vida y actividad, sean congruentes con la configuración primaria y básica del Pueblo de Dios, es decir, su constitución.

¿El Código ley ordinaria? El Código contiene el derecho constitucional —véanse por ejemplo los cánones sobre la jerarquía— y el resto del derecho canónico. Por lo tanto, no puede decirse que el Código sea ley ordinaria: en parte es ley constitucional, en parte es ley ordinaria.

En realidad hay en todo eso una confusión. La distinción entre ley constitucional y ley ordinaria es propia de aquellos ordenamientos jurídicos que se asientan en una Constitución o Ley Fundamental (constitución formal). Ante la Ley constitucional, como orden jurídico básico y prevalente, las demás normas reciben el nombre de leyes ordinarias. Pero esta terminología no tiene razón de ser ni debe usarse cuando no existe la constitución formal, como es el caso de la Iglesia. En tal supuesto, lo que hay son leyes —sin más calificativos—, de las cuales unas recogen normas materialmente constitucionales (de la

constitución material) y otras establecen leyes materialmente no constitucionales, las cuales sin duda se subordinan a las que recogen los principios y las normas propias de la constitución material.

12

«Vera tamen inter omnes viget aequalitas quoad dignitatem et actionem cunctis fidelibus communem circa aedificationem Corporis Christi» (LG, 32). El Concilio, al proclamar el principio de igualdad, habla de una acción apostólica *común* a todos los fieles. Es lo correcto, pues se trata de la igualdad en la condición de fiel y, por lo tanto, si hay igualdad en el apostolado es tanto porque todos son miembros activos de la Iglesia como porque hay una acción apostólica que corresponde a todos por igual: el apostolado del fiel.

En cambio, el canon 208 suprime el adjetivo «común» y lo sustituye por «secundum propriam cuiusque condicionem et munus», con lo cual, además de evocar la concepción estamental, desfigura el principio de igualdad. Sólo si se admiten clases de fieles, es coherente entender que cada clase de fiel tenga un apostolado propio y distinto y eso no es lo que dice el Concilio. El verdadero principio de igualdad implica un plano en el que todos los fieles son iguales y, por lo tanto, tienen la misma dignidad y una esfera común de apostolado. Más allá operan el principio de variedad y el principio jerárquico.

Entiendo la preocupación de los redactores del CIC. Han querido preservar el principio de variedad y sobre todo el principio jerárquico. Pero la fórmula utilizada no ha sido afortunada.

13

La distinción —que no separación— entre moral y derecho se observa también en los derechos y deberes fundamentales. Así, el acto por el cual se hace uso de un derecho fundamental puede ser moralmente no virtuoso —por apasionamiento, apegamiento al propio juicio, etc.— y, sin embargo, ese uso tiene que ser jurídicamente respec-

do, si no se traspasan los límites jurídicos de esos derechos. No se puede tomar pie de esos defectos puramente internos de virtud —aunque exteriormente se perciban— para impedir o lesionar, en el plano jurídico, el ejercicio y la defensa de los derechos fundamentales. El uso de los derechos fundamentales está dejado a la libre responsabilidad del fiel, esto es, son esferas de autonomía ante los demás fieles y ante la organización eclesial. Es una autonomía jurídica, que no disminuye ni se pierde por el uso simplemente no virtuoso (falta puramente moral). Otra cosa sería la extralimitación jurídica (desobediencia, rebeldía, contradicción con el magisterio, etc., externamente manifestados).

14

Tres cosas deben distinguirse en relación con los derechos fundamentales, para no caer en confusión: los derechos en cuanto tales, los principios informadores y los intereses legítimamente protegibles o protegidos.

Los derechos fundamentales son, ante todo, derechos, esto es, bienes debidos en justicia. Pero actúan también con frecuencia como principios informadores, señalando criterios de interpretación del derecho y directrices para el desarrollo y actividad de las estructuras jerárquicas y pastorales. Por último, actúan como intereses legítimos, cuando, sin haber un verdadero derecho, se genera un interés legítimo en orden a los bienes que son derechos fundamentales, por lo cual debe considerarse hábil al fiel para intervenir —v.gr. petición, audiencia, consulta, etc.— en los trámites y procedimientos que sean del caso.

Por ejemplo, la libertad en lo temporal es un derecho de los fieles y con ella se relaciona un principio informador de las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política. Como derecho de los fieles es un bien debido a ellos y una exigencia de su condición constitucional; como principio informador de las relaciones Iglesia-Estado señala como regla de conducta la no interferencia de la Iglesia en materias propias de la comunidad política.

15

Toda situación jurídica tiene un sentido a cuyo través se entiende su naturaleza, se delimita su extensión y se manifiesta su finalidad. También los derechos y deberes fundamentales tienen un sentido, que es la *aedificatio Ecclesiae* según la voluntad fundacional de Cristo. Los derechos y deberes fundamentales existen y se han otorgado a los fieles *ad aedificationem* y no *ad destructionem*.

Por lo tanto, los derechos fundamentales no deben entenderse ni usarse como esferas insolidarias de actuación individualista, entre otras razones, porque un derecho y un deber fundamental es observar siempre la comunión con la Iglesia (cfr. canon 109, § 1º). Son, en cambio, expresiones de la dignidad y libertad de los hijos de Dios, cauces de la acción del Espíritu Santo sobre los fieles, ámbitos en los cuales se manifiesta la posición activa de los miembros del Pueblo de Dios, etc.

Pero sobre todo los derechos fundamentales expresan la libertad y la autonomía del fiel, miembro activo y corresponsable de la Iglesia, que no se limita a ser *Ecclesia oboediens*. El fiel aparece dotado de iniciativa y de autonomía, que deben ser respetadas por la acción pastoral de la jerarquía.

16

El uso y la defensa de los derechos fundamentales del fiel deben hacerse de forma compatible con el espíritu cristiano. Son, pues, recusables la violencia, la lesión a la caridad cristiana y a los vínculos de comunión, la irreverencia con los Sagrados Pastores y cosas similares. En estos graves defectos incurren habitualmente las actuales técnicas de contestación eclesial, que se presentan así como ilegítimas.

La mejor vía para la defensa de los derechos fundamentales son los recursos jurídicos. Al respecto debemos señalar que la actual situación deja mucho que desear. No hay medios rápidos y eficaces para garantizar los derechos de los fieles, que quedan pendientes tantas

veces de la buena voluntad y de la sensibilidad de los demás fieles y de los Sagrados Pastores. Puede hablarse de una acusada indefensión de los derechos fundamentales del fiel. Faltan recursos y falta sensibilidad en los jueces. Es una situación que pide remedio.

17

La garantía y defensa del respeto a los derechos del fiel recibirían un decidido impulso con la implantación de la distinción o división de funciones. Es cierto que en la Iglesia esa división no se da ni en el Papa ni en el obispo diocesano; pero puede darse —y a mi juicio debe darse— en el conjunto de órganos a través de los cuales se desconcentran las funciones papales y episcopales: la curia romana y la curia diocesana. Nada impide que ambas curias se organicen según el principio de división de funciones y mucho ganaría con ello la defensa y garantía de los derechos de los fieles.

18

El II Concilio Vaticano ha promulgado —LG, 9— que el Pueblo de Dios tiene por condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios. La libertad es autonomía, variedad, pluralidad y sobre todo es... libertad. ¡Cuántos no se han enterado y pretenden encauzar toda la vida y la acción de los fieles en sus planes, por muy pastorales que sean!

19

Los redactores del canon 213 han suprimido el adverbio *abundanter* de LG, 37. Pero sin razón, porque la obligación jurídica de otorgar los medios salvíficos —especialmente la palabra de Dios y los sacramentos— no es minimalista. La abundancia —supuesta la vocación universal a la santidad— forma parte de la deuda de justicia de los Sagrados Pastores respecto de los fieles. La medida del servicio pastoral es la necesidad objetiva del fiel. Y es necesario al fiel cuanto pre-

cisa para alcanzar la santidad, la cual requiere la abundancia en los sacramentos y la palabra de Dios y en los demás medios de santificación.

20

De acuerdo con los cánones 213, 217 y 219, § 1, los fieles tienen derecho a escuchar la palabra de Dios y, en general, a recibir la educación en la fe. Un aspecto no poco importante de este derecho es que los contenidos de la predicación y de la formación sean ante todo palabra de Dios, no adoctrinamiento temporal; y también —y no menos importante— que sean ortodoxos. En este sentido, es preciso que los fieles tengan cauces eficaces —los actuales son de reconocida ineficacia al respecto— para hacer valer su derecho a la recta doctrina, respecto de aquellos ministros que no la enseñen correctamente, o simplemente no la enseñen, sustituyendo su predicación por alegatos temporalistas.

21

Algunos plantean de tal modo el que llaman «diritto al dissenso» que resulta una aberración. Pretenden disentir de todo, incluso de las verdades de fe y del magisterio infalible. En realidad ese tan hipotético como absoluto derecho es sólo un verbalismo, un juego de palabras. Lo que existe en la Iglesia es el derecho de opinión y de expresión, un derecho no absoluto, sino limitado. Uno de los límites de ese derecho es bien claro: el magisterio de la Iglesia, según sus grados de obligatoriedad.

Un fiel no puede disentir de cuanto constituye el depósito de la fe, sin romper la comunión eclesial. Lo que está contenido en la Sagrada Escritura y en la Tradición, así como en el magisterio infalible de la Iglesia, no puede ser discutido ni ser objeto de discrepancias. El pretendido derecho al «dissenso» en todo, a la discrepancia ilimitada, carece de fundamento.

22

Si el magisterio no se ha pronunciado sobre una materia, prevalece el principio de libertad de opinión y de expresión. Lo que Dios y la Iglesia han dejado a la libre discusión de los hombres, no puede ser impuesto sin atentar contra un derecho fundamental. En algunas curias podrían darse algunas formas, sutiles y no tan sutiles, de atentado contra ese derecho fundamental. Unas veces se podrían invocar razones de prudencia (no es prudente), otras de oportunidad (no es oportuno), otras de veracidad (es más verdad la opinión contraria), otras de bien del propio sujeto (quedará mal); y con estas razonadas sinrazones en ocasiones se negaría al fiel el derecho a la libre opinión y expresión, con formas más o menos encubiertas de censura. Las libertades fundamentales son esferas de propia y personal responsabilidad y esta responsabilidad no puede ser sustituida. El acierto y la equivocación son responsabilidad del fiel y a su responsabilidad deben dejarse.

23

Dos cosas hay en la Iglesia que pueden parecer contrapuestas: la adhesión al magisterio y la libertad de formarse y expresar las propias ideas y opiniones. Pero a mí no me parece que haya contraposición. Ser católico es profesar una fe, adherirse a unas verdades, porque es ser discípulo de Cristo; poner ahí una libertad de disentir o de tener una propia idea —en el sentido de distinta— no es razonable. Mejor dicho, sí hay libertad de tener ideas propias, que son ese conjunto de verdades profesadas libremente, sin coacción, con sumisión del intelecto a la Verdad revelada, a Dios revelante. El acto de fe es un acto libre, por el cual el intelecto se apropia de esas verdades: hay ahí ideas *propias*. Pero es obvio que no puede haber discrepancias. Ese ámbito de obediencia de fe es claro: la Sagrada Escritura, la Tradición y el magisterio eclesiástico.

No es menos claro que en el resto hay libertad. Y sobre todo hay libertad de formarse una opinión sobre los asuntos eclesiásticos. Hay

un amplio ámbito de libertad de opinión, que compete a todos los fieles. Naturalmente que esto exige formación, si el fiel no quiere incurrir en necedad, frivolidad u otros vicios. Y requiere respeto a la jerarquía, a las instituciones y a las personas, so pena de caer en irrespetuosidad, murmuración, calumnia, lesión a la buena fama y otras cosas similares bien ajenas al espíritu cristiano (*vide* cánones 212, § 3 y 218).

Es éste uno de los derechos a cuyo uso y ejercicio más debemos acostumbrarnos. Pero sobre todo debemos acostumbrarnos a su correcto uso y ejercicio. Debemos habituarnos a no hablar más de la cuenta, y habituarnos debemos a que las libres opiniones se manifiesten... pero con corrección.

24

Forma parte de la *actio communis* de los fieles en la edificación de la Iglesia el apostolado personal de los fieles, que el CIC reconoce en los cánones 211 y 225, § 1. Se trata de una misión apostólica recibida directamente de Cristo en virtud del bautismo. Es, en efecto, el fiel miembro activo de la Iglesia, llamado a extender el Reino de Cristo en el mundo. Como misión recibida directamente de Cristo, en el ejercicio del apostolado personal no necesita de ningún mandato ni de ninguna autorización de la jerarquía. Constituye una libertad fundamental, que no puede ser coartada.

Sin embargo, no faltan Pastores que, ante el fenómeno del apostolado personal, se sienten incomodados por no contar con su expresa autorización o por salirse de su pastoral planificada. No tienen razón y su actitud es un atentado contra un derecho fundamental del fiel.

25

Es preciso recalcar que el apostolado personal de los fieles obedece a un mandato de Cristo y no de la jerarquía. No es una participación en el apostolado jerárquico o una cooperación con él (lo cual es otro tipo de apostolado de los fieles), que requieran el mandato de la jerar-

quía; no es una *longa manus* de ésta. El apostolado personal es misión personal propia del fiel, recibida de Cristo, que no depende de la jerarquía, no necesita su consentimiento, ni se hace *sub ductu* de ella.

Es, pues, un apostolado autónomo y libre, de exclusiva responsabilidad de los fieles. Pero no es un apostolado separado; es el apostolado de un fiel en comunión con la Iglesia. Un apostolado que se realiza en la misma dirección que el apostolado jerárquico —la salvación y santificación de los hombres— y bajo la suprema guía del Espíritu Santo. Es expresión de la función activa de los fieles y de la variedad de la Iglesia.

26

Bajo la forma de un derecho del fiel, el canon 221, § 3, reconoce y declara el principio de legalidad en derecho penal. Técnicamente no se trata de un derecho fundamental, sino de un principio fundamental del derecho penal. En esto el CIC sigue a las declaraciones de derechos humanos, que a veces enuncian como derechos lo que son principios de ordenación social y jurídica.

Pero lo decisivo es que el libro VI del CIC con harta frecuencia desconoce el principio de legalidad y se limita a decir respecto de una serie de delitos «*iusta poena puniatur*», introduciendo así un factor de inseguridad, que no es compatible con el derecho del fiel reconocido por el canon 221, esto es, que no es compatible con el principio de legalidad. Se ha querido hacer un derecho penal pastoral y se ha incurrido en el arbitrio y la discrecionalidad del superior, lo que fácilmente puede degenerar en arbitrariedad. No puedo negar que todo mi oficio de jurista —de canonista— se alza contra un derecho penal así concebido: lo primero en la imposición de penas es la eliminación del arbitrio.

27

Un derecho que merece especial atención es el de la libertad de los fieles en materia temporal. Digo de los fieles y no de los laicos, pese a

que el canon 227 que lo reconoce dice «christifidelibus laicis», porque no pertenece sólo a los laicos, sino a todos los fieles en tanto tratan de materias temporales, ejercen derechos cívicos o cumplen deberes de la misma naturaleza. Este derecho es correlativo a la incompetencia de la Iglesia en materia temporal.

Para las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política, de tanta importancia me parece la libertad del fiel en materia temporal como la libertad religiosa del ciudadano. Ambos derechos configuran la respectiva posición del hombre cristiano (que es fiel en cuanto miembro de la Iglesia y ciudadano en cuanto miembro de la sociedad civil) en el orden eclesiástico y en el orden secular. El cristiano goza, en cuanto ciudadano, del derecho de libertad religiosa en el orden temporal —en la esfera de la sociedad política—, y en cuanto fiel goza del derecho de libertad en lo temporal dentro del orden eclesiástico.

Si del fiel pasamos a la comunidad, resulta que la Iglesia tiene derecho a la libertad religiosa ante la comunidad política y ésta goza de la libertad en lo temporal ante la Iglesia.

La principal consecuencia del derecho de libertad en lo temporal es que ni el fiel ni la comunidad política están sometidos a ningún tipo de jurisdicción eclesiástica en materias temporales. Y es que la Iglesia, que tiene un fin sobrenatural y espiritual, es incompetente en materia temporal, en cuanto a la jurisdicción. Como el Estado es incompetente en materia religiosa.

28

Ante la jerarquía eclesiástica y ante cualquier entidad de la Iglesia a la que pueda pertenecer (diócesis, prelatura, instituto de vida consagrada, etc.), el fiel cristiano tiene el derecho a la libertad en lo temporal. Esto significa que no puede ser objeto de presiones, consignas y cosas similares en materia secular. Tan sólo puede recibir el juicio moral y ese sí que deberá respetarlo.

A la vez, esto significa que la Iglesia y sus instituciones oficiales no se responsabilizan de las decisiones y actuaciones de los fieles en materia temporal. De estas actuaciones o decisiones el fiel se responsabiliza ante su conciencia, ante sus conciudadanos y ante la comunidad política, sin involucrar a la Iglesia.

29

Debemos todos aprender a vivir el derecho a la libertad en lo temporal. Las estructuras eclesíásticas y la clerecía deben liberarse de tentaciones temporalistas; no es su misión intervenir en la construcción de la ciudad terrena, por mucho que las circunstancias parezcan aconsejar lo contrario. Es a los laicos a quienes corresponde solucionar las cuestiones temporales desde sus posiciones seculares. Esto es tanto más importante cuanto que en los tiempos actuales un sector de la clerecía, transmutando el fin de la Iglesia en un fin temporal y humanitario, ha asumido como misión propia una decidida acción temporalista, so capa de humanitarismo; es esto una gravísima distorsión de la misión del clero y una perversión de la Iglesia misma.

Por su parte, los laicos debemos librarnos de toda tentación de apoyarnos en la Iglesia y en sus instituciones para las cuestiones temporales. Hemos de asumir nuestra propia responsabilidad de ciudadanos, sin involucrar a la Iglesia en asuntos que le son ajenos, sin apoyarnos en nuestra condición de católicos para medrar en las estructuras temporales.

30

La libertad en lo temporal tiene como consecuencia la pluralidad de soluciones temporales —profesionales, sociales, políticas— que pueden observarse entre católicos. Como del evangelio no se desprenden unas soluciones temporales determinadas, constituye la situación normal y ordenada que los católicos asuman distintas soluciones temporales, con la correspondiente pluralidad.

Es una tentación, que debe ser rechazada, la de unificar a los católicos bajo una única corriente en lo temporal, sin duda con la buena intención de «aunar» esfuerzos. No es una postura correcta. La libertad en lo temporal, como derecho fundamental que es, opera también como principio informador de las relaciones entre el orden temporal y el orden eclesiástico. Y la libertad en lo temporal se opone a unificaciones de ese tipo, porque lo correcto es la libertad y, con ella, el lógico pluralismo.

31

Hay quienes afirman que la distinción entre derecho público y derecho privado no es aplicable al ordenamiento canónico. Se llega a decir que ver en la Iglesia un ámbito verdaderamente privado es una mentalidad eclesialmente distorsionada.

Pienso que respecto de esto hay que distinguir entre el problema conceptual y la cuestión sustancial. No vale la pena hacer una cruzada para defender la aplicación al derecho canónico de la distinción entre derecho público y derecho privado, entre ámbito público y ámbito privado. Pienso que es una conceptualización útil, que explica bastante bien la cuestión sustancial. Pero comprendo que no es cosa de obstinarse en una *lis de verbis*.

Otra cosa muy distinta es que no se admita la distinción entre ámbito público y ámbito privado, porque se entienda que todo en la Iglesia es público y oficial. En este caso, se admite la distinción entre público y privado y su aplicación a la Iglesia; sólo que se niega el ámbito privado y entonces se toca a la cuestión sustancial, dándole una solución inadmisibile.

En el Pueblo de Dios hay que distinguir aquello que corresponde a la jerarquía y en general a la organización eclesiástica —y a cuantos entes forman su estructura oficial— y lo que corresponde a los fieles y a su autonomía bajo su personal responsabilidad, sea individualmente sea en asociación con otros. Esta es la cuestión sustancial. Este doble ámbito existe y de quienes lo niegan hay que decir que están equivocados. Negar esta distinción por entender que todo es oficial, for-

mando una única estructura apostólico-pastoral *sub ductu hierarchiae*, eso es un panpublicismo que tiene mucho de totalitario; en todo caso no responde al ser de la Iglesia. Eso sí que es una mentalidad eclesialmente distorsionada.

La cuestión sustancial es que hay un ámbito eclesial que corresponde al fiel, a su autonomía y responsabilidad, que es personal, es decir, no oficial, no actuando en nombre de la Iglesia. Es una esfera de misión recibida de Cristo y guiada por el Espíritu Santo que no responsabiliza a la Iglesia, que no es una *longa manus* de la jerarquía, que no es estructura oficial. Por analogía con lo que ocurre en la sociedad civil —analogía, o sea una cierta semejanza y sólo eso— a ese ámbito personal puede llamársele privado, por contraste con el ámbito oficial al que puede llamarse público.

Pienso que hablar de público y privado —sin caer en sutilezas ni bizantinismos ni esquemas rígidos— es útil. Pero no me obstino en *lis de verbis*; me interesa sobre todo la cuestión sustancial porque existe en ciertos sectores una mentalidad oficialista y panpublicística, que niega la esfera personal de actuación del fiel —autonomía privada puede llamarse—, negándole una legítima libertad y autonomía, que responde al derecho divino. La autonomía personal del fiel, la esfera de su apostolado personal, su legítima libertad de asociación en este campo, son valores eclesiales que deben respetarse y defenderse. Así es la Iglesia. El totalitarismo eclesial —el panpublicismo, todo es oficial— no responde a la constitución de la Iglesia.

Un ejemplo de la autonomía personal se encuentra en AA, 24, que dice de las asociaciones, empresas u obras de inspiración apostólica que están «constituidas por la libre elección de los laicos y que se rigen por su juicio y prudencia».

Ya he escrito en otra ocasión que la Iglesia no es sólo sociedad: es pueblo, sociedad y comunidad. Hay esferas personales y esferas oficiales, hay actuaciones jerárquicas y actuaciones no jerárquicas, hay ámbito público y hay ámbito privado (mientras no se me ofrezca una terminología mejor, ésta me parece útil y clarificadora con tal de que no se caiga en sutilezas).

32

Una cosa son los ministerios u oficios que el fiel no ordenado puede desempeñar en la organización eclesiástica y otra cosa distinta es la intervención que compete al fiel en cuanto tal en el ámbito público de la Iglesia. En otras palabras, el fiel tiene una intervención en el ámbito público de la Iglesia, que le corresponde según su condición de fiel y, por lo tanto, sin pertenecer a la organización eclesiástica. Se trata de la intervención del pueblo cristiano en la esfera pública eclesiástica. Estas posibles formas de intervención son, entre otras: *a)* la aclamación aprobadora o reprobadora; *b)* la opinión pública; *c)* la participación en órganos de deliberación y decisión en los que actúan conjuntamente la clerecía y el pueblo en cuanto tal; *d)* la intervención en la elección de los pastores; *e)* la función subsidiaria, o actividad de los fieles que consiste en prestar la ayuda necesaria y conveniente a la actividad de la estructura pública de la Iglesia (aportaciones económicas, prestaciones personales, colaboración en el apostolado jerárquico, etc.); *f)* función supletoria, limitada a aquellas actividades cuyo desempeño no precisa de la sagrada ordenación (cfr. canon 230, § 3).

33

Pienso que por lo que atañe al derecho a estudiar ciencias sagradas y a investigar en ellas, la mujer cristiana ya no sufre discriminación. En cambio, me parece que, respecto de la docencia de dichas ciencias en centros eclesiásticos, la situación de la mujer no es aún satisfactoria y existen todavía actitudes un tanto discriminatorias. Confío en que esa situación se resuelva prontamente, con la correcta aplicación del canon 229, § 3.

34

Dentro de los derechos humanos o derechos fundamentales de la persona pueden hacerse dos grupos: aquéllos que se refieren a la persona en sí misma considerada y aquéllos que le atañen en el contexto de la comunidad política. Estos segundos son aquéllos cuyo uso y ejer-

cicio tiene lugar en el contexto de la sociedad civil por su particular y específica estructura; estos derechos no tienen vigencia en la Iglesia, que es un contexto social diferente. En cambio, los primeros mantienen su plena vigencia dentro de la Iglesia; de entre ellos el CIC recoge tres: el derecho a la buena fama, el derecho a la intimidad y el derecho a la protección judicial (cánones 220 y 221). Estos tres derechos no tienen su fundamento en el bautismo —en la filiación divina—, sino en la naturaleza humana. Por eso no pertenecen a la categoría de derechos fundamentales del fiel, sino a la de derechos humanos o derechos naturales del hombre. ¿Por qué el CIC se hace eco de esos tres derechos naturales y no de todos los derechos humanos que tienen vigencia en la Iglesia? Pienso que es porque resulta innecesario. ¿Qué necesidad hay, en la Iglesia y para la Iglesia, de una declaración expresa del derecho a la vida, a la integridad física, a la libertad, etc.? Son derechos que por su obviedad no es necesario reconocer expresamente y el hacerlo podría resultar pintoresco.

También es obvio el derecho a la buena fama, pero no faltan ataques a él en ambientes eclesiales —¡esas lenguas!—, como no faltan ataques a la intimidad. En cuanto al derecho a la protección judicial, resulta un obligado póstico al libro VII.

35

El derecho proclamado en el canon 221, § 2 no está, a mi juicio, suficientemente bien redactado. El derecho fundamental de referencia es el derecho: *a)* a ser oído en juicio; *b)* en un plazo razonable; y *c)* por un tribunal imparcial.

Esto último pone de manifiesto, una vez más, la importancia y trascendencia de implantar la división de funciones en la Iglesia y de establecer la vía contencioso-administrativa.

BIBLIOGRAFÍA

Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Eglise et dans la société, Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique (Fribourg-Freiburg i. Br.-Milano

1981); J. FORNÉS, *Criteri di distinzione tra pubblico e privato nell'ordinamento canonico*, en «Lex Nova», I (1991), págs. 47 ss.; J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derechos fundamentales y derechos subjetivos públicos en la Iglesia* (Pamplona 1971); J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 2001); ID., *Los derechos fundamentales del fiel a examen*, en «Lex Nova», 1 (1991), págs. 199 ss.; P. HINDER, *Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zür Begründung der Grundrechte in der Kirche* (Freiburg 1977); G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico* (Milano 1985); P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico* (Madrid 1984); ID., *Derecho divino y persona física en el ordenamiento canónico*, en *Escritos de Derecho Canónico*, I (Pamplona 1973), págs. 223 ss.; ID., *La persona en el ordenamiento canónico*, en *ob. cit.*, III (Pamplona 1974), págs. 57 ss.; J.T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell'ambito temporale*, en «Lex Nova», I (1991), págs. 125 ss.; E. MOLANO, *La autonomía privada en el ordenamiento canónico* (Pamplona 1974); A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, 3ª ed. (Pamplona 1991); P.-J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos* (Pamplona 1969).

VIII VIDA CONSAGRADA

1

La vida consagrada es un camino o modalidad de tender a la santidad; pero a eso se añade otro factor característico: el testimonio o signo que preanuncia la vida futura. En este sentido, los fieles consagrados tienen una peculiar misión en la Iglesia, que manifiesta de modo preclaro y peculiar su índole de *sacramentum salutis*, signo de santidad y salvación. En otras palabras, la vida consagrada es una preclara y peculiar manifestación de la Iglesia (cfr. LG, 43), un signo y testimonio de su santidad. Por eso la vida consagrada *pertenece a la vida de la Iglesia* (LG, 44), es una modalidad, querida por Cristo e impulsada por el Espíritu Santo, de manifestación o *epifanía* de la Iglesia, radicada en su propio ser. La vida consagrada pertenece al ser de la Iglesia en cuanto el Pueblo de Dios es signo y testimonio de santidad y salvación. La vida consagrada es un modo a través del cual la Iglesia preanuncia la gloria celestial y testimonia la vida futura. Por eso a la vida consagrada se le atribuye con razón un testimonio oficial y público. Lo cual requiere el *nuevo título* del que habla el canon 573.

2

Dentro de la vida de la Iglesia tienen una especial relevancia los institutos de vida consagrada. Como sea que la vida consagrada es una manifestación de la santidad de la Iglesia, comporta un testimo-

nio oficial y público. Por lo tanto, los institutos de vida consagrada tienen una posición similar a las corporaciones de derecho público. Son parte de la estructura pública y oficial de la Iglesia, distinta de la organización jerárquica y de las circunscripciones eclesiolásticas, de modo que dicha estructura comprende la organización eclesiolástica, las circunscripciones eclesiolásticas, los institutos de vida consagrada y otros entes y organismos oficiales, que no son ni unas ni otros.

Mediante el acto de erección de la autoridad eclesiolástica, los institutos de vida consagrada son constituidos como entes oficiales y públicos a nivel diocesano o a nivel universal. En lo que a esta índole oficial y pública se refiere, la acción de la jerarquía es constituyente.

3

Los institutos de vida consagrada son entes oficiales y públicos de la Iglesia, forman parte de su estructura oficial. Pero son bien distintos de la organización jerárquica. No forman parte de la organización jerárquica (y con ella las circunscripciones eclesiolásticas); lo dice expresamente el Concilio Vaticano II, LG, 44, al afirmar que la vida consagrada no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, si bien pertenece a la vida y a la santidad de la Iglesia, como repite el canon 574, § 1 y afirma de modo terminante el canon 207, § 2º.

La vida consagrada pertenece a la condición de fiel; por lo tanto, los institutos de vida consagrada mantienen su carácter de *coetus fidelium*, distintos de la organización jerárquica y de las circunscripciones eclesiolásticas (las cuales se estructuran según el binomio *ordo-plebs*).

4

Si bien forman parte de la estructura pública y oficial de la Iglesia, los institutos de vida consagrada son entes autónomos, gozan de autonomía. Así lo reconoce el canon 586, pero no es que sean autónomos porque lo diga dicho canon, sino que en él se reconoce un rasgo esencial de dichos institutos.

La vida consagrada pertenece al ámbito de libertad del fiel y responde al ejercicio de una serie de derechos fundamentales: a la elección de estado de vida, a la asociación, al apostolado, a las empresas apostólicas, a la propia espiritualidad, etc. Por lo tanto, como ejercicio que es de una serie de libertades fundamentales del fiel, la vida consagrada comporta una esencial e inherente autonomía, que se plasma en la autonomía del instituto. ¿Hasta dónde llega la autonomía? Hasta donde llegan esas libertades fundamentales; es decir, se extiende a lo señalado en el canon 578 —el llamado patrimonio del instituto—, a su vida interna y a su gobierno interno. La autonomía no se extiende, de suyo, más allá de dichas libertades; una mayor autonomía —y desde luego la exención— es concesión del derecho.

5

La vida consagrada pertenece a la condición de fiel, por lo que los institutos son esencialmente *coetus fidelium*. Además, implica el ejercicio de una serie de libertades fundamentales, es un fenómeno de libertad. Por eso, sin ser simples asociaciones de fieles ni siquiera asociaciones de fieles públicas —sin perjuicio de lo establecido en el canon 604, § 2—, pues son a modo de corporaciones de derecho público, los institutos de vida consagrada son una forma del fenómeno asociativo: se fundan en la libertad fundamental de asociarse que tienen los fieles, para vivir asociadamente un estado de vida y unas finalidades apostólicas. Me parece particularmente importante captar este aspecto de los institutos de vida consagrada para defender su genuina naturaleza y su autonomía.

La vida consagrada supone un estado de vida que tiene su origen en unos consejos de Cristo. Su asunción es, por tanto, una libre decisión del fiel; no es una estructura obrada por la jerarquía que se ofrece al fiel, sino una respuesta del fiel a una vocación recibida de Cristo. La vida consagrada es un fenómeno de respuesta de los fieles a Cristo que pertenece a la vida de la Iglesia, bajo la luz y la guía del Espíritu Santo. La Iglesia no *constituye* el estado de vida consagrada; son los fieles los que adoptan —mediante el ejercicio de unos derechos y li-

bertades fundamentales— las distintas formas de vida consagrada. Se trata, por lo tanto, de un fenómeno social que tiene su origen y su permanencia en la voluntad asociativa de los fieles. Por parte de la jerarquía, tan sólo es constituyente el otorgamiento de la condición de ente oficial y público del instituto, así como reconocer la condición pública del testimonio que entraña la vida consagrada.

Tal como se muestra en sus orígenes y en su desarrollo histórico, la vida consagrada es iniciativa de los fieles y los institutos se forman por el *pactum* de sus miembros.

6

Dada la radical índole pacticia de los institutos de vida consagrada, la autoridad propia de ellos y la correspondiente obediencia deben su origen al ejercicio de unas libertades fundamentales. Mediante unos actos de libre voluntad —*pactum subiectionis*— institucionalizados en los estatutos —reglas y constituciones— y ejercidos por los votos u otros *sacra ligamina*, tienen su origen la autoridad y la correspondiente obediencia, como es propio del fenómeno asociativo. Esta es la autoridad propia de los institutos de vida consagrada.

Esta autoridad no es una participación de la *potestas clavium* o potestad de jurisdicción de la Iglesia, ni se recibe de los Sagrados Pastores. Esta ha sido la doctrina común de los canonistas y la que se deduce de la naturaleza y finalidad de los institutos de vida consagrada. Es la que el CIC 17 denominaba, con la doctrina anterior, potestad dominativa. En los tiempos actuales, sin embargo, la doctrina tiende a ignorar la potestad dominativa y sustituirla por la jurisdicción, recibida, se dice, de la jerarquía, aunque no alcance a ser potestad de régimen. Esto no me parece admisible. Jurisdicción no hay más que una: la potestad de régimen como la llama el nuevo CIC, que no es otra cosa que la potestad de las llaves de los Sagrados Pastores; no puede haber una potestad de jurisdicción que no sea la potestad de régimen. Y la potestad de régimen no se recibe de los fieles, sino de Cristo o de la Iglesia.

7

Además de la potestad propia de los institutos de vida consagrada, los superiores de los institutos religiosos clericales de derecho pontificio tienen potestad de jurisdicción o potestad eclesiástica de régimen (canon 596, § 2). Y por vía de delegación la tienen los superiores de otros institutos. Es lógico que así sea. Porque esta potestad de jurisdicción es la propia de los Sagrados Pastores, a quienes corresponde en principio el gobierno de dichos institutos en lo que afecta a la jurisdicción; pero no siempre los Sagrados Pastores podrían tener aquel conocimiento de causa que exige el buen gobierno y, por lo tanto, es lógico que, siendo la jurisdicción transmisible por diversas técnicas, se transmita el gobierno a quienes tienen el conocimiento de los asuntos que se requiere para gobernar bien. En estos casos, los institutos tienen una doble potestad: la propia y la de jurisdicción. Fenómenos asociativos con una línea de jurisdicción.

8

Un fenómeno que con mucha frecuencia va unido a la vida consagrada, son las uniones de presbíteros para desempeñar funciones propias de su ministerio. Es más, algunas de esas uniones han nacido primordialmente para esas funciones y sólo en un segundo momento han adoptado la vida consagrada, como medio de asegurar el mejor desempeño del ministerio.

¿Esas uniones de presbíteros son asociaciones?

No cabe duda que lo son en lo que atañe a la vida consagrada y a mí no me cabe la menor duda que no lo son en cuanto uniones de presbíteros para funciones propias de su ministerio. Por lo tanto son fenómenos mixtos.

La posibilidad de que grupos de presbíteros se unan para el desempeño de su ministerio entra dentro de lo que es legítimo hacer a los presbíteros. Pero como sea que la organización del servicio presbiteral es competencia de los obispos y, en última instancia, del Papa, por ser

los presbíteros cooperadores del orden episcopal, la formación de esos cuerpos ministeriales de presbíteros no procede de un poder constituyente de los que se unen, sino de la autoridad eclesiástica.

Como fenómenos mixtos, tienen una dimensión asociativa en lo que atañe a la vida consagrada, basada en el poder constituyente de los asociados, con una potestad de esa índole —la llamada *dominativa*—; y tienen una dimensión ministerial —son cuerpos ministeriales de presbíteros—, cuya formación y misión se debe al acto constitutivo de la jerarquía, así como suelen estar dotados de jurisdicción y de la capacidad de *incardinar*.

En consecuencia, en su constitución intervienen de forma mixta la voluntad pacticia propia de la asociación y el acto constitutivo de la jerarquía.

Este tipo de fenómenos mixtos se da también entre las sociedades de vida apostólica.

9

El canon 207 está basado en la bipartición clérigos-laicos, tomada, como la del canon 107 del CIC 17, del principio jerárquico interpretado estamentalmente. Por eso dice que de uno y otro grupo —«*ex utraque hac parte*»— hay fieles que profesan la vida consagrada. El canon 588, § 1, afirma que la vida consagrada, por su naturaleza, no es ni clerical ni laical. Aquí clerical y laical vuelve a referirse a la bipartición como lo muestran los adjetivos «clerical» y «laical», que usan los §§ 2 y 3, incluyendo ambos la vida religiosa; por eso no puede referirse a la tripartición, clérigos, laicos y religiosos. De referirse a la tripartición, carecería de sentido, como carecería de sentido si se refiriese a la nueva tripartición clérigos, laicos y consagrados.

Entre el canon 207 y el canon 588 hay una perfecta correspondencia. Pero he aquí que el canon 711 afirma que el miembro de un instituto secular no modifica —por su consagración— su propia condición canónica, clerical o laical, en el Pueblo de Dios. Conociendo la historia y

la doctrina sobre los institutos seculares se sabe sin asomo de duda qué quiere decir este canon, a saber, que el clérigo o el laico que entran en un instituto secular no se hacen religiosos, esto es, siguen siendo un clérigo secular o un laico secular. De donde resulta que el canon 711 usa los adjetivos clerical y laical según la tripartición clérigos, laicos y religiosos. Y a esa tripartición la llama «condiciones canónicas». Curiosa terminología en 1983. Según el Código vigente, puestos a buscar condiciones canónicas, hay dos: clérigo y laico, según la bipartición. La tercera, si es que existe en el Código, a tenor del canon 207 sería la vida consagrada. El actual CIC, o no habla expresamente más que de dos condiciones canónicas, o si hay tres son clérigo, laico y consagrado. La condición canónica de religioso, no pasa de ser una subdivisión de la de consagrado. De donde se ve que la terminología usada por el canon 711, si bien expresa algo verdadero —el miembro de un instituto secular sigue siendo secular—, es poco coherente con los cánones 207 y 588. Se nota que el CIC lo redactó una comisión con muchas manos.

Lo menos acertado de todo es que con esa terminología —condición canónica en el Pueblo de Dios— se quiere poner de relieve la secularidad, que no es, propiamente hablando, una condición canónica, sino una condición civil, porque no es una situación en el Pueblo de Dios, sino una posición en la ciudad terrena.

BIBLIOGRAFÍA

D.J. ANDRÉS, *El Derecho de los religiosos* (Madrid 1983); E. GAMBARI, *Vita religiosa secondo il concilio e il nuovo Diritto canonico* (Roma 1985); A. BANDERA, *Eclesiología de la vida religiosa. ¿Hacia un retroceso?*, en «*Angelicum*», LXVI (1989), págs. 577 ss.; T. RINCÓN-PÉREZ, *Evolución histórica del concepto canónico de «secularidad consagrada»*, en «*Ius Canonicum*», XXVI (1986), n. 52, págs. 675-717; ID., *La vida consagrada en la Iglesia Latina. Estatuto teológico-canónico* (Pamplona 2001); J.F. CASTAÑO, *Lo «status consecratorum» nell'attuale legislazione della Chiesa*, en «*Angelicum*», LX (1983), págs. 190 ss.; A. GUTIÉRREZ, *Lo stato della vita consacrata nella Chiesa. Valori permanenti e innovazioni*, en «*Monitor Ecclesiasticus*», CX (1985), págs. 37 ss.

IX SECULARIDAD

1

Decían los antiguos canonistas que allí donde la ley es clara, no se haga una glosa oscura. No han conseguido seguir este consejo ciertos autores que han tratado de la secularidad. De un asunto relativamente claro, han hecho un comentario oscuro, dejando la secularidad entre tinieblas.

La secularidad sólo se puede entender en el contexto del dualismo cristiano Iglesia-Mundo y por consiguiente a la luz de la doble condición del cristiano como fiel y como ciudadano, dos condiciones que, a tenor de LG, 36, deben separarse cuidadosamente.

2

Dado el dualismo Iglesia-Mundo, la condición de cristiano, en su unidad ontológica, tiene una doble condición social y jurídica. Distinguidos el orden temporal y el orden eclesiástico, una es la posición del cristiano como fiel o miembro del Pueblo de Dios y otra es su posición como ciudadano o miembro de la ciudad terrena: una es su condición o posición canónica y otra es su condición o posición civil. La condición civil o modo de estar en la ciudad terrena es la condición secular (*in saeculo*). Y en esto consiste la secularidad. Cuando se mantienen íntegras las fundamentales relaciones-de-vida seculares, cuando se mantiene el estar-en-el-mundo, se dice del fiel que es secu-

lar; si hay un apartamiento del mundo (*a mundo separatio*: canon 607, § 3), en esa medida se amengua la secularidad.

3

El hombre, por el hecho de su nacimiento, tiene una posición secular, esto es, está inmerso en unas relaciones-de-vida terrenas y pertenece al siglo como protagonista de su devenir histórico, según una multiforme red de relaciones y de actividades, que no son estáticas sino dinámicas, es decir, cambiantes y movedizas. Estar en el mundo es estar inmerso en la dinámica de los fines naturales del hombre.

Este fundamental estar-en-el-mundo es la secularidad. El bautismo eleva al hombre al orden sobrenatural y da una dimensión cristiana —Cristo Rey— a la secularidad, a ese estar-en-el-mundo, sin sustraer al fiel de su condición secular. El fiel cristiano común y corriente es secular por nacimiento y por vocación divina. Tampoco el sacramento del orden, de suyo, sustrae al clérigo de ese estar-en-el-mundo, antes bien lo deja en el conjunto de relaciones-de-vida en los que estaba como hombre. Es cierto que cambia su situación «profesional», debiendo dedicarse a los *negotia ecclesiastica*, pero hace esto desde su posición secular fundamental, que permanece intacta. En el clérigo, ser hombre de Iglesia se compatibiliza con ser hombre del siglo.

¿Qué ocurre en el religioso? ¿Qué significa que no es secular? En el religioso hay un cambio en las relaciones-de-vida y en el estar-en-el-mundo. El centro de sus relaciones-de-vida deja de ser el *saeculum* para ser su propio instituto, que deviene el núcleo radical de la relación-de-vida del religioso. El religioso no deja de relacionarse con la vida secular pero lo hace según una nueva relación-de-vida y con un nuevo sentido. Apartarse del siglo, separarse del mundo es fundamentalmente romper el nudo de relaciones-de-vida secular, cambiándolo por el propio instituto, que pasa a ser el nuevo nudo de relaciones-de-vida.

¿Cuál es el nuevo sentido que adquieren las actividades seculares del religioso, en la medida en que las desempeña? Ya no son activida-

des meramente seculares, sino proyección o instrumento de la vida religiosa. Si son estrictamente seculares —pensemos en un Cisneros haciendo de regente del Reino— se trata de un religioso que, por las razones que sean, no actúa como tal en esa faceta de su vida.

4

La secularidad se amengua y en cierto sentido se pierde cuando el estar-en-el-mundo o núcleo fundamental de las relaciones-de-vida seculares se sustituye por un nuevo nudo de relaciones-de-vida eclesial. Esto ocurre en los religiosos, pero no en los clérigos ordinarios ni en los laicos o fieles comunes y corrientes. Ni se pierde, por tanto, la secularidad por la mayor o menor dedicación a los *negotia ecclesiastica*. La dedicación a estos *negotia* es típica de los clérigos y es posible en los laicos.

En concreto, entra dentro de la condición normal de los laicos su dedicación a algunos *negotia ecclesiastica*: desde hacer de lector en la celebración eucarística, hasta desempeñar funciones en relación con la organización eclesiástica. Que esta dedicación sea mayor o menor depende de las circunstancias de cada fiel.

Por eso cabe que un laico se dedique intensamente a *negotia ecclesiastica*, sin que por ello deje de ser secular. Lo decisivo para la secularidad es que el fiel, además de su posición en la Iglesia, conserve su posición en el mundo, mediante su inserción en las relaciones-de-vida-seculares.

5

La secularidad o estar-en-el mundo no es distinto o contrapuesto a santidad, porque *lo profano* o secular —lo no eclesiástico— no es opuesto a lo santo. Una cosa es no ser eclesiástico y otra cosa es no ser santo. El mundo secular, las realidades terrestres, tienen una dimensión divina y santa. Por esto la secularidad cristiana comporta la santificación de las realidades terrestres. Santificación (el *fieri* de la santidad y no la

santidad conquistada), porque el mundo es campo de batalla entre Cristo (y con El los cristianos) y el Príncipe de este mundo; por eso el mundo está parcialmente empecatado y debe santificarse. Lo que es aberrante es pensar en una oposición entre santo y secular. Lo santo sería lo eclesiástico, mientras que lo profano o secular sería neutro cuando no malo. Esto es, repito, aberrante. El mundo secular —en cuanto creado por Dios— es radicalmente divino y bueno, y en cuanto Cristo es Rey, el mundo es cristiano. Por eso no hay oposición entre santidad y secularidad. Hay una santidad secular, la que se busca y alcanza en y desde el siglo, por medio y a través de las condiciones, oficios y circunstancias —«et per illa omnia», LG, 41— del mundo secular, mientras se vive y se hace el *saeculum*, la historia humana de este mundo.

Hay una búsqueda de la santidad genuinamente secular, aquella a la que se tiende santificando el mundo, la que se busca en el mundo y a través del mundo.

El sentido último y radical de la vocación universal a la santidad es precisamente éste: también se está llamado a ser santo —con virtudes heroicas y la perfección de la caridad— en el *saeculum* y mientras se construye la ciudad terrena.

6

El mundo secular, en sí y en su desarrollo histórico, es obra de Dios y obedece a una voluntad divina. El hombre en general ha sido llamado a estar en el siglo y a desarrollar las actividades seculares, que son continuación de la obra creadora de Dios. Estar en el siglo responde a una vocación divina. Para el cristiano, además, es vocación cristiana: dedicarse a los asuntos temporales y vivir en el siglo es parte importante de su vocación divina cristiana. Por eso, estar en el siglo y dedicarse a los asuntos temporales tiene eficacia santificadora y santificante: es camino de santidad.

En consecuencia, la secularidad cristiana no es secularismo ni mundanidad. La secularidad cristiana exige el ejercicio de las virtudes sobrenaturales y humanas. Y es fundamental la guarda del cora-

zón. De ahí que sea constitutivo de la secularidad cristiana todo cuanto libere al corazón humano del apego a las cosas terrenas. El cristiano está en el mundo, sin construirse en él la ciudad permanente y buscando la ciudad futura.

La secularidad cristiana comporta —no sólo es compatible, sino que conlleva— cuantos medios son convenientes y oportunos para combatir las tres concupiscencias y cuanto el cristiano es capaz de entregar a Dios como amor supremo. Secularidad y plena entrega no sólo son compatibles, sino que se armonizan perfectamente.

7

Secularidad y plena entrega no sólo no se oponen, sino que pueden estar mutuamente imbricadas. Para ello es necesario entender que la secularidad cristiana comporta esencialmente la tarea de santificar las estructuras terrenas, siendo el cristiano santo personalmente —tendiendo a la santidad personal— y gestionando y ordenando según Dios los asuntos temporales: hacer el siglo, construir la ciudad terrena santificándola.

Hay una forma de dedicarse totalmente a Dios como al amor supremo, dedicándose a santificar el mundo, construyendo la ciudad terrena, que es voluntad de Dios. Así en el mundo y desde el mundo se vive una plena entrega con sentido secular, esto es, con el fin de tener más libre el corazón para dedicarse por Dios y según Dios al mundo y a sus asuntos, santificándolo y santificándose.

8

El matrimonio es, sin duda, una situación secular. Pero sólo es una parte de la condición secular y además es una parte no necesaria. Nadie puede estar en todas las variopintas situaciones propias de la vida secular; por eso no hay disminución de la secularidad cuando faltan algunas de esas situaciones: ser militar es una situación secular, pero sólo una minoría de los hombres es militar. Hay una radical secularidad o estar-en-el-mundo, que es lo decisivo e importante.

Volviendo al matrimonio. Es doctrina bien conocida que, aun en el plano meramente natural, no es obligatorio contraer matrimonio. Es un deber de la especie, pero no de los individuos, de modo que mientras se cumpla en general el deber, los individuos pueden desentenderse de él. Quien opta por la soltería —y puede haber una tal opción por razones naturales y aun por vicio— no es ni más ni menos secular. De lo contrario, habría en todo hombre una gradación de la secularidad, de modo que el hombre desde que naciese hasta que se casase sería menos secular que una vez casado, lo cual es un absurdo. El matrimonio no es condición para ser secular. El hombre es secular, casado o soltero.

El celibato cristiano —«propter Regnum caelorum»— no es óbice para la secularidad. Mantiene la secularidad o aparta de ella según su sentido. Hay un celibato secular, que es el que se adopta y se vive en relación con la santificación de las realidades terrenas: quien renuncia al matrimonio para ser alma entregada en el siglo y santificar así al mundo, no pierde ni un ápice de su secularidad. Su celibato tiene un sentido secular. En cambio, quien renuncia al matrimonio como parte de su renuncia al mundo, da a su celibato un sentido *religioso*, esto es, de separación del mundo.

9

La secularidad cristiana, en tanto es camino de santidad, comporta el desprendimiento de los bienes materiales, porque este desprendimiento es necesario en toda vida cristiana. Esta secularidad cristiana exige a todos el desprendimiento del corazón —no estar apegados a las cosas— (además de un desprendimiento efectivo parcial) y admite el pleno desprendimiento efectivo, como se vio en la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén. En el fiel secular este pleno desprendimiento efectivo tiene un sentido secular: se adopta como forma de despego del corazón para encontrar a Dios en el siglo y en las actividades seculares, eso es, para santificar el mundo y las realidades terrenas. Por eso ese desprendimiento ha de adoptar aquellas formas que no impliquen una *separatio a mundo*, sino aquel uso moderado de los bienes, que es propio de quien vive en el siglo y en él radica.

10

La expresión «secularidad consagrada» me produce cierta perplejidad. La secularidad no es de suyo condición canónica —en la Iglesia— sino condición civil. Por lo tanto, no se consagra —no se sacraliza—, permanece profana. Lo consagrado es la condición canónica, o profesión de los consejos evangélicos de forma pública, esto es, *coram Ecclesia* y según una condición de vida eclesial. Existe una condición de vida consagrada, pero no veo cómo —propiamente hablando— puede haber una secularidad que, siendo genuina —sustancial y no sólo en el plano jurídico formal— sea a la vez consagrada; pienso que sustancialmente sólo existe la secularidad profana.

De los institutos seculares se dice que en ellos hay vida consagrada y secularidad. Bien. La condición canónica es de consagración y es de suponer que la secularidad sea profana. Porque si la secularidad que en ellos se vive fuese verdaderamente consagrada, entonces no me parecería auténtica y genuina secularidad, sino una secularidad instrumental (esto es, *ad instar religiosorum*).

11

La secularidad es una situación relacional respecto del *saeculum*. Consiste, por tanto, en una *situación relacional*. Luego no es un carisma, que es cosa muy distinta.

La misión que recae sobre los seculares de santificar las realidades terrestres es una misión eclesial, esto es, pertenece a la condición canónica del fiel. Pero es misión y una misión no es lo mismo que un carisma. Un carisma es una gracia *gratis data* que va unida a situaciones, a vocaciones o llamadas, a misiones, mas no debe confundirse con la situación, la vocación o la misión. Y sin embargo con frecuencia se confunden. Por eso algunos hablan de carismas estructurales, de carismas que estructuran la Iglesia. Eso me parece una confusión. Lo que estructura es la situación, la relación, la misión. La gracia *gratis data* no estructura, sino que se concede en función de la estructura. El ca-

risma es una ayuda o fuerza sobrenatural, un auxilio de gracia que recibe la persona y como tal no crea ninguna estructura.

¿Existe un carisma de la secularidad? Pienso que sí. En tanto la secularidad es una condición de vida que obedece a la voluntad de Dios y comporta la misión santificadora de las realidades terrenas, implica gracias y carismas para vivir cristianamente de acuerdo con la secularidad. Es una gracia, no sólo para vivir cristianamente en medio del mundo, sino también para vivir el cristianismo con mentalidad y forma de vida seculares.

12

El mundo cristianizado es mundo. Todavía más: es el mundo tal como Dios lo quiere. Y este mundo y orden secular es autónomo respecto del orden eclesiástico. Por eso, que una realidad secular sea de inspiración cristiana, no la transforma en eclesial; sigue siendo secular, mundo, autónoma respecto del orden eclesiástico. Además, ser de inspiración cristiana comporta frecuentemente una intencionalidad apostólica. Esa intencionalidad no rompe ni amengua su secularidad —su pertenencia al mundo— ni transforma a la obra o empresa en eclesial. Por consiguiente, se rige por las leyes civiles —no las canónicas— y depende de las autoridades civiles (no de las eclesiásticas). Respecto del orden eclesiástico, esas realidades son autónomas, libres, no dependientes. Sólo necesitan el consentimiento de la autoridad eclesiástica para *llevar el nombre* de católicas (canon 216), no para constituirse, ni para actuar.

Y no pueden confundirse ni mezclarse con empresas oficiales de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

La misión del laico en la Iglesia y el mundo, VIII Simposio Internacional de Teología (Pamplona 1987); J. HERVADA, *Diálogo sobre la secularidad y el fiel común*, en *Vetera et Nova*, II (Pamplona 1991), págs. 1457 ss.

X CARISMAS

1

Institución y carisma no se oponen como cosas necesariamente desvinculadas. No son dos fenómenos eclesiales paralelos, de modo que deba hablarse en cada caso o de institución o de carisma. Sin duda la vida de la Iglesia no institucionalizada se mueve muchas veces por carismas; en este sentido y en estos casos se producen fenómenos sociales carismáticos no institucionalizados. Pero también la institución tiene sus carismas. Es bien conocido el caso del Papa que tiene el carisma de la infalibilidad. Asimismo hay carismas que reciben los Sagrados Pastores para desempeñar fructuosamente su oficio. La llamada gracia de estado comprende carismas ministeriales en orden al buen y fructuoso desempeño de funciones institucionalizadas.

No faltan tampoco carismas destinados a dar vida a una institución. Tal es el caso de aquellos carismas fundacionales, que se ordenan a constituir instituciones públicas o privadas.

No se puede, por tanto, contraponer carisma e institución como dos modos distintos de la *aedificatio Ecclesiae*. Ambos se combinan armónicamente, pues la institución tiene anejos sus propios carismas. Es cierto, en cambio, que hay carismas que no van unidos a la institución.

2

El carisma de los fieles no tiene una protección jurídica propia. No hay un específico derecho a poner por obra los carismas recibidos. Es

lógico que así sea, porque el carisma es una gracia *gratis data* y en cuanto gracia no es aprehensible jurídicamente, ni tiene proyección jurídica específica. Eso no quiere decir que el ejercicio de los carismas de los fieles esté desprotegido por el derecho. Tiene la mayor protección posible: los derechos fundamentales de los fieles. El ejercicio de los carismas va siempre unido a conductas y acciones que son objeto de un derecho fundamental: al apostolado, a la libre opinión y expresión, a la asociación, a la propia espiritualidad, etc. Por lo tanto, siempre hay un derecho o una libertad fundamentales que amparan el ejercicio del carisma recibido.

3

En la comunidad cristiana se dan ciertas relaciones de ascendiente (*auctoritas* moral), fundadas en carismas: son los lideratos carismáticos. Tal es el caso del carisma fundacional de movimientos de fieles, corrientes de espiritualidad, iniciativas apostólicas, etc. Y es el caso también de ciertas posiciones de guía de la conducta o de la fe de los fieles que se dan en encrucijadas históricas, como sucedió con San Atanasio en las disputas cristológicas, Santa Catalina de Siena con ocasión del destierro de Avignon, Santa Juan de Arco en las luchas por la independencia de Francia, San Bernardo, etc.

Una forma de este tipo de relaciones de ascendiente se da en la orientación de las conciencias, también llamada dirección espiritual. Para ejercer esta orientación se ha de estar en posesión de la debida formación y del carisma correspondiente. No es exclusiva de los clérigos, sino que puede ejercerla cualquier fiel que esté en posesión de las condiciones requeridas.

4

Un carisma particularmente apreciable es el de doctor o maestro. Aparece enunciado por San Pablo —1 Cor, 12,28— entre los carismas de la primitiva cristiandad. Consiste en una especial iluminación

—cuya causa son los dones de sabiduría, entendimiento y ciencia— por la cual el fiel tiene una penetración particular en los misterios de la fe y en la verdad de las cosas en relación con ella. Lo pueden poseer, y de hecho lo han poseído, tanto varones como mujeres. Por este carisma, los fieles tienen una particular función de enseñar al pueblo cristiano las verdades de fe o conexas con ellas. Los Santos Padres, Santo Tomás de Aquino, Santa Teresa de Jesús, etc., son ejemplos egregios.

5

El mejor modo de mostrar que se desconoce la naturaleza del carisma y de que no se obra en posesión de él es establecer dialécticas entre carisma e Iglesia institucional, entre carisma y Sagrados Pastores. El carismático, si no es infiel al carisma, vive y obra dentro de la comunión eclesial y está sujeto a la jerarquía. A ésta corresponde el juicio de autenticidad del carisma y en todo caso el carismático está sujeto a la jurisdicción eclesial. Y eso de tal modo que, en caso de contraste entre el llamamiento carismático y los dictados de la jerarquía, prevalecen estos últimos.

Para encontrar el equilibrio entre carisma no institucional e institución, debe advertirse que generalmente las actuaciones carismáticas de ese tipo están protegidas por algún derecho fundamental. Los derechos fundamentales son, pues, el estatuto jurídico del carisma.

6

Los «carismáticos» que establecen dialécticas entre carisma e Iglesia institucional, entre ellos y los Sagrados Pastores, son unos «carismáticos» sin sustancia y sin doctrina y casi con seguridad sin carisma. Carisma e institución, carisma y Sagrados Pastores son obra del mismo Espíritu, que no puede contradecirse ni batallar consigo mismo. Hay armonía entre los distintos factores de la Iglesia y si acaso los hombres la rompen, el Espíritu y el tiempo la recomponen.

7

Excepcionalmente, algún carisma puede conllevar un fenómeno de *transjuridificación*. Quiero decir con ello que pueden darse situaciones carismáticas en las que el fiel, guiado por el carisma, se rige por una *lex superior* que trasciende la norma jurídica. Tales fenómenos ni llevan a transgredir las normas jurídicas, ni subvierten las estructuras jurídicas; pero sí, de algún modo, éstas son trascendidas, se va más allá.

Naturalmente que también en este caso el juicio de autenticidad y de su ejercicio responsable pertenece a quienes tienen autoridad en la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

P. LOMBARDÍA, *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico*, en *Escritos de Derecho Canónico*, III (Pamplona 1974), págs. 79 ss.; P. RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, en «*Studium*», VI (1966), págs. 489 ss.

XI ASOCIACIONES

1

Para localizar el fenómeno asociativo del Pueblo de Dios no es necesario acudir a un elemento social de la Iglesia distinto de la *communio*, como sería el elemento de la *consociatio*. Ni es necesario ni responde a la realidad. Acudir a ese elemento consociativo resultaría necesario si la *communio* se restringiese a la *communio hierarchica*. Entonces la *communio* se limitaría a la relación de los fieles con la jerarquía y habría que acudir a una socialidad entre los fieles —que es donde surgen las asociaciones— distinta de la *communio*. Pero esto no es así. Cuando decimos que la Iglesia es una comunión, queremos decir que su socialidad tiene esa forma de comunión y la socialidad eclesial no es sólo de los fieles con la jerarquía, sino también de los fieles entre sí. Junto a la *communio hierarchica* existe la *communio fidelium*, la comunión de los fieles entre sí; y dentro de esa comunión aparece el fenómeno asociativo. Las asociaciones son estructuras de comunión.

2

El fenómeno asociativo, en su forma propia y estricta, se caracteriza por dos cosas: se trata, en primer lugar, de uniones en razón de la posición y misión eclesiales del fiel en cuanto fiel (no según su posible participación en actividades propias de la organización eclesial), o sea, de uniones para fines cuya obtención corresponde a los fie-

les. En segundo lugar, el fenómeno asociativo es una comunión de voluntades, nace y permanece como consecuencia de la voluntad de unión de los consociados, como fruto del *pactum unionis*.

Si por lo segundo hay *asociación*, por lo primero hay asociación de *fieles*. Por lo tanto, aquellos fenómenos sociales que carecen de lo segundo no son propiamente asociaciones; y si les falta lo primero, no son asociaciones de fieles.

3

¿Cuál es el fundamento del fenómeno asociativo? Los fieles se unen en asociación para unos fines determinados, que no pueden ser otros que aquellos contenidos en la posición y en la misión eclesiales del fiel en cuanto tal fiel. Por lo tanto, el fenómeno asociativo tiene como fundamento la corresponsabilidad de los fieles en orden a dichos fines; porque los fieles son corresponsables en relación con ellos, pueden unirse para su obtención. Si se tratase de unos fines personales no participables no cabría la asociación. Es, pues, la corresponsabilidad de los fieles en orden a sus fines eclesiales el fundamento del fenómeno asociativo.

A su vez el derecho de asociación —la libertad de asociarse— tiene como fundamento, en cuanto derecho y libertad, la autonomía y libertad de los fieles en el cumplimiento de los fines mencionados. En esa autonomía y libertad se asienta el derecho de asociación.

4

Propio y específico de las asociaciones es el poder constituyente de los asociados. La asociación se va formando y se mantiene por la voluntad asociativa —unitiva— de quienes la componen. Hablo de su existencia real, no de su existencia meramente formal. Aun cuando la asociación surja de la iniciativa de la jerarquía, si es verdadera asociación el cuerpo social se forma y persiste por la voluntad unificadora de los asociados; en este sentido hablo de poder constituyente. Este

poder se manifiesta también en el acto de fundación, pero es algo que persiste durante toda la vida de la asociación, porque es lo que sustenta su permanencia. En otras palabras, la relación jurídica asociativa es un fenómeno voluntario —comunidad de voluntades—, que se mantiene por la perseverancia de la voluntad. Es un *pactum*, el *pactum unionis*.

Este ser unión de voluntades, que se traduce en el poder constituyente de los asociados —naturaleza pacticia—, es lo específico del fenómeno asociativo.

5

Si la naturaleza de la asociación es pacticia —*pactum unionis*—, la misma naturaleza tiene la potestad de los órganos de gobierno de la asociación, que es de aquella clase de potestad denominada potestad dominativa. Dada la necesaria existencia del gobierno en la asociación, éste surge de igual modo que la asociación misma: por el acto de los asociados. Junto al *pactum unionis* hay un *pactum subiectionis*. Esto tiene un doble sentido: en primer lugar, el gobierno mismo surge por la fuerza creadora de los asociados, al dar vida a la asociación, la cual tiene una necesaria dimensión de gobierno; en segundo lugar, se trata de una sumisión voluntaria que crea el vínculo de sujeción. Es una autoridad que nace del pacto, esto es, de los mismos asociados.

6

Precisamente por tener su origen en el *pactum unionis* de los asociados, ninguna asociación propiamente dicha es de naturaleza constitucional. La constitución de la Iglesia y con ella cuanto la integra y constituye tiene su origen en la voluntad fundacional de Cristo. Y, por definición —por derivar del *pactum unionis*—, ninguna asociación concreta procede de la acción fundacional de Cristo.

En cambio, el fenómeno asociativo tiene un claro fundamento constitucional. La *communio fidelium*, que es factor constitucional, está

constituida de tal modo que el asociacionismo es una posibilidad contenida en ella. Y no es sólo una posibilidad; el asociacionismo eclesial es también objeto de un derecho constitucional y fundamental de los fieles. Luego las asociaciones tienen un fundamento constitucional, a la vez que ningún fenómeno asociativo, en cuanto asociativo, es de derecho constitucional.

7

En la Iglesia se pueden observar fenómenos mixtos entre asociación e institución propia de la organización eclesiástica. Se trata de entes asociativos, que asumen determinadas funciones de la clerecía. Así, por ejemplo, los monjes clérigos en los que la misión sacramental y litúrgica queda unida y asumida en la vida monacal. De otra forma, también son fenómenos mixtos diversas órdenes y congregaciones religiosas o algunas sociedades de vida apostólica, formadas por clérigos con actividad propia de la clerecía.

En estas formas mixtas son distinguibles lo asociativo y la línea institucional. Por ejemplo, en el gobierno lo asociativo se rige por la potestad dominativa y pertenece a los superiores propios, mientras que lo ministerial se rige por la jurisdicción y pertenece de suyo a los obispos, como de hecho ocurrió durante siglos. Sin embargo, en la práctica actual —cfr. cánones 596, § 2 y 732— la jurisdicción se concede a los superiores propios, generando así fenómenos mixtos —asociativos y ministeriales— con una línea de jurisdicción.

8

Los clérigos, en lo que atañe a su condición de fiel, tienen los mismos derechos fundamentales que el resto de los fieles, pues fieles son. En realidad, esta observación es innecesaria, ya que el concepto de fiel es universal. Cuanto se predica del fiel, se predica de todos los fieles, sin que tenga relevancia el hecho de ser clérigos o laicos. Pero conviene recalcarlo para no caer en olvidos. Los clérigos tienen el dere-

cho de asociación en cuanto se refiere a lo propio de la condición de fiel —v.gr. su vida espiritual— sin que se requieran permisos o autorizaciones de la jerarquía y sin necesidad de notificaciones a ella. Como cualesquiera fieles.

Por lo tanto, no son correctas ni justas —atentan contra un derecho fundamental— las pretensiones de que las asociaciones de fieles formadas por clérigos estén regidas por el Ordinario del lugar o que a éste corresponda la facultad de fundarlas con exclusión de los demás clérigos o que sólo puedan existir las que aquél decida y otras cosas por el estilo.

9

El derecho fundamental de asociación tiene por objeto aquellas actividades eclesiales que son propias de la condición de fiel en cuanto tal fiel. Pero las asociaciones a las que se refiere el canon 301, § 1 sobrepasan esa finalidad. Los fines reservados por su naturaleza a la autoridad eclesiástica no son fines propios de la condición de fiel, sino finalidades de la organización eclesiástica; entre éstas está transmitir la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia (la actividad catequética oficial de la Iglesia, distinta de la catequesis impartida a título personal por padres, maestros, etc.). Las actividades propias de esos fines de la organización eclesiástica tienen carácter oficial y por eso se dice de ellas que se realizan, con misión o mandato, en nombre de la Iglesia (cánones 116, § 1 y 313). Se trata de finalidades de la organización eclesiástica, que pueden realizar los no ordenados, los simples fieles.

Este tipo de asociaciones públicas no son en sentido estricto un fenómeno asociativo de los fieles en cuanto tales, ni en consecuencia pueden considerarse como ejercicio del derecho fundamental de asociación. Así, por ejemplo, no deben su existencia al poder constituyente de los consociados —ya que los fieles no pueden unirse por sí solos y por su propia cuenta en relación con fines de la organización eclesiástica, cuyas actividades están bajo la autoridad de la jerarquía—,

sino al acto de erección de la jerarquía; y el poder de dirección no proviene tampoco de los consociados, sino de los estatutos. Más que asociaciones en sentido estricto, son corporaciones públicas de fieles, con misión en orden a finalidades propias de la organización eclesial.

A pesar de ello, guardan una gran similitud con las asociaciones. Por ello, están jurídicamente asimiladas a ellas mediante la equiparación formal, de modo que su régimen jurídico debe interpretarse en armonía con el régimen de éstas.

10

Pese al nombre —«*christifidelium consociationes*»— las asociaciones clericales tipificadas por el canon 302 no son sustancialmente asociaciones de fieles; lo son sólo por equiparación formal. En efecto, como sea que hacen suyo el ejercicio del orden sagrado, no tienen como fin actividades propias de los fieles —que es lo típico y especificador de las asociaciones de fieles— sino actividades propias de la clerecía, esto es, de la organización eclesial. Por lo tanto, no son asociaciones de fieles ni se apoyan en el derecho fundamental de asociación.

¿Qué son, entonces, *quoad substantiam*? Son cuerpos ministeriales de clérigos —aunque pueden contener aspectos asociativos— que ejercen su misión *sub ductu hierarchiae* y dotados de autonomía. Según sea su estructura, pueden ser fenómenos mixtos (asociación e institución de la organización eclesial).

11

La existencia de corporaciones públicas de fieles y de cuerpos ministeriales de presbíteros con apariencia de asociaciones pone de manifiesto que, dentro de la organización eclesial, existe el principio de libre iniciativa. Tanto los fieles como los clérigos tienen la libertad de iniciativa, que puede dar lugar a entidades dotadas de autonomía, aunque naturalmente bajo la alta dirección de la jerarquía. Esta libre

iniciativa dentro de la organización eclesial —unida al principio de autonomía— es manifestación del principio de variedad y de la libre acción del Espíritu Santo, que se plasma en la pluralidad de formas de atender a los fines de la organización eclesial.

12

Así como pienso que las asociaciones contempladas en los cánones 301, § 1 y 302 no son sustancialmente asociaciones, me parece a la vez que el canon 301, § 2, contempla la posibilidad de asociaciones públicas que sean verdaderas asociaciones de fieles. Los «otros fines espirituales» a los que dicho lugar se refiere pueden ser aquellos que corresponden a la posición y a la misión del fiel, como resalta de la alusión a los «incepta privatorum». Me parece también que estas asociaciones públicas no actúan en nombre de la Iglesia, pues los fines propios de la condición de fiel no son realizables de tal modo. Del canon 313 no se deduce, a mi juicio, que todas las asociaciones públicas actúen en nombre de la Iglesia, sino que dice que se les otorga misión para actuar en nombre de la Iglesia «quatenus requiritur», en la medida en que sea necesario, de modo que si no es necesario no reciben misión.

13

¿Las asociaciones públicas forman parte de la estructura jerárquica de la Iglesia? Así lo cree alguno, pero a mi juicio erróneamente. Ambito público y estructura jerárquica no son lo mismo. Por ejemplo, los institutos de vida consagrada son entes de derecho público y es bien claro —lo dijo el Vaticano II y lo repite el CIC— que no pertenecen a la estructura jerárquica. Con todo, hay que distinguir. Las asociaciones públicas contempladas en el canon 301, § 2, aunque erigidas por la autoridad eclesial, son verdaderas asociaciones de fieles. Las asociaciones de fieles se llaman así —de fieles— porque son uniones de cristianos según su condición de fiel y la condición de fiel es, por definición, lo no jerárquico. Por lo tanto, las asociaciones de fieles son entidades propias de quienes no forman parte de la jerarquía. De ningún modo una aso-

ciación de fieles es parte de la estructura jerárquica. Puede ser parte de la estructura *pública*, pero no de la *jerárquica*.

Por su parte, las asociaciones públicas de los cánones 301, § 1 y 302, son entes propios de la organización eclesiástica (aunque equiparados formalmente a las asociaciones), pero tampoco forman parte de la jerarquía. La organización eclesiástica no se confunde con la jerarquía; ésta es una parte —una línea— de la organización eclesiástica, justamente la organización de la *potestas clavium*, de la potestad de jurisdicción. Ninguno de ambos tipos de asociaciones ejerce jurisdicción como es obvio. No son, por tanto, parte de la estructura jerárquica. ¿Cuándo nos acostumbraremos a que la estructura pública es más amplia que la estructura jerárquica?

BIBLIOGRAFÍA

J.R. AMOS, *Associations of the christian Faithful in the 1983 Code of Canon Law* (Washington 1986); A. DÍAZ, *Derecho fundamental de asociación en la Iglesia* (Pamplona 1972); J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 2001); ID., *Derecho constitucional y derecho de las asociaciones*, en *Vetera et Nova*, II (Pamplona 1991), págs. 1363 ss.; L. NAVARRO, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli* (Milano 1991); L. MARTÍNEZ SISTACH, *El derecho de asociación en la Iglesia* (Barcelona 1973, hay ediciones posteriores).

XII POTESTAD

1

Es propio de la Iglesia que haya en ella justicia y orden. Y es propio de la técnica canónica la organización de los poderes y ministerios, de suerte que se aleje el peligro de arbitrariedad y de indefensión de los fieles. Por eso pienso que, fuera del caso personal del Papa y del obispo diocesano, debe establecerse la división de poderes y funciones en las demás líneas. Es posible y resulta deseable. Cualesquiera que sean los orígenes de esta división, se ha revelado una técnica jurídica útil y fructuosa. Y útil y fructuosa se ha de revelar en la Iglesia. La separación entre los órganos legislativos y los órganos administrativos ha de redundar en un mayor sometimiento de los segundos a la ley. Por su parte, la separación entre órganos administrativos y judiciales redundará en una mayor justicia y en una mayor defensa de los derechos de los fieles por la mayor imparcialidad que es propia de los órganos judiciales.

2

Tanto mejor se defienden los derechos de las personas y tanto más se obra con justicia cuanto más reglado está el ejercicio de la potestad. La discrecionalidad, siendo necesaria en algunos casos, debe restringirse al mínimo. Desde luego no debe confundirse discrecionalidad con arbitrariedad; pero la arbitrariedad es el vicio de la discrecionalidad.

dad. Hay que llegar al mínimo de discrecionalidad y al máximo de potestad reglada, sin caer en reglamentarismos que ahoguen el oportuno ámbito de decisión prudencial que se requiere para el correcto ejercicio del poder.

La regla de ejercicio del poder es la ley y, en general, la norma. Por eso, muchas de las disposiciones del CIC deben ser convenientemente desarrolladas, bien por ley, bien por decretos generales, instrucciones, estatutos o reglamentos.

3

Sigo pensando que es posible que el Papa regule sus actos de jurisdicción según el principio de jerarquía entre ellos. ¿Que la potestad de jurisdicción pontificia es suprema potestad? Desde luego que sí, pero también es suprema potestad la de magisterio y sus actos están jerarquizados; en consecuencia no hay razón para que no puedan estarlo los actos de jurisdicción.

Pienso además que es deseable. La actual situación es fuente de dudas y perplejidades, por lo que su reforma según el principio de jerarquía contribuiría a dar mayor seguridad y, por ende, un mejor ordenamiento a los actos pontificios de jurisdicción.

4

Según el canon 129, § 2, los laicos —esto es, los no ordenados— pueden cooperar en el ejercicio de la potestad de jurisdicción. La expresión «cooperar en el ejercicio» no es muy feliz, pero creo que se hace entender bien. Se quiere expresar con ella que no son propios de los laicos los oficios de capitalidad plena y originaria (como es la capitalidad de las Iglesias particulares), ni aquellos que tienen plena cura de almas. Este tipo de oficios requiere necesariamente la ordenación sagrada (la episcopal o la presbiteral según los casos). En otras palabras, los laicos —así como los clérigos que no estén en posesión de aquella ordenación sagrada que requiere el oficio de capitalidad o

de cura de almas plenas— pueden ejercer jurisdicción en conexión con un oficio de capitalidad plena o de plena cura de almas, con el cual cooperan en su ministerio y funciones.

Cuatro son los modos de esa cooperación: la potestad vicaria, la potestad delegada, la participación en órganos colegiados (que, con voto consultivo o deliberativo, intervengan en los actos de jurisdicción o tomas de decisión) y la pertenencia al *staff*.

5

La potestad de jurisdicción es inseparable de la ordenación sagrada, cuando se trata de un oficio propio de aquel *ordo* —episcopal, presbiteral o diaconal— al que agrega el sacramento. Así la capitalidad de la Iglesia particular es inseparable de la ordenación episcopal, porque ser cabeza de una Iglesia particular es función propia de un obispo, esto es, de un miembro del Colegio episcopal.

Eso no significa que en las situaciones provisionales entre la colación del oficio y la ordenación sacramental —posibles en el derecho antiguo—, no pueda el titular ejercer la jurisdicción. Significa en cambio que no puede romperse la relación entre la misión canónica y la ordenación, de modo que si esta relación decae, por la falta de intención de ordenarse —transformando en intencionalmente definitiva la situación provisional—, *ipso facto* el titular pierde el oficio.

6

La jurisdicción es inseparable del orden que en cada caso se requiera —episcopal o presbiteral— en aquellos oficios o ministerios que comportan la función de capitalidad —Papa, obispos diocesanos, prelados territoriales y personales, etc.— y, en general, en todos aquellos a los que es inherente el ejercicio de la potestad de orden. Pienso, en cambio, que cuando se trata de la sola jurisdicción en oficios sin capitalidad y sin ejercicio de la potestad de orden no se da siempre esa inseparabilidad entre orden y jurisdicción; en tales supuestos me

parece que un modo de detectar si un no ordenado puede ser titular de un oficio que comporte sólo jurisdicción —subordinada a un oficio capital— puede ser observar si se concede o se ha concedido a clérigos cuyo grado del sacramento del orden recibido no se corresponde con la índole de la jurisdicción ejercida. Porque si eso es así, parece que dicho oficio no requiere el sacramento del orden, pues lo exigido en los casos de inseparabilidad del sacramento y del oficio es el grado del sacramento necesario para sustentar la jurisdicción, no otro.

Ocurre, sin embargo, que a veces se dice que basta una ordenación sacramental cualquiera para ejercer cualquier clase de jurisdicción. Pero esto no es más que un resto de concepción estamental, según la cual el clérigo, por ser tal, sería *Ecclesia regens* y por tanto capaz de jurisdicción. Esto es falso como parte de la concepción estamental que es. La *Ecclesia regens* no es la clerecía, sino el conjunto de oficios con jurisdicción. Y la capacidad para cada oficio la da sólo el sacramento suficiente para ser titular de dichos oficios.

7

La potestad delegada se ha otorgado habitualmente —en épocas pasadas y en nuestra época— a personas con grado de orden inferior al de la índole de los poderes originarios; por lo tanto, pueden ejercerla los no ordenados.

De hecho, a lo largo de la historia algunos laicos han tenido potestades delegadas de los Romanos Pontífices, como algunos reyes.

Lo mismo cabe decir de la potestad vicaria (v. gr. la judicial).

8

Por el hecho de que un colegio —sin ser titular de jurisdicción— intervenga con voto consultivo o deliberativo en el proceso de formación de los actos de un órgano dotado de jurisdicción, no es necesario que esté compuesto por clérigos ni que éstos sean mayoría. Pues como sea que un colegio, por definición, carece de ordenación sacramental

e interviene en el proceso de formación de los actos de jurisdicción, resulta obvio que no es necesaria la sagrada ordenación para tener atribuida dicha intervención.

9

El canon 1421 es un ejemplo de lo corto que en algunos casos se ha quedado el CIC respecto de los laicos. Pues los laicos pueden ser nombrados jueces diocesanos y pueden participar en los tribunales colegiales, no se ve por qué razón en estos últimos sólo uno de los jueces puede ser laico. A mi juicio esto es una inconsecuencia. O los laicos nombrados tienen la suficiente formación o no la tienen. Si la tienen, no hay razón para limitar a uno el número de laicos; y si no la tienen, no deben ser nombrados.

No falta quien dice que los laicos no tienen capacidad para ser jueces, de modo que el dos a uno (dos clérigos y un laico) puede admitirse porque en realidad lo que cuenta son los votos de los clérigos. O sea que los laicos estarían aquí de figurones. ¡Valiente simpleza!

10

Pienso que los laicos pueden ser nombrados, no sólo jueces diocesanos, sino también vicarios judiciales. El CIC no lo admite, pero me parece que esto debe interpretarse como una limitación de derecho positivo. Los laicos pueden tener potestad vicaria y pueden ser jueces en la Iglesia en cualquier grado. También en la Rota y en la Signatura Apostólica. Todo es cuestión de ciencia y formación.

11

La posición de la mujer en la Iglesia es harto clara, pero unos y otros se empeñan en oscurecerla. ¿Qué puede la mujer en la Iglesia? Puede todo lo que puede un no ordenado. Así de sencillo y así de amplio. Por lo tanto son muchas las funciones que la mujer puede de-

sempeñar en la Iglesia y, en concreto, en la organización eclesial. Eso sí, es preciso convencerse de que una mujer puede hacer tanto como un varón no ordenado; no menos.

¿Por qué la mujer no puede recibir el sacerdocio ministerial? A mi juicio, la razón estriba en que el sacerdocio ministerial implica una impersonación con Cristo Varón, Cabeza de la Humanidad en cuanto varón, por lo que la mujer —precisamente por no ser varón— carece de posibilidad para esa impersonación. El sacerdocio ministerial está en directa e íntima relación con la facultad de consagrar el pan y el vino eucarísticos. En esta *potestas consecrandi* reside el núcleo fundamental del sacerdocio ministerial y de él dependen todas las demás funciones suyas. Ahora bien, al consagrar, el sacerdote actúa *in Persona Christi Capitis*, en la persona de Cristo. Y Cristo, en el Sacrificio de la Cruz —del que es una conmemoración renovadora la Santa Misa—, realizó su función redentora como Nuevo Adán, como Varón de dolores, Cabeza de la Humanidad. En la Cruz, Cristo no actuó —no actúa en el Santo Sacrificio de la Misa— simplemente como hombre, sino que actuó como Varón, Nuevo Adán. Personificar a Cristo en la Misa, actuar *in Persona Christi Capitis* es posibilidad propia del varón.

No puede hablarse aquí de discriminación. La discriminación se opera en el plano de igualdad en el que todos son —y deben ser— iguales. Mas el sacerdocio ministerial no pertenece al plano de igualdad, sino al principio jerárquico, en razón del cual se da una distinción y diversidad de funciones dentro de la Iglesia. La elección divina para las funciones sacerdotales es enteramente gratuita —Heb 5, 4: «Y nadie se atribuya este honor, sino el que es llamado por Dios, como Aarón»—, y no es discriminatorio haber sido o no sido llamado a esas funciones. Es cosa de libre vocación divina. Obsérvese que no sería correcto decir que en la condición de fiel existe un derecho o una facultad del varón en orden al sacerdocio, lo cual no tendría la mujer. En la condición de fiel o plano de igualdad, el varón —al igual que la mujer— no tiene tal derecho ni facultad; la vocación divina al sacerdocio es una llamada *gratuita*, esto es, no va precedida de derechos ni facultades.

12

La potestad dominativa se genera por el *pactum subiiectionis* en los fenómenos asociativos. Pero dicha potestad, llamada también económica, no siempre tiene su génesis en un pacto. No es de su esencia ser pacticia. Puede estar establecida, por ejemplo, por derecho natural. Eso es lo que ocurre con el matrimonio y la familia. La potestad dominativa de que gozan marido y mujer respecto de la sociedad conyugal y, en el ámbito de la familia, sobre los hijos no es pacticia; surge del derecho natural y no se genera por la voluntad de los miembros de la familia.

También en la Iglesia hay fenómenos de potestad dominativa que no son pacticios.

13

La potestad de jurisdicción eclesiástica nunca es pacticia, esto es, no tiene su origen en la voluntad de los fieles. Si la jurisdicción no es pacticia en la comunidad política (no proviene del *pactum*, sino del derecho natural), mucho menos lo es en la Iglesia, en la que la jurisdicción es la *potestas clavium* recibida de Cristo. Ningún fenómeno de jurisdicción eclesiástica es pacticio; o está otorgado por el derecho divino —por Cristo— o es una transmisión de potestad hecha por los Sagrados Pastores. Por eso, allí donde se observe una autoridad y un poder que dimanen de la voluntad de los componentes de un *coetus*, esa potestad no es de jurisdicción sino dominativa.

Sin embargo, esto no quiere decir que el sometimiento al poder de jurisdicción no pueda tener origen en un acto voluntario o en un *pactum subiiectionis*. Este sometimiento voluntario es posible. Bien entendido que en estos casos lo voluntario es el acto de sometimiento, pero no la relación potestad-obediencia, y mucho menos la jurisdicción. Por eso, la relación potestad-obediencia no es pacticia, esto es, no se sustenta en la voluntad, sino que es una relación objetivamente vinculante según los términos en que esté establecida dicha relación por el derecho (divino o humano).

14

La obediencia a la jurisdicción puede verse reforzada voluntariamente por la decisión del súbdito de obedecer en los términos propios de la llamada plena entrega, esto es, no sólo según la obediencia debida en justicia, sino en los términos de la perfecta caridad. Aparte de la decisión meramente personal o privada con voto privado o sin él, sin trascendencia jurídica, esta decisión puede plasmarse en votos, promesas o en un pacto de obediencia que comprometen jurídicamente, esto es, ante el titular de la jurisdicción. Esto es posible, porque la obediencia a la jurisdicción tiene un valor ascético, al ser una imitación de Cristo obediente y actuar los titulares de la jurisdicción *in nomine et potestate Christi*. Esta decisión con compromiso jurídico —esto es, que compromete ante el titular de la jurisdicción, no *erga omnes*, o sea, sin crear necesariamente un compromiso público ante la comunidad cristiana— tipifica y modaliza la relación jurisdicción-obediencia en el sentido de que obliga a obedecer en derecho según la perfección de la caridad. No crea, en cambio, un nuevo vínculo: no hay dos vínculos, el de jurisdicción y el de voto, promesa o pacto, sino un solo vínculo —el de jurisdicción— modalizado y perfeccionado.

15

El oficio de los Sagrados Pastores es más amplio que la sola jurisdicción. Es cierto que la jurisdicción es un aspecto de la función pastoral: el *munus regendi*. El oficio pastoral pleno requiere la jurisdicción, a través de la cual se guía a los fieles. Lejos de ser antitéticos el oficio pastoral y la jurisdicción, ésta forma parte de aquél. Mas tampoco cabe duda de que la función pastoral de los Sagrados Pastores abarca más funciones que tener poder de jurisdicción.

Los Sagrados Pastores poseen una posición de capitalidad, que —junto con la jurisdicción— comprende funciones tales como la de vigilancia, la de fomento de la vida cristiana, la de enseñar, la de administrar los sacramentos, etc., así como otras como la de administrar los bienes temporales, de caridad, etc.

Por eso, al referirse a los Sagrados Pastores (obispos diocesanos, prelados territoriales y personales, etc.) no se puede hacer tanto hincapié en la jurisdicción, que el resto de funciones y misiones queden oscurecidas.

16

Al hablar de potestad, en los Sagrados Pastores no debe verse sólo la jurisdicción. Son titulares también de una potestad dominativa o económica para organizar y regir determinados aspectos de su vida, de sus clérigos y aun de sus fieles.

Normalmente no se habla de esa potestad dominativa o económica por tener poca relevancia. Pero pienso que existe. La organización inmediata de la *domus* o familia episcopal o papal —por ejemplo— no parece jurisdicción. También existe jurisdicción sobre estas materias —por ejemplo, dar leyes, u otro tipo de normas, sobre ellas—, pero la potestad *inmediata* parece una potestad dominativa. Es cierto —por ejemplo— que sobre los bienes eclesiásticos hay jurisdicción, pero no todo es jurisdicción: a veces es ejercicio de los derechos dominicales y a veces es potestad dominativa. Así, el «servicio de las mesas» del que nos hablan los Hechos de los Apóstoles, estaba regido de modo inmediato —me parece— por esa potestad. La organización interna de las sedes y residencias propias de las estructuras pastorales —diócesis, parroquias, etc.—, así como la de los convictorios y otras instituciones por el estilo (estoy ejemplificando), se rigen por la potestad dominativa del obispo, párroco, etc. No parece propio recurrir a la *potestas clavium* para estos aspectos, para los cuales basta la potestad dominativa, que, por lo demás, es la que —pienso— les corresponde por su naturaleza y por su índole.

Este conjunto de facultades que integran la potestad dominativa de los Sagrados Pastores no tiene su origen en un pacto, sino que es propio de ellos por virtud de sus funciones, que tienen su origen en Cristo o en la Iglesia; forma parte de la función pastoral recibida.

BIBLIOGRAFÍA

P.A. BONNET, *Una questione ancora aperta; l'origine del potere gerarchico nella Chiesa*, en «Ephemerides Iuris Canonici», XXXVIII (1982) 62 ss.; P. ERDÖ, *Il senso della capacità dei laici agli uffici nella Chiesa*, en «Fidelium Iura», II (1992), págs. 165 ss.; J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La Abadesa de Las Huelgas*, 2ª ed. (Madrid 1974); M. DE FÜRSTENBERG, *Exempla iurisdictionis mulierum in Germania Septentrionali-Orientali*, en «Periodica de re morali canonica liturgica», LXXIII (1984), págs. 89 ss.; D. GARCÍA HERVÁS, *Presupuestos constitucionales de gobierno y la función judicial en la Iglesia* (Pamplona 1989); J.L. GUTIÉRREZ, *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia* (Pamplona 1987); J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 2001); E. LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico* (Pamplona 1988); E. MALUMBRES, *Los laicos y la potestad de régimen en los trabajos de reforma codicial: una cuestión controvertida*, en «Ius Canonicum», XXVI (1986), págs. 563 ss.; A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, 3ª ed. (Pamplona 1991).

XIII
CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIAÍSTICAS
O CORPORACIONES ECLESIAÍSTICAS FUNDAMENTALES

1

Como sea que la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos están sometidas al espacio y al tiempo, es necesario que la Iglesia se estructure en agrupaciones en las que se localicen y particularicen dicha predicación y dicha administración, creando comunidades cristianas en torno a la vida litúrgica y, en general, a la vida eclesial. Nacen así las circunscripciones o divisiones eclesiásticas mayores —según el modo tradicional de decir de los canonistas—, que son centros de distribución de los Sagrados Pastores, del clero y del pueblo cristiano.

De estas circunscripciones, unas son completas y constan de Pastor (de grado episcopal), clero y pueblo fiel. Otras son incompletas y se ciñen al Pastor y al clero, a la vez que se ordenan a servir al pueblo cristiano de otras circunscripciones. Las primeras son las circunscripciones o divisiones eclesiásticas propiamente dichas, esto es, primarias. Las segundas son circunscripciones instrumentales y secundarias.

Propongo una nueva terminología para las circunscripciones: «corporaciones eclesiásticas fundamentales».

2

En el derecho actual, las circunscripciones eclesiásticas o corporaciones fundamentales se dividen en: diócesis, prelaturas, abadías terri-

toriales, administraciones apostólicas, vicariatos apostólicos, prefecturas apostólicas y ordinariatos castrenses.

Se delimitan por criterio personal o mixto: las diócesis personales, las diócesis peculiares, las prelaturas personales y los ordinariatos castrenses. El criterio de delimitación es territorial en los demás casos.

3

Algunos parecen inclinarse por tener la expresión «portio Populi Dei» como sinónima de diócesis y por lo tanto como sinónima de Iglesia particular. No lo creo así. Pienso más bien que dicha expresión es sinónima de división mayor o circunscripción eclesiástica completa. Así lo deduzco del lenguaje del CIC, que llama «portiones populi Dei» a las divisiones mayores y no sólo a las diócesis, de donde resulta que porción del Pueblo de Dios se toma por lo que tienen de común las diócesis, prelaturas, abadías territoriales, etc., es decir, ser circunscripción eclesiástica. Así lo deduzco también de la redacción literal del n. 11 CD según he escrito en otros sitios. Al decir el Concilio en dicho lugar que la diócesis es una porción del Pueblo de Dios asignada a un obispo, nos encontramos con un elemento genérico —porción del Pueblo de Dios— y un elemento especificador: asignada a un obispo. Equivale a decir que es la circunscripción presidida por el obispo. Si dijese sólo que es una porción del Pueblo de Dios —lo que sería adecuado si porción del Pueblo de Dios fuese sinónimo de diócesis— no se entendería. Porción del Pueblo de Dios es la traducción, en términos de comunidad cristiana, de la palabra circunscripción o división eclesiástica. Sólo así es inteligible el texto conciliar.

La expresión correcta es «portio Populi Dei», que es la que usa el Concilio, y no «portio populi Dei» como escribe el CIC. Se trata de una parte completa —Pastor, clero, pueblo— de la Iglesia o «Populus Dei» y no de una parte del pueblo cristiano o fieles, esto es, «populus Dei».

4

A las circunscripciones o divisiones eclesiásticas completas o primarias las llama el CIC —con término tomado del Concilio— *portiones populi Dei* o porciones del Pueblo de Dios. Con ello se pone de relieve que no se trata simplemente de territorios o de delimitación de esferas de competencia de los Sagrados Pastores, sino de verdaderas comunidades cristianas, constituidas por los pastores y los fieles, todos participando activamente según su propia misión.

Lo específico de las porciones del Pueblo de Dios es ser partes de la Iglesia, esto es, divisiones completas del Pueblo de Dios según su estructura constitucional: cabeza con función episcopal, clero y pueblo. Se articulan, pues, según la estructura *ordo-plebs*, que es el núcleo central de la estructura constitucional de la Iglesia.

Me permitiría llamarlas «comunidades eclesiales fundamentales».

5

Las circunscripciones o divisiones eclesiásticas completas —las comunidades fundamentales— no son territorios, sino porciones del Pueblo de Dios. Son, por lo tanto, comunidades cristianas cuyo criterio de delimitación puede ser territorial, pero sin ser un territorio: el territorio no es elemento constitutivo o esencial de ellas. Por eso son igualmente normales los criterios de delimitación personal y mixto (es decir, territorial y personal a la vez), aunque el criterio territorial siga siendo el más usado.

Constituye, pues, un error decir que el territorio es un elemento esencial de tales o cuales porciones del Pueblo de Dios, como, por ejemplo, la Iglesia particular.

6

Puesto que las porciones del Pueblo de Dios —las comunidades fundamentales— son partes o divisiones completas de la Iglesia se-

gún su estructura constitucional, los distintos factores que las integran —Pastor con función episcopal, clero y pueblo— están en ellas según su función y misión propias dentro de la Iglesia. Por lo tanto, el *populus christianus* está como elemento activo, corresponsable de la misión que recae sobre la porción del Pueblo de Dios de que se trate. El sujeto de la misión propia de la porción —diócesis, prelatura, etc.— no es sólo el clero, sino el conjunto *ordo-plebs* mediante la cooperación orgánica.

De ahí que las porciones del Pueblo de Dios no sean simples estructuras jurisdiccionales —aunque las contengan—, sino estructuras constitucionales.

7

Me parece que debe insistirse en que el pueblo cristiano de las *portiones Populi Dei* o comunidades fundamentales está en ellas de forma activa. No es simplemente el objeto de la acción pastoral, es parte activa de ellas, con una misión apostólica propia. El pueblo cristiano es corresponsable, con el Pastor y el clero, de la finalidad de la circunscripción eclesiástica, que es, repito, una comunidad cristiana activa y operante. Por eso, el titular de la misión de la diócesis, prelatura, ordinariato castrense, etc., es —en cooperación orgánica— el conjunto *ordo-plebs*.

8

¿Quiénes constituyen las *portiones Populi Dei*? Para la visión hierarcológica las personas que como *miembros* constituirían las circunscripciones completas o comunidades fundamentales serían el Pastor y el clero, siendo el pueblo cristiano el objeto de la acción pastoral, el habitante del territorio sobre el que Pastor y clero ejercerían sus funciones. Decaído el hierarcologismo y siendo las porciones del Pueblo de Dios comunidades cristianas vivas y corresponsables, es necesario afirmar que los miembros componentes de las porciones del Pueblo de Dios son el Pastor, el clero y los fieles. Todos ellos son miembros que compo-

nen la porción del Pueblo de Dios, con una participación activa —cada uno según su ministerio o misión— en la finalidad de la comunidad. Por lo tanto, los laicos son miembros de pleno derecho de la porción del Pueblo de Dios (diócesis, prelatura, ordinariato castrense...).

No es correcto, por lo tanto, afirmar que los laicos no son propiamente miembros de una circunscripción eclesiástica —refiriéndose a algunas de ellas—, sino, en todo caso, auxiliares del clero. Eso es puro hierarcologismo, o peor aún, clericalismo.

9

Las circunscripciones eclesiásticas incompletas o instrumentales son cuerpos ministeriales de clérigos presididos por un Pastor con función episcopal. No son, pues, ni territorios ni simples delimitaciones de competencias o agencias de distribución del clero. Son cuerpos vivos y corresponsables de servicio o ministerio hacia el pueblo cristiano. Con el Pastor, los presbíteros forman un presbiterio o cuerpo sacerdotal, de cuya misión pastoral son corresponsables todos sus componentes. Y de modo semejante puede hablarse de los diáconos. Podrían llamarse «cuerpos ministeriales fundamentales».

10

Las circunscripciones eclesiásticas o corporaciones eclesiásticas fundamentales se dividen en Iglesias particulares y estructuras complementarias. El lugar central lo ocupan las Iglesias particulares —ya formadas o en vías de formación—, que representan la primera y fundamental forma de agruparse la Iglesia en comunidades cristianas en torno a la Palabra y los sacramentos.

Son estructuras complementarias aquellas circunscripciones eclesiásticas completas (comunidades fundamentales) o incompletas (cuerpos ministeriales fundamentales) que no tienen la figura de Iglesia particular y complementan a las Iglesias particulares en función de las necesidades de ellas y de la Iglesia universal.

11

Las estructuras complementarias pueden ser circunscripciones completas o incompletas. Las primeras son porciones del Pueblo de Dios que por no poseer la plenitud misterico-sacramental, no son Iglesias particulares. No tienen dicha plenitud, pero son verdaderas porciones del Pueblo de Dios o comunidades fundamentales, pues constan de Pastor con función episcopal, clero y pueblo cristiano.

En cambio, las segundas o circunscripciones incompletas no son porciones del Pueblo de Dios —son cuerpos ministeriales— por faltarles un elemento esencial: el *populus christianus* o conjunto de fieles como miembros constitutivos de la circunscripción.

Son estructuras complementarias en el derecho actual: la Misión de Francia, las prelaturas personales, los ordinariatos castrenses, ciertos ordinariatos orientales en territorios de la Iglesia latina, etc.

12

La capitalidad de las corporaciones fundamentales o circunscripciones eclesiásticas es de rango episcopal, es función episcopal con potestad de jurisdicción de este rango. Así les corresponde por su naturaleza, pues de suyo las corporaciones fundamentales son aquellas agrupaciones de clérigos y de fieles que al principio fueron confiadas a los Apóstoles y luego a sus sucesores los obispos. A las corporaciones fundamentales les corresponde la capitalidad episcopal. Por eso, pueden describirse las corporaciones fundamentales como aquellas cuyo Pastor es de rango episcopal.

Esta capitalidad de rango episcopal está configurada por el ordenamiento canónico de dos modos: capitalidad episcopal plena y capitalidad episcopal semiplena (o cuasiepiscopal). La capitalidad plena se caracteriza por derivar del derecho divino —de Cristo mismo— y tener la plenitud de las funciones y potestades del obispo. Se trata de aquella capitalidad que corresponde al obispo diocesano como suce-

sor de los Apóstoles. Lo fundamental es que el obispo preside la corporación o circunscripción con funciones y potestad derivadas de Cristo y que son en su orden plenas.

La capitalidad semiplena es una capitalidad de rango *vere episcopalis*, pero integrada por dos elementos: la inmediata del Pastor de la corporación o circunscripción y la mediata del Papa. Las funciones y potestades propias de la capitalidad semiplena reciben el nombre de *cuasi-episcopales*. Cuasiepiscopal quiere decir función o potestad *vere episcopalis*, pero sin la plenitud de la capitalidad plena. Esta capitalidad semiplena es la propia de los prelados territoriales y personales, los administradores apostólicos, los vicarios apostólicos y los prefectos apostólicos. En cuanto a las funciones y potestades, el Pastor con capitalidad semiplena puede tener parte —mayor o menor— de las funciones y potestades episcopales o las puede tener todas. En este último caso —que es el de los prelados territoriales— la capitalidad sigue siendo semiplena (cuasiepiscopal) por constar de los dos elementos capitales citados. El rasgo característico de la capitalidad semiplena es que las funciones y potestades no derivan de Cristo sino del Papa. Como sea que en la capitalidad semiplena la capitalidad mediata corresponde al Papa, éste sustenta con sus poderes episcopales la dimensión episcopal de la capitalidad, por lo que el Pastor inmediato puede ser presbítero.

La capitalidad semiplena —con la potestad aneja— puede ser propia o vicaria. La propia —que se ejerce en nombre propio y es *participata a iure*— es la que corresponde a los prelados, territoriales y personales; puede llamarse capitalidad *prelaticia*. La vicaria es la que ostentan los administradores, vicarios y prefectos apostólicos.

Por tener la capitalidad semiplena rango episcopal, es apropiado que quienes la ostenten estén ordenados de obispo. Pero la ordenación episcopal no añade nada en relación a la función y a la potestad semiplena; añade el rango personal del Pastor y la posibilidad de ejercer la potestad de orden.

13

¿Cuáles son los vínculos que cohesionan las corporaciones eclesíásticas fundamentales o circunscripciones? ¿Qué tipo de vínculos unen a los miembros entre sí y a éstos con la clerecía y el Pastor?

Puesto que tales corporaciones son divisiones de la Iglesia, esos vínculos son los comunes del Pueblo de Dios. Y como la Iglesia es una *communio*, dichos vínculos son los vínculos de comunión. Recordemos que la *communio ecclesiastica* se compone de la *communio fidelium* y de la *communio hierarchica*.

La *communio fidelium* es la unión o comunión de los fieles entre sí. Está constituida por el vínculo de fraternidad, en cuya virtud los fieles son hermanos en Cristo, unidos por la caridad y por el vínculo jurídico de solidaridad y corresponsabilidad. Por este vínculo los fieles son solidarios unos de otros en el orden de la salvación y corresponsables en las funciones y misiones eclesiales que son propias de ellos.

La *communio hierarchica* es un complejo de vínculos, que pueden descomponerse así: a) el vínculo fieles-Pastor; b) el vínculo fieles-clero; y c) el vínculo clero-Pastor.

Por la comunión jerárquica los fieles están en una relación jurídica de obediencia a la jurisdicción del Pastor y de destinatarios del servicio pastoral de éste. Por su parte, el Pastor tiene la función de servicio respecto de los fieles, que incluye las misiones de vigilancia, fomento, administración de los sacramentos, enseñanza y jurisdicción, así como todas aquellas otras que componen la misión pastoral.

El vínculo fieles-clero, o sea, la relación jurídica de los fieles con los presbíteros y en su caso con los diáconos, es una relación de servicio de éstos hacia los fieles. Un servicio que contiene una dimensión de jerarquía (en sentido teológico, no en sentido jurídico, pues en este sentido jerarquía equivale a potestad de mando) en cuanto que la clerecía ejerce funciones de maestro (predicación oficial de la Palabra), juez (sacramento de la penitencia) y representante de Cristo (particularmente en la Santa Misa).

Por último, el vínculo Pastor-clero es una relación de cooperación y de subordinación ministeriales —esto es, en orden al servicio ministerial— por la cual la clerecía sirve a los fieles como cooperadora del Pastor. Este vínculo es actualmente el de la incardinación, habiéndose prácticamente fundido con él aquél que anteriormente se llamaba el título de ordenación.

14

Como sea que la Iglesia, en su aspecto interno, es *unum corpus*, el Cuerpo de Cristo, también en el aspecto externo, como Pueblo de Dios y como sociedad, la Iglesia universal es *unum corpus*, un cuerpo unitario: la *communio fidelium*, con el Papa —cabeza visible—, el colegio episcopal y el *ordo* de los clérigos como pastores y ministros. En el plano más radical de la Iglesia universal, el Pueblo de Dios se constituye como un cuerpo unitario, un conjunto sólidamente trabado, como organismo salvífico único e indiviso. No es la Iglesia universal —radicalmente— la suma de las Iglesias particulares: es un Pueblo uno y unitario.

15

Las Iglesias particulares son divisiones, partes o porciones de la Iglesia universal. Por eso no surgen en el plano más fundamental y radical de la Iglesia universal, en el cual ésta es un cuerpo único e indiviso. Nacen en un segundo plano o estrato constitucional: el de la operatividad de la Iglesia. Es en función de la operatividad salvífica cómo la Iglesia se divide y agrupa en Iglesias particulares. Por eso, el conjunto de las Iglesias particulares se sustenta sobre un plano más básico y radical, en el que la Iglesia universal aparece como organismo salvífico único e indiviso.

Las Iglesias particulares pertenecen a la *organización* de la Iglesia —a cómo se organiza— para cumplir su misión salvífica. Se trata, eso sí, de una organización que surge de la naturaleza misma de la Palabra y los sacramentos y, en consecuencia, pertenece a la constitución de la Iglesia por derecho divino.

16

La Iglesia se estructura en Iglesias particulares en función de la Palabra y los sacramentos. La predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos postula la agrupación de los fieles en centros de predicación de la Palabra y conservación de la fe, así como de administración de los sacramentos. Cada porción del Pueblo de Dios, formada por el obispo, el clero y los fieles en función de la Palabra y de la plena economía sacramental, constituye una Iglesia particular.

Nace, por tanto, la Iglesia particular por la necesidad de la localización y particularización de la Palabra y los sacramentos, sin mengua de la dimensión universal de la Iglesia, es decir, sin que la estructura de la Iglesia como *unum corpus* disminuya o amengüe. Tiene, pues, el fiel una doble posición: miembro de la Iglesia universal (fiel, hijo de Dios, miembro de la Iglesia) y miembro de la Iglesia particular (destinatario de los medios salvíficos, agrupación para organizar particularizadamente la vida cristiana). No es miembro de la Iglesia universal por ser miembro de la Iglesia particular y a través de ella, sino que lo es de modo directo e inmediato. De igual manera, el Papa y el concilio ecuménico no ejercen sus potestades supremas de jurisdicción a través de la Iglesia particular, sino de modo inmediato sobre los fieles.

17

Caracteriza a la Iglesia particular la plenitud místico-sacramental. Por tal entiendo: *a*) la plenitud respecto de la palabra de Dios, esto es, tener asignada la predicación de toda la Palabra, su transmisión y su conservación; *b*) la plenitud de la economía sacramental, es decir, tener asignada la administración de todos los sacramentos, a excepción del orden episcopal —cuya administración pertenece a la Iglesia universal— y del matrimonio cuyos ministros son los fieles.

En este sentido, se dice que la Iglesia particular es como una imagen de la Iglesia universal.

¿Compete a las Iglesias particulares la plenitud de la capitalidad? Naturalmente que hay Iglesias particulares —las diócesis— que tienen capitalidad plena, que es la propia de los obispos diocesanos. Pero si no hay capitalidad plena sino semiplena, como es el caso, entre otros, de las prelaturas territoriales, ¿deja de ser Iglesia particular la comunidad fundamental con plenitud misterico-sacramental? Antes se decía que eran cuasi-diócesis; y el CIC vigente, por una parte dice que las comunidades fundamentales con capitalidad semiplena se asimilan —*assimilantur*— a las diócesis (canon 368), lo que parece indicar que propiamente no son Iglesias particulares; pero por otra parte dice que las diócesis son Iglesias particulares principalmente —luego no son las únicas—(cfr. el canon citado), y en varios lugares llama Iglesias particulares a las comunidades con capitalidad semiplena. Se nota en el CIC una cierta fluctuación, es decir, la falta de un criterio seguro.

Por mi parte pienso que en el supuesto de referencia, si hay plenitud misterico-sacramental en los términos indicados, hay Iglesia particular, aunque no completa, pues le falta la capitalidad plena. Puede hablarse de cuasi Iglesias particulares en el caso de las prelaturas territoriales y las administraciones apostólicas y de Iglesias particulares en formación para los casos de los vicariatos y prefecturas apostólicas.

18

La plenitud misterico-sacramental comporta que la Iglesia particular posea una cierta *totalidad*. Pues, en efecto, concentra en sí la casi total operatividad salvífica de la Iglesia: predicación de todo el mensaje evangélico y la casi plena economía sacramental.

Hay que hablar de una *cierta* totalidad, porque no alcanza a tenerla en toda su extensión ni en toda su intensidad. Respecto de la Palabra, la Iglesia particular no absorbe toda la función de la Iglesia: corresponde a los órganos de la Iglesia universal, el Papa y el concilio ecuménico, la decisión definitiva de las controversias doctrinales, la interpretación infalible del depósito de la fe y también la enseñanza

del mensaje evangélico como magisterio ordinario (coincidiendo en esto último con la Iglesia particular, aunque con rango superior).

Respecto de los sacramentos, corresponde a los órganos de la Iglesia universal la fijación de su materia y de su forma *salva illius substantia*, así como el régimen universal de ellos.

19

La naturaleza de la Iglesia particular como estructura organizativa de la Iglesia se pone de manifiesto en la propia economía sacramental. Los sacramentos se administran por los órganos de la Iglesia particular, pero éstos no actúan como ministros de ella, sino como ministros de la Iglesia universal. Es, en efecto, el ministro de los sacramentos dispensador de los misterios en nombre de Cristo y de la Iglesia —no de la Iglesia particular— y su intención debe ser *facere quod facit Ecclesia*, entendiendo aquí por Iglesia, no la Iglesia particular, sino la Iglesia una y universal.

Asimismo, los efectos eclesiales de los sacramentos son de naturaleza universal y no particular. Por ejemplo, el bautismo incorpora a la Iglesia universal, pero no a la Iglesia particular, a la que el fiel se incorpora por el domicilio.

20

La Iglesia particular es una parte o porción de la Iglesia universal; no tiene, pues, subsistencia por sí misma. Es una estructura de la Iglesia universal. Por eso en la Iglesia particular «*vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia*» (CD, 11). No hay dos operaciones —una de la Iglesia universal y otra de la Iglesia particular—, sino una sola operación: la de la Iglesia universal estructurada en Iglesias particulares (aunque no exclusivamente) y actuando a través de su configuración como Iglesia particular.

Por lo tanto, *en* las Iglesias particulares vive y actúa la única Iglesia, la Iglesia universal, de la que ellas son partes o porciones.

21

Desde y a través de las Iglesias particulares (*ex Ecclesiis particularibus*) la Iglesia se construye y edifica por la Palabra y los sacramentos. Es también la única y universal Iglesia la que desde y a través de las Iglesias particulares se estructura como *corpus* o *communio Ecclesiarum*.

La Iglesia particular construye la Iglesia universal, no directa e inmediatamente a sí misma. Pensemos en los sacramentos. Por el bautismo el hombre se incorpora a la Iglesia universal —no a la Iglesia particular directamente—, por la eucaristía se construye la unidad de toda la Iglesia, por la confirmación el fiel se hace perfecto cristiano, por la penitencia se desata el pecado en función de toda la Iglesia, etc.

La Iglesia particular es estructura de la Iglesia universal, que verdaderamente es quien está y opera en la Iglesia particular.

22

Toda la Iglesia está estructurada en Iglesias particulares. Pero no toda la estructura y la actividad de la Iglesia se concentra en y desde las Iglesias particulares. Por un lado, hay un sector de estructuras pastorales universales: el Papa y el colegio episcopal (y el concilio ecuménico con él), es decir, los órganos de gobierno central de la Iglesia. Por otra parte, existen organismos y organizaciones internacionales y aun universales, que no son simples uniones de organismos u organizaciones de las Iglesias particulares. Por último, están en la Iglesia las estructuras complementarias para actividades pastorales y del pueblo cristiano en relación a las cuales —a esas estructuras— no es apropiada la figura de Iglesia particular.

Por lo tanto, la estructuración de la Iglesia en Iglesias particulares no es exclusiva ni excluyente.

23

En todas las circunscripciones eclesiásticas es esencial la existencia de pueblo cristiano por la misma naturaleza suya y por la índole mi-

nisterial del *ordo*. Pero hay que distinguir las que tienen pueblo propio de las que tienen un pueblo asignado. Las primeras son todas aquellas que hemos llamado comunidades eclesiales fundamentales, sean primarias o complementarias, que se distinguen porque el *populus christianus* forma parte de ellas, es pueblo incorporado, perteneciendo a ella como elemento fundamental suyo: son porciones del Pueblo de Dios. En ellas los fieles son corresponsables con la misión de la circunscripción, con diversidad de ministerios y unidad de misión (AA., 2). La acción pastoral del *ordo* y la acción apostólica del fiel se coordinan por la mutua complementariedad del sacerdocio común con el sacerdocio ministerial mediante una cooperación activa que, por basarse en la distinción y complementariedad *ordo-plebs*, es orgánica. La *cooperatio organica* sólo se da en las circunscripciones con pueblo propio, perteneciente a ellas como miembro y miembro activo corresponsable con el *ordo* de la vida y misión de la *portio Populi Dei*. Por eso, es necesario concluir que cuando de una estructura eclesial se dice que en ella se da la *cooperatio organica*, se dicen de ella dos cosas: que es una circunscripción eclesiástica y que lo es con pueblo propio, a él perteneciente, a él incorporado como elemento necesario y esencial, como constitutivo suyo.

Los que hemos llamado cuerpos ministeriales o circunscripciones sin pueblo propio, no por eso dejan de tener un pueblo asignado, un *coetus fidelium* o *coetus hominum*, que se le asigna para desarrollar en él la pastoral peculiar que les es propia. Sin esta asignación no tendrían razón de ser porque son *ministeriales*, esto es, erigidos para ejercer el ministerio pastoral sobre unos fieles determinados (nómadas, personal de aviación, marinos, etc.), o sobre un pueblo descristianizado (como es el caso de la Misión de Francia), o fieles de otro rito, etc. En este caso, los fieles que reciben los auxilios espirituales o la palabra evangelizadora no pasan a formar parte de la respectiva circunscripción.

24

¿Cómo se incorporan los fieles a las comunidades eclesiales o circunscripciones con pueblo propio? Hasta ahora se han utilizado dos

criterios: por determinación del derecho (*ex praescriptione iuris*) o por adhesión voluntaria. De ello ya hemos escrito al tratar de la potestad. La primera de estas formas ha sido adoptada como la más común. Es la norma jurídica la que establece y delimita la pertenencia a una circunscripción determinada. El criterio más general en el derecho actual es el territorial: pertenecen a la circunscripción de que se trate los habitantes o conmorantes del territorio que la delimita: en concreto, ese criterio es el domicilio o cuasidomicilio. Otras veces es una condición de la persona: v.gr. la profesión militar en los ordinariatos castrenses. Etc.

Cabe también la adscripción voluntaria, como es el caso de la Administración Apostólica personal «Sancti Ioannis Mariae Vianney» de Campos (Brasil), el establecido en el c. 296 y otros.

BIBLIOGRAFÍA

Iglesia Universal e Iglesias Particulares, IX Simposio Internacional de Teología (Pamplona 1989) [en esta obra puede encontrarse abundante bibliografía sobre los temas tratados en este capítulo]; J. HERVADA, *Significado actual del principio de la territorialidad*, en «Fidelium Iura», II (1972), págs. 221 ss.; ID., *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 2001); ID., *Pueblo cristiano y circunscripciones eclesiásticas* (Pamplona 2003); J.R. VILLAR, *Teología de la Iglesia Particular* (Pamplona 1989).

XIV PRELATURAS

1

En lenguaje canónico, el término de ínfima latinidad *praelatura* (ant.: *praelatio*) —prelatura o prelación— se ha usado durante muchos siglos únicamente para designar la dignidad o condición de prelado y, a partir del CIC 17, para determinar el ente eclesiástico presidido por un prelado *nullius dioecesis* o prelado de la *tertia species*, según la clásica clasificación de los prelados. Ciñéndonos al ente prelaticio, es significativo que el CIC 17 sólo habla de *praelaturae* para referirse a las indicadas.

Por eso, puede decirse, aplicando el c. 6, § 2, que, en derecho canónico, una prelatura es la circunscripción eclesiástica presidida por un prelado de máximo rango, esto es, *ad instar episcopi*.

2

La capitalidad de una prelatura es la semiplena prelatía. Por ser semiplena es *vere episcopalis* por naturaleza y cuasiepiscopal por extensión. No es, en cambio, capitalidad vicaria, sino propia (el prelado preside la prelatura en nombre propio) con potestad propia *participata a iure*.

3

La potestad prelatía —en general, la función pastoral del prelado— es potestad propia porque se ejerce en nombre propio, como con

acuerdo han sostenido casi todos los canonistas que de ella trataron; no es potestad vicaria. Pero es derivada del Papa, por lo cual es *participata a iure*.

Es participada —*participata*— porque se tiene por participación de las potestades episcopales (no de las primaciales) del Papa, según decía el CIC 17, al incluir a los preladados en el título «De la suprema potestad y de los que de ella participan por derecho eclesiástico». Es obvio que los preladados ejercen funciones episcopales —cuasiepiscopales— no primaciales; su potestad, por lo tanto, es participación de la función episcopal del Papa, no de su función primacial.

A iure quiere decir que el prelado recibe la capitalidad, y con ella la potestad, no por un acto singular del Papa, sino por derecho tanto común como propio.

4

En el derecho antiguo se distinguió entre los *praelati maiores* y los *praelati inferiores*. Los primeros eran los obispos (y arzobispos, primados, etc.); los segundos eran quienes tenían algunos o muchos *iura episcopalia* sin tenerlos todos. A su vez los preladados inferiores se dividían en tres clases o especies, de las cuales la tercera era la de los preladados y abades *nullius*. El CIC 17 silenció las clases de preladados inferiores, pero aludió tácitamente a ellas en el canon 110. Y se hizo eco de la distinción entre preladados mayores e inferiores al conservar la terminología de *praelati inferiores*.

El CIC 83, al suprimir el c. 110 y abandonar el término *praelati inferiores*, ha reordenado completamente la materia, desapareciendo la distinción de los preladados entre mayores e inferiores y las clases de estos últimos. No hay más que unos preladados por derecho común: los preladados territoriales y los preladados personales.

El resto ya no se denominan preladados, quedando la denominación de Ordinarios para aquellos que siguen teniendo jurisdicción como tales.

Hablo, naturalmente, del lenguaje canónico. Las lenguas vulgares no cambian porque mude el lenguaje científico, al menos durante cierto tiempo. En lengua vulgar, el obispo diocesano sigue siendo el prelado de la diócesis y no hay trazas de que esto vaya a desaparecer ni hay razón para ello. Una cosa es el lenguaje vulgar y otra cosa la terminología canónica. Lo que me parece claro es que en lenguaje canónico ya no hay por derecho común más que los prelados territoriales y los prelados personales.

5

Según el derecho común vigente un prelado puede definirse como: el Pastor o dignatario eclesiástico que preside una corporación eclesiástica fundamental —una circunscripción eclesiástica— *ad instar episcopi*, esto es, con capitalidad cuasiepiscopal.

No hace falta insistir en que cuasiepiscopal quiere decir función pastoral y potestad *vere episcopales*, es decir, de rango y naturaleza episcopales, sin la plenitud que es propia del obispo diocesano.

6

Los prelados territoriales tienen actualmente las mismas funciones y potestades que el obispo diocesano. Sin embargo, les falta la capitalidad plena —su capitalidad es semiplena— y por ello sus funciones y potestades siguen siendo cuasiepiscopales.

Los prelados personales tienen las funciones y las potestades episcopales requeridas para la tarea pastoral que es propia de su prelatura y, en este sentido, pueden carecer de alguna de las funciones y potestades del obispo diocesano —aunque pueden tener otras que no suele tener éste— y por ello dichas funciones y potestades son también cuasiepiscopales, además de que su capitalidad es semiplena.

7

En el siglo XX las prelaturas territoriales han tenido una evolución que ha influido en su estatuto jurídico. Por sus orígenes, las prelaturas *nullius dioecesis* eran territorios, generalmente pequeños, separados de unas diócesis e independientes de ellas, a modo de territorios exentos. Digo «a modo de territorios exentos», porque, aunque los canonistas así los consideraron hasta el CIC 17, realmente no eran objeto de exención en sentido estricto. Al ser territorios independientes de cualquier diócesis, no podía hablarse de exención, porque ésta requiere que el exento esté dentro de la demarcación del obispo respecto del cual goza de exención (es decir, que esté en una situación en la que lo propio y normal es la dependencia); sólo así cabe hablar de exención en sentido estricto. No era éste el caso de los prelados *nullius*, cuyo territorio era independiente de cualquier diócesis. Su relación con las diócesis limítrofes era la misma que la de unas diócesis respecto de otras. Sin embargo, estas prelaturas tenían la apariencia de ser fruto de un privilegio, por lo que el derecho peculiar que las regía era visto como derecho singular.

Desde fines del siglo pasado y principios del actual, las prelaturas territoriales comenzaron a ser utilizadas por la Santa Sede como fórmula jurídica para establecer circunscripciones eclesíásticas en lugares de escaso desarrollo de la Iglesia, sin ser territorios de misión. Muchas veces se trataba de territorios muy extensos —más que muchas diócesis— y siempre se erigieron, no por un privilegio, sino por derecho común, a la vez que al prelado se le concedían todos los poderes y funciones del obispo diocesano.

La canonística posterior al CIC 17 no dejó de advertir este cambio, por lo que habló de esas prelaturas como de circunscripciones de derecho común. Su derecho propio dejó de ser visto como un privilegio, para ser considerado según su verdadera naturaleza, que es la de derecho particular.

Este cambio ha sido plenamente acogido por el CIC 83, en el cual las prelaturas territoriales son circunscripciones eclesíásticas comunes, regidas por derecho común y derecho particular.

8

Sería obsoleto decir que las prelaturas —territoriales o personales— se rigen por derecho singular en lo que atañe al derecho propio y peculiar. Tanto por su regulación en el CIC vigente, como por su origen conciliar (en el caso de las prelaturas personales), las prelaturas son corporaciones eclesiolásticas fundamentales de derecho comùn; y el derecho peculiar que rige a cada una de ellas —en la medida en que exista— es derecho particular, que es el que corresponde a las circunscripciones eclesiolásticas de derecho comùn (diócesis, prelaturas, vicariatos apostólicos, ordinariatos castrenses, etc.).

9

Los estatutos de las prelaturas personales, que menciona el canon 295, no son estatutos en el sentido del canon 94, sino leyes particulares, el núcleo fundamental del derecho particular de la prelatura.

Este derecho particular emana directamente de la Sede Apostólica, que es la autora de esas leyes.

Los estatutos no son, pues, derecho singular, sino derecho particular.

10

La colocación sistemática de las prelaturas personales en el CIC tiene una doble intencionalidad: dejar claro que no son Iglesias particulares en sentido estricto (lo que no quita la posible analogía) y que no son fenómenos asociativos, ni siquiera del tipo mixto. No sólo lo primero, sino también lo segundo, habiéndose rechazado expresamente la inclusión de las prelaturas personales entre los fenómenos asociativos. Por lo tanto, carecen de fundamento codicial quienes ven en las prelaturas personales una asociación de clérigos. Tal opinión, muy minoritaria —cosa lógica por su falta de base—, no tiene ningún fundamento en el CIC. Ni por la naturaleza de las cosas —las prelaturas son circunscripciones— ni por la correcta aplicación de los cc. 17 y 19 se puede llegar a esa conclusión, que me parece vacua y aun aberrante.

11

Hay algo de lo que no cabe dudar: las prelaturas personales son... prelaturas. Una prelatura no es otra cosa que una circunscripción eclesiástica, luego las prelaturas personales son circunscripciones eclesiásticas. Decir otra cosa revelaría un error grave, o mejor, ignorancia de lo que es una prelatura.

No existe ninguna razón —y aparece la razón contraria con sólo observar el *iter* del n. 10 del PO— para entender que el Concilio postuló otra cosa que prelaturas al postular las prelaturas personales —¿por qué si no las llamó prelaturas?—; y nada indica que el m.pr. *Ecclesiae Sanctae* y el CIC hayan querido otra cosa que prelaturas. Pues una prelatura es una circunscripción eclesiástica. Otra cosa es buscar tres pies al gato.

Es inútil darle vueltas: las prelaturas personales son prelaturas. ¿Tanto cuesta aplicar el c. 17? ¿O es que se ignora qué es una prelatura en el CIC 17 —para interpretar el Concilio— y en el derecho vigente?

12

Desde los orígenes de la ciencia canónica, el prelado propiamente dicho es el dignatario eclesiástico con jurisdicción, esto es, un Pastor con la *potestas clavium*, idea que recogía el canon 110 del CIC 17. Por eso la prelatura puede describirse, y ello puede verse incluso en enciclopedias, como un ámbito de delimitación —distrito— de la potestad de jurisdicción: «Bezirk der kirchlichen Jurisdiktion» (*Der Grosse Brockhaus*, voz *Prälat*).

La prelatura es un tipo de circunscripción de la jurisdicción eclesiástica. Eso sí, después del Concilio es necesario ver en las circunscripciones lo que realmente contienen: comunidades cristianas o cuerpos ministeriales de clérigos.

Para comprender las prelaturas personales basta tener una perspicacia elemental: las prelaturas personales son prelaturas. Naturalmente también hace falta conocer qué es una prelatura; conocimiento

que no es preciso que sea mayor que el enciclopédico: «Bezirk der kirchlichen Jurisdiktion».

13

¿Qué tiene que ver, en cuanto a su naturaleza, una circunscripción eclesiástica con un fenómeno asociativo? Nada. Lo mismo que tienen que ver un Banco y una provincia, una industria química y un *Land* alemán... Nada.

Decir de un fenómeno social que es una prelatura, de por sí, equivale a negar que sea un fenómeno asociativo. Es contradictorio decir que una prelatura es una asociación. Si es una prelatura no es una asociación. Y si es asociación, no es prelatura. Pero el texto conciliar y los textos legales hablan de prelaturas, *ergo*... Basta aplicar el c. 17.

14

Las prelaturas personales son circunscripciones eclesiásticas, esto es, corporaciones fundamentales. Si constan de pueblo propio —prelado, clero y pueblo— son comunidades eclesiales fundamentales o *portiones Populi Dei*. Pero son estructuras complementarias y no Iglesias particulares en sentido propio.

Las que sólo constasen de clero —si alguna vez la Santa Sede erige una con sólo pueblo asignado— serían circunscripciones instrumentales o incompletas, esto es, cuerpos ministeriales fundamentales.

En suma, teniendo en cuenta PO 10, las prelaturas personales son circunscripciones eclesiásticas peculiares.

15

El prelado hace cabeza de las prelaturas personales con capitalidad semiplena: *vere episcopalis* con potestad de jurisdicción *participata a iure*. Posee, pues, los *iura episcopalia* que son necesarios y convenientes.

tes para la obra pastoral peculiar que ha sido causa de la erección de la prelatura.

Por tener la capitalidad *vere episcopalis*, por su condición prelatia, goza de los privilegios y honores pontificales, como veste prelatia, uso de mitra, báculo, anillo y pectoral, liturgia pontifical, dedicación de iglesias, etc. Según la norma de los estatutos puede dar leyes, emanar decretos, dictar preceptos, dar dispensas, etc. Tiene también potestad judicial, por lo que le es propio disponer de vicario judicial y del Tribunal de primera instancia propio. Y naturalmente posee potestad ejecutiva o administrativa.

16

Al hablar de los prelados personales no hay que hacer tanto hincapié en la jurisdicción —como a veces se acostumbra— que parezca que todo se reduce a la jurisdicción. Un prelado —sea territorial, sea personal— es un Pastor, con una función pastoral más amplia que la jurisdicción. El prelado personal es un Pastor de rango episcopal con las funciones de enseñanza, fomento de la vida cristiana de los fieles y de la acción pastoral de los clérigos, coordinación del apostolado y de la pastoral, vigilancia, corrección, etc. Tiene, en suma, la función pastoral, que comprende la jurisdicción y el conjunto de funciones aludidas.

17

En la última revisión del proyecto del CIC, cuando se colocó a las prelaturas personales en el extraño lugar que definitivamente han ocupado en el Código, se omitió la expresa remisión a los cánones a los que había que acudir para resolver las lagunas de la ley. Afortunadamente el criterio a seguir para ello es muy fácil de hallar. Puesto que las prelaturas personales son circunscripciones, se ha de acudir a los lugares paralelos de las circunscripciones eclesiásticas, esto es, aquellas enumeradas en el canon 368; y, en cuanto al prelado, hay que acudir al canon 381, § 2. No hay más que aplicar correctamente el c. 19 y el recurso hermenéutico de la naturaleza de las cosas.

18

Para comprender la condición, las funciones y las potestades del prelado personal, hay que saber distinguir entre el rango y la extensión de ellas. El rango es el mismo que el de los prelados territoriales, esto es, *ad instar episcopi*. En cambio, su extensión está marcada por la tarea pastoral peculiar que es la causa de erección de la prelatura; se extiende hasta donde se extiende esa tarea pastoral y estará señalada por los estatutos.

19

A mi juicio se ha caído en un error respecto de la obra pastoral peculiar, que es la obra pastoral propia de la prelatura personal. Tal como se interpreta a veces parece ser que se trata tan sólo de una parte de la pastoral propia de las corporaciones fundamentales, según lo cual sería distintivo de las prelaturas personales ceñirse a unas finalidades particulares («finalización»). No pienso que sea así. La obra pastoral puede ser peculiar, no por razón de los contenidos sino del método; con lo que la peculiaridad no estará en la extensión de la pastoral propia de las corporaciones fundamentales —abarcará toda la pastoral—, sino en el método para desarrollarla. Aquí no habrá una «finalización» de la prelatura, sino un método particular. Puede darse el caso, también, de prelaturas personales para ciertos grupos sociales —v.gr. nómadas— en las que lo peculiar no sea ni la pastoral ni el método, sino la organización de la clerecía, en cuyo caso tampoco habrá «finalización». Podemos pensar también en prelaturas personales por razón del rito: tampoco habrá «finalización». Hablar de «finalización» respecto de las prelaturas personales me parece un equívoco.

20

Las prelaturas personales tienen por *causa erectionis* una obra pastoral peculiar. Pero en las prelaturas con pueblo propio no basta hablar de obra *pastoral*. El pueblo cristiano, los fieles de la prelatura, tie-

nen en ella una posición activa y, por tanto, aparte de la participación que puedan tener en la obra pastoral, tienen una misión apostólica propia, en conexión con dicha obra pastoral. Es necesario distinguir entre obra pastoral y labor apostólica; la primera corresponde al prelado y a la clerecía, con la cooperación que sin duda pueden prestar los laicos; la segunda es la tarea propia de los laicos en cuanto tales. Este apostolado de los laicos no es obra pastoral —los laicos no son pastores—, sino apostolado personal. Este apostolado personal integra la misión de la prelatura, la cual no es sólo una obra pastoral, sino pastoral-apostólica. Con razón el c. 296 habla de *cooperatio organica*, que ya hemos mentado antes.

21

Sobre la inclusión de los laicos en una prelatura personal se hace necesario distinguir dos modos. Uno es la inserción como *populus christianus*, como pueblo fiel integrante de la prelatura. En este caso, se trata de prelaturas personales con pueblo propio y, por consiguiente, son comunidades eclesiales fundamentales.

Otra forma de vincularse el laico a una prelatura (pero también a una diócesis u otra circunscripción) puede ser a modo de colaborador. En este caso, se tratará de prelaturas personales sin pueblo (cuerpos ministeriales fundamentales), que cuentan con la colaboración de algunos laicos.

Aunque en ambos casos la vinculación se puede hacer por un acto voluntario —*conventio*, según el canon 296—, la naturaleza del vínculo, su extensión y su contenido son distintos y no deben confundirse.

22

En las prelaturas personales con pueblo propio, los fieles de la prelatura tienen en ella la misma posición y la misma intervención que en cualquier comunidad eclesial fundamental o *portio Populi Dei*.

Además de su tarea apostólica personal, pueden participar como tal pueblo en el ámbito público —v.gr. elección de los Pastores, en este

caso del prelado— y ostentar oficios y ministerios de la organización eclesiástica. Cuanto se dice en general de la intervención de los fieles en la vida y misión de la Iglesia, se dice de las comunidades fundamentales —circunscripciones— y, por lo tanto, de las prelaturas personales con pueblo propio.

BIBLIOGRAFÍA

A. DE FUENMAYOR, *Escritos sobre prelaturas personales* (Pamplona 1990); J.L. GUTIÉRREZ, *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia* (Pamplona 1987); J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 2001); ID., *Tempus otii. Fragmentos sobre los orígenes y el uso primitivo de «praelatus» y «praelatura»* (Pamplona 1992); G. LO CASTRO, *Le prelatore personali. Profili giuridici* (Milano 1988); P. LOMBARDÍA, J. HERVADA, *Sobre prelaturas personales*, en *Vetera et Nova*, II (Pamplona 1991), págs. 1165 ss.; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La configuración jurídica de las prelaturas personales en el Concilio Vaticano II* (Pamplona 1986); J. MIRAS, *La noción canónica de «praelatus». Estudio del «Corpus Iuris Canonici» y sus primeros comentadores (siglos XII al XIV)* (Pamplona 1987); ID., *La noción canónica de «praelatus». De Trento al CIC 17* (Pamplona 1992); P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y prelaturas personales*, 2ª ed. (Pamplona 1986).

QVOD ESSE POTVIT
NONDVM EST
TEMPORE ENIM VINI RECENTIS
VETERES VTRES
NOVIS REIECTIS ELECTI SVNT.
VENIET AVTEM
TEMPVS ACCEPTABILE
ET LUX SAPIENTIAE
DOCEBIT SEMITAS RECTAS

A.D.XI.KAL.IAN.MCMLXXXIII
AD TABERNAS VRRICENSES

In laudem et honorem Almae Redemptoris Matris

*Hoc Xaverius Heruada noviter fecit opus, non absque labore;
sed labor est facilis, quando superatur amore.*

Dabam Pompaelone a.d.VI Id. dec. a.D. MMIII