

PUEBLO CRISTIANO
Y
CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIAÍSTICAS

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.

© Copyright 2003. 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: 84-89561-38-9

Depósito legal: NA 2.355-2003

Nihil obstat: Carmelo de Diego-Lora

Imprimatur: José Luis Zugasti, Vicario General

Pamplona, 6-VIII-2003

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

PUEBLO CRISTIANO Y CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIAÍSTICAS

Conversaciones transcritas y adaptadas por
JAVIER HERVADA

NAVARRA GRÁFICA EDICIONES
Pamplona

Índice

Nota previa	9
Preliminares	11
Capítulo I. Evolución del criterio de territorialidad y personalidad ...	12
Capítulo II. El Concilio Vaticano II	31
Capítulo III. Interludio	38
Capítulo IV. La dignidad y la libertad de los hijos de Dios	40
Capítulo V. El principio de igualdad	51
Capítulo VI. La noción de fiel y la igualdad fundamental	55
Capítulo VII. El principio de variedad	60
Capítulo VIII. La distinción funcional o principio jerárquico	61
Capítulo IX. Las principales formas de participación activa del laico ...	69
Capítulo X. La secularidad	73
Capítulo XI. El pueblo cristiano	79
Capítulo XII. Las circunscripciones eclesíásticas	83
Capítulo XIII. Estructura y modalidades de las circunscripciones	93
Capítulo XIV. Apostolado de los laicos y cooperación orgánica	101
Capítulo XV. Estatuto epistemológico de las circunscripciones eclesíásticas	123
Capítulo XVI. Capitalidad plena y capitalidad semiplena	148
Capítulo XVII. Estructuras complementarias	152
Capítulo XVIII. Despedida	157
Selección bibliográfica	159

Nota previa

Se reproducen en estas páginas las conversaciones de tipo científico-canónico que tuve el gusto de sostener con un colega chileno, con motivo del Congreso de Derecho Canónico celebrado en Budapest en septiembre de 2001.

Al ser conversaciones, los temas tratados fueron variados y sin sujeción a una sistemática. Como he procurado ser lo más fiel posible a su desarrollo, se conserva aquí el orden por el que fueron saliendo los temas sin ningún intento de sistematización.

Aunque fueron conversaciones científicas, fueron también amigables y en consecuencia el lenguaje no siempre tiene la severidad habitual en un trabajo escrito; como ocurre en estos casos se habla con más libertad y a veces salen juicios expresados en lenguaje llano, que en otro contexto podrían resultar un tanto llamativos; confío en el buen sentido del lector. Tampoco hay, naturalmente, bibliografía en notas a pie de página; pero he procurado salvar este hecho con una relación bibliográfica al final del libro.

A mí estos diálogos me resultaron interesantes. Espero que también despierten el interés de los lectores.

Pamplona, a 15 de agosto de 2003

Preliminares

Budapest. En esta ciudad se celebró del 2 al 7 de septiembre de 2001 el XI Congreso Internacional de Derecho Canónico. En el viaje de ida trabé conocimiento y buena amistad con el Prof. Martín Roqueta, canonista chileno, con el que tuve a lo largo de esos días jugosas conversaciones profesionales en torno al tema del Congreso, que era la territorialidad y la personalidad como criterios de organización jurídica y pastoral de la Iglesia. Las conversaciones comenzaron con el tema del Congreso y como era de esperar pronto derivaron hacia asuntos más o menos conexos con él. Fueron conversaciones canónicas, jurídicas, y por tanto se mantuvieron siempre a nivel científico.

Al regreso del Congreso me ha parecido interesante reproducir lo que recuerdo de estas conversaciones, despojándolas en lo posible de las divagaciones, comentarios colaterales, anécdotas, etc., que siempre se introducen en estos tipos de diálogo informal. Naturalmente no recuerdo al pie de la letra esas conversaciones, pero sí lo sustancial como para atreverme a ponerlas por escrito. También a veces he unido en una, conversaciones varias interrumpidas por los trabajos del Congreso. En conjunto mi esperanza está en haber conseguido dar unas ideas claras y precisas sobre los temas tratados, desde el punto de vista jurídico y, por tanto, dirigidas a mis colegas canonistas y a cuantas personas conozcan el de-

recho, su método y sus técnicas. Añado que en muchas conversaciones salieron a relucir documentos que citamos de memoria; en esta transcripción he procurado sustituir esas citas por la consulta directa a los documentos siempre que me ha parecido necesario en pro de la exactitud, aunque cuando se trata de documentación muy conocida no he seguido esta pauta. Una última advertencia, tal como se desarrollaron estas conversaciones apenas salieron referencias a autores sin que esto suponga un olvido de ellos; simplemente los diálogos transcurrieron así de modo natural.

Y terminada esta breve introducción vayamos ya a las conversaciones que tuvimos.

* * *

Capítulo I

[Evolución del criterio de territorialidad y personalidad]

—Vamos a ver, Prof. Hervada, qué nos depara el Congreso. Espero que nos aclaren o profundicen en el tema propuesto.

—La verdad, Prof. Roqueta, es que voy al Congreso sobre todo para renovar contactos con los colegas y remozar amistades y hacer nuevas. Pero sobre que aprendamos cosas nuevas soy completamente escéptico, según me enseña mi larga experiencia de Congresos. Los ponentes, en general, suelen repetir las ideas que ya nos son conocidas por sus escritos o por los de otros. Mas no sé qué ocurrirá esta vez, porque el tema es de los que menos ha estudiado la canonística.

—El caso es que, por lo que yo he investigado, me parece que con las enseñanzas del II Concilio Vaticano, la función de los principios de la territorialidad y personalidad en la constitución de las Iglesias particulares y estructuras complementarias, así como en general en la organización eclesiástica, ha quedado casi diría que completamente clarificado y no sé si da para todo un Congreso Internacional.

—Me alegra oírle hablar así, Prof. Roqueta, porque soy de la misma opinión. Lo que ocurre es que, por lo que constato, hay canonistas que no han alcanzado a entender totalmente el Concilio ni, en consecuencia, el nuevo Código del 83; por una parte, no acaban de comprender que para las Iglesias particulares la dimensión territorial no es inherente a ellas, y por otra parte, no terminan de entender las estructuras pastorales, antiguas o nuevas, delimitadas por un criterio personal.

—Esta es la misma impresión que tengo yo. Pero, si me lo permite, antes de seguir, querría proponerle que ya que hemos hecho amistad nos apeemos del tratamiento de profesor. Vd. Puede llamarme por mi nombre o apellido y yo le llamaré por su nombre siempre tratándole de Don como se merece y es apropiado por la diferencia de edad.

—¡Eso es hacerme viejo!, pero en fin tráteme como se sienta más cómodo. En España propondría tutearnos, sin embargo ya sé que ustedes los hispanoamericanos no suelen usar ese tratamiento.

—Gracias, D. Javier. Prosigamos con el tema que habíamos comenzado a tratar. A mí me parece que debemos proceder con rigor metodológico y aplicar en primer término el c. 17, tanto por lo que atañe al II Concilio Vaticano, como por lo que concierne al Código.

—Sí, pero sin olvidar el § 2 del c. 6, por lo que se refiere al *ius vetus*. Y eso por dos motivos: porque los textos más antiguos, que son los neotestamentarios y los de los escritores eclesíásticos postapostólicos, nos muestran cómo se entendía la Iglesia particular y su localización en la primitiva cristiandad; y en segundo lugar porque los textos medievales hasta el Concilio nos enseñan justamente la concepción de la diócesis y, en general, de las circunscripciones eclesíásticas que el Concilio ha derogado.

—Estoy de acuerdo; tanto uno como otro tipo de textos, a lo que yo conozco, resultan muy ilustrativos. Al menos a mí me han iluminado mucho y hasta diría que leyendo el primer tipo de textos, he comprendido mejor al Concilio y me han hecho ver con clari-

dad cuál es la función del territorio en la delimitación de las estructuras constitucionales del Pueblo de Dios. Con todo, creo que, como principio hermenéutico primero, antes de entrar a interpretar el Concilio y el Código sería conveniente establecer lo que podríamos llamar, no sé si con mucha exactitud en este caso, el *status quaestionis*, o quizás para expresarme mejor, cuál es el rasgo de la vida y organización de la Iglesia que plantea la cuestión, o para no dar sensación de problemática, digamos el tema. Lo han hecho problema algunos a mi juicio sin razón, pero no creo que haya tal problema.

—Estoy de acuerdo con lo que ha dicho sobre el principio hermenéutico primero; y concuerdo con Vd. en que si algunos plantean problemáticas al respecto, tales problemáticas son artificiosas y con escaso, por no decir nulo, fundamento.

—Yo diría, D. Javier, que la raíz del tema hemos de establecerlo en el hecho de que la acción salvífica de la Iglesia se centra en la predicación de la Palabra y en la administración de los sacramentos —y de entre ellos el centro y culmen de la vida de la Iglesia que es la celebración de la Eucaristía— y esta acción está sometida a las coordenadas del espacio y del tiempo. De un modo u otro se *localizan*. Pero hay otra razón derivada de la dicha. Es necesario que la Iglesia se estructure en agrupaciones de fieles en las que se particularicen dicha predicación y dicha administración, creando comunidades cristianas en torno a la vida litúrgica, a la predicación de la Palabra y, en general, a la vida eclesial. Esto está en germen en la voluntad fundacional de Cristo, creando el Colegio Apostólico y enviando a los Doce a predicar y bautizar a todas las gentes. Al cabo de un tiempo de permanencia en Jerusalén después de Pentecostés, los Apóstoles se dispersaron, dejando a la cabeza de la comunidad jerosolimitana a Santiago el Menor.

Y como vemos en los Hechos de los Apóstoles, fueron formando distintas comunidades al frente de las cuales pusieron a los *episcopos* y *presbyteros*, sin entrar ahora en las cuestiones que esta terminología presenta. Son esos colaboradores de los Apóstoles,

que como Colegio u *ordo* episcopal suceden al Colegio Apostólico: *primum adiutores, deinde sucesores Apostolorum*, sin olvidar los colaboradores de los obispos que son los presbíteros y diáconos, formando la clerecía, como vemos ya en el siglo II: obispo, presbíteros y diáconos. En todo caso y resumiendo, los Apóstoles fueron formando lo que más tarde se llamarían Iglesias particulares. Por la acción fundacional de Cristo y por la unanimidad con que actuaron al respecto los Apóstoles a pesar de su dispersión se deduce que las Iglesias particulares pertenecen a la constitución de la Iglesia y son de derecho divino. Es interesante observar esta acción unánime de los Apóstoles, dispersos y sin comunicación entre sí. Los Hechos de los Apóstoles nos dicen que Cristo, después de la Resurrección, se apareció durante cuarenta días «a los Apóstoles que había elegido», «hablándoles de lo referente al Reino de Dios». ¿Les dio en esas conversaciones algunas directrices sobre su futura misión? No lo sabemos, pero esa unanimidad hace presumir que directrices comunes existían, aunque ignoremos su origen; en todo caso la actuación del Espíritu Santo sobre el Colegio Apostólico es obvia. De algunos Apóstoles apenas tenemos noticia de sus correrías; de otros sabemos que acabaron estabilizándose como cabezas de algunas Iglesias particulares. Así, Santiago el Menor en Jerusalén, San Juan en Éfeso y San Pedro en Roma por unos veinticinco años.

—Aquí se añade, amigo Martín, el hecho de que, salvo pueblos nómadas pocos en número, la gran mayoría de la humanidad es sedentaria; se agrupa en ciudades, pueblos, villas, aldeas, etc. Ocorre, pues, que la Iglesia, por razón de su actividad cultural y de predicación de la Palabra, y sobre todo, a causa de la organización sedentaria de la gran mayoría de la humanidad, se localiza, esto es, se organiza, vive y actúa preferentemente en lugares determinados, precisamente en esos lugares donde los cristianos moran, formando comunidades que, cuando tienen la organización jerárquica y ministerial apropiada, constituyen las Iglesias particulares. Pero esta localización o asentamiento en territorios es, por decirlo de algún modo, *derivado*, esto es, la Iglesia se acomoda a la organi-

zación de la humanidad, que es sedentaria; por expresarlo de alguna manera, la Iglesia *sigue* en su organización a la organización de la humanidad. Así, aunque la mayoría de la humanidad es sedentaria, no han faltado ni faltan los pueblos nómadas y también a ellos debe llegar la acción de la Iglesia y a ellos debe acomodarse su organización pastoral. Hemos hablado de lo que podríamos llamar la línea básica del tema; si ahora contemplamos la humanidad de nuestros días, observamos fenómenos de gran movilidad: aviadores, navegantes, turismo, ejecutivos de grandes empresas, las fuertes migraciones, etc., que atañen a millones de personas. A todas ellas debe acomodarse la organización de la Iglesia, que, como es lógico, se ha ido desarrollando de diversos modos. De esta compleja organización de la Iglesia nacen las *circunscripciones* de las que necesariamente tendremos que hablar. Lo principal a mi juicio es tener en cuenta esa dependencia o derivación de la organización de la Iglesia respecto de la organización de la humanidad. Lo denominaría *principio de acomodación*.

—Este principio, D. Javier, me parece del mayor interés, porque esa *acomodación* explica la diversidad de estructuras pastorales, el deber de la Jerarquía de organizarse y organizar la acción pastoral conforme a las diversas situaciones de los hombres no bautizados y de los fieles y, en cuanto sea necesario, crear nuevas estructuras. Y respecto de lo que estamos hablando, está en el fondo de la aplicación a las estructuras del Pueblo de Dios del principio de la territorialidad o de la personalidad. Lo decisivo es que no es la humanidad la que debe acomodarse a las estructuras eclesiológicas, sino que son éstas las que deben acomodarse a las formas de vida y a la organización de la vida de la humanidad. Este *principio de acomodación* me parece fundamental para comprender la organización eclesiológica.

—Además es que responde a la voluntad del Creador. Dios ha puesto en la tierra al hombre para que viva y desarrolle lo que podríamos llamar la vida secular. El hombre fue destinado a completar la creación, *ut operaretur*, a formar familias, crear comunidades

políticas y demás actividades de la vida secular. Ésta es, por así decirlo, la misión del hombre *in hoc saeculo*, que es voluntad de Dios porque es de ley y derecho naturales. La visión beatífica a la que está destinada la humanidad es *post mortem* y escatológica, después del tiempo de prueba, que consiste —al menos para la gran mayoría de los hombres— en obedecer al Creador construyendo el mundo por el trabajo, formar la célula primaria de la socialidad humana que es la familia, etc. En este mundo, *in hoc saeculo*, la primacía la tiene la organización de la vida secular. La Iglesia es fermento y en su organización debe acomodarse a las formas de organización de la vida secular. En este sentido, los principios de territorialidad y personalidad no pueden ser principios absolutos, sino relativos y principios de acomodación de la organización pastoral de la Iglesia a las necesidades de evangelización de los hombres.

—Estoy de acuerdo; ahora me parece que visto el que podemos llamar el principio hermenéutico primario sería más interesante, aún saltándonos el orden lógico, acudir primero al *ius vetus* a tenor del c. 6 § 2, en lugar del c. 17 como antes proponía.

—La búsqueda de los antecedentes históricos me parece que muchas veces es útil y en esto estoy de acuerdo con hablar de estos antecedentes, pero me extraña la invocación del c. 6 § 2, ya que el nuevo Código es novedoso y no reproduce el *ius vetus*.

—D. Javier, que se le nota que no habla en serio y no recuerda lo que antes ha dicho. No olvide que he leído su artículo sobre el principio de la territorialidad y Vd. conoce muy bien que si algo ha hecho el Concilio y a su luz el Código es justamente volver a los principios, a lo que revelan las fuentes neotestamentarias y los escritos de la primitiva cristiandad, como por otra parte ya hemos comentado antes. En este punto, tanto el Concilio como el Código lo que han hecho es volver a las fuentes; luego vale la invocación al *ius vetus*. En cambio, el *ius vetus* que deroga el Código nuevo es el que comienza en la época medieval y recoge el viejo Código de 1917.

—Tiene Vd. razón, amigo Martín, ¿qué se le ocurre comentar de estos textos primigenios?

—En primer lugar, que —como ocurre también en nuestros días— las comunidades primitivas que se enuclean en una población y sus alrededores no tienen ningún nombre, son simplemente Iglesia o Iglesias. Para identificarlas se hace referencia a la población donde residen, pero con una fórmula en la que el nombre de esa ciudad aparece simplemente como punto de referencia. Ya es significativo que, al recopilarse en el Nuevo Testamento las Epístolas de San Pablo, éstas no lleven al título de la ciudad sino, el toponímico de los cristianos asentados en esa ciudad: a los Romanos, a los Corintios, a los Tesalonicenses, a los Filipenses, etc. El lugar sirve como criterio de identificación de la Iglesia particular, pero los textos son inequívocos al mostrar que la Iglesia particular es la comunidad de los fieles. Al respecto son expresivas las fórmulas usadas, tanto en los Hechos de los Apóstoles en su conjunto, como en el encabezamiento de las Epístolas paulinas, según se ve en la versión de la Neovulgata, que coincide con el texto griego como se muestra en la edición bilingüe de Merck. Veamos algunos textos: Rom 1,7: «omnibus qui sunt Romae dilectis Dei, vocatis sanctis»; 1 Cor 1,2 y 2 Cor 1,1: «Ecclesiae Dei quae est Corinthi»; Eph 1,1: «Sanctis qui sunt Ephesi et fidelibus in Christo Iesu»; Col. 1,2: «his qui sunt Colossis sanctis et fidelibus fratribus in Christo»; Phil 1,1: «omnibus sanctis in Christo Iesu qui sunt Philippis cum episcopis et diaconis»; y 1 Thes 1,1 y 2 Thes 1,1: «Ecclesiae Thessalonicensium». Incluso en la Epístola a Filemón la expresión usada en Phlm 2 es semejante para referirse a la comunidad cristiana que tenía como lugar de culto su casa: «et Ecclesiae quae in domo tua est». Las fórmulas no pueden ser más significativas y expresivas: no hay ni rastro de territorialidad, las Iglesias son las comunidades cristianas; la mención del lugar no pasa de ser un punto extrínseco de referencia, al no tener nombres —nunca lo han tenido— las Iglesias particulares. Aunque últimamente se han dado excepciones, como en Rusia, por razones ecuménicas.

—Al respecto puedo añadir que lo mismo se deduce del Apocalipsis. Escribiendo a los ángeles de las siete Iglesias del Asia Menor

(que se supone que son los obispos, aunque los exégetas vacilan y advierten que podrían ser los Ángeles Custodios de esas Iglesias) San Juan usa siempre la misma fórmula: «Angelo ecclesiae, quae est» seguido de la ciudad: «quae est Ephesi... quae est Smyrnae... quae est Philadelpiae... quae est Laodiciae». Estamos en lo mismo: la comunidad cristiana *está en* tal o cual ciudad —es sabido que la evangelización comenzó por los núcleos urbanos—, pero la ciudad no es más que un punto de referencia para señalar la comunidad cristiana a la que el que escribe se dirige: casi podríamos decir —si me permite el vulgarismo— que es la dirección postal. Por otra parte, en estos primerísimos tiempos las comunidades cristianas eran lo suficientemente poco numerosas y centradas en los núcleos urbanos distantes unos de otros, lo que no presentaba todavía la necesidad de plantear cuestiones de límites o demarcaciones entre unas comunidades y otras.

—Por otra parte, los textos de los Padres apostólicos y los escritos de la época nos indican lo mismo: la índole comunitaria de la Iglesia y de las Iglesias particulares sin ninguna adherencia territorial. Este despego, podríamos decirlo así, del territorio, se observa todavía con más fuerza en varios escritos en los cuales se habla de la Iglesia de Dios que *habita como forastera o peregrina* en tal o cual ciudad. Es fuerte la expresión. Yo así de memoria recuerdo la *Carta de San Policarpo a los Filipenses*, en el incipit.

—Puedo añadirle otras. Así en primer lugar el encabezamiento de la primera Epístola de San Pedro. En otro orden, tenemos el *Martirio de San Policarpo*, inc., que emplea una locución interesante por su universalidad: «... y a todas las comunidades peregrinas en todo lugar, de la santa y universal Iglesia». Conocida es la *Carta de S. Clemente a los Corintios*, inc., una de las primeras —sino la primera— actuaciones conocidas del obispo de Roma como Cabeza de toda la Iglesia, que comienza así: «La Iglesia de Dios que habita como forastera en Roma a la Iglesia de Dios que habita como forastera en Corinto». Como comentaba Vd. antes son dicciones fuertes y por demás expresivas.

—Desde luego, pero también siguieron empleándose formas lingüísticas iguales a las neotestamentarias, es decir «la Iglesia que está en» o «establecida en». Como muchos de estos documentos están redactados en griego la locución empleada es «te ouse en». Así las cartas de San Ignacio de Antioquía a los efesios, magnesios, tralianos, filadelfios y esmirnitas. De estas cartas la edición crítica más conocida es la de Funk-Behlmeyer.

—Por mi parte podría agregar que a veces se emplearon locuciones que se dirigen a las comunidades nombrándolas por su nombre de habitantes de la ciudad donde residía la comunidad: por ejemplo «a la Iglesia de los Romanos» como en el *Martirio de San Clemente*, inc. (*Romanion ekkesías*) o en la carta de San Policarpo a la Iglesia de Esmirna (*ekkesías Smirnaion*).

—En este mismo orden de ideas, D. Javier, me llamaron la atención los encabezamientos que, ya en el siglo III, utilizó San Cipriano en sus cartas, donde sustituye la palabra Iglesia por los elementos que la componen, lo que por otra parte nos muestra unas comunidades ya organizadas con los elementos que han persistido hasta nuestros días y seguirán persistiendo porque corresponden al derecho constitucional de origen divino propio de las Iglesias particulares: obispo (en este caso San Cipriano), clerecía y pueblo cristiano o laicado; así «Ciprianus presbyteris, et diaconibus et plebi Furni...» como se lee en la Epístola I (cfr. Las cartas 9, 38, 39, 40, 43, 58, 65, 67 y 81, ed. Bayard).

—De todos estos textos resulta claro que la Iglesia era entendida como corporación, como ente corporativo no territorial. Un ente corporativo en el que todos los miembros tienen una posición activa. Recordemos que los Hechos de los Apóstoles, por ejemplo, nos muestran a todos los cristianos sin excepción como evangelizadores: «Los que se habían dispersado iban de un lugar a otro anunciando la palabra del Evangelio» (Act 8,4). De modo que algunas Iglesias particulares, como la de Antioquía y al parecer también la de Roma, no deben su origen a la predicación de los Apóstoles, sino al apostolado de simples laicos huidos muchos de ellos

de la persecución de Judea. En lo que atañe a los orígenes de la Iglesia de Antioquía los Hechos de los Apóstoles nos narran que: «Los que se habían dispersado por la tribulación surgida por lo de Esteban llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, predicando la palabra sólo a los judíos. Entre ellos había algunos chipriotas y cirenenses, que, cuando entraron en Antioquía, hablaron también a los griegos, anunciándoles el Evangelio del Señor Jesús. La mano del Señor estaba con ellos y un gran número creyó y se convirtió al Señor» (Act. 11,19). Todo ello sin olvidar la estructura jerárquica de la Iglesia: los Doce, con Pedro a la cabeza, los obispos, presbíteros y los diáconos. La Iglesia se nos presenta como un cuerpo, jerárquicamente estructurado, además de los carismas (v. gr. profecía) que los Hechos nos muestran, aunque sobre todo lo hacen las Epístolas paulinas.

Por eso la Iglesia se entiende como *corpus*. Es conocida la frase de San Pablo: *corpus Christi quod est Ecclesia*, que tiene un sentido teológico pleno, que sobrepasa el plano en el que nos estamos moviendo, aunque también es aplicable en él. Pero quizás al respecto interesa más recordar que la Iglesia fue entendida como comunidad o cuerpo social no territorial —porque así se presentaba en la realidad— por la autoridad romana, como se observa en la expresión *corpus christianorum* utilizada para designar a la Iglesia en el fragmento del llamado Edicto de Milán recogido por Lactancio. Más adelante encontramos el término *corpus Ecclesiae* usado por el Concilio Parisiense VI, c. 3 (MANSI, 14, 537 ss.)

—La nomenclatura del Edicto de Milán, llamando *corpus christianorum* a la Iglesia, me parece por demás expresiva, porque muestra cómo la no territorialidad de la Iglesia y su organización en comunidades era tan patente, que vista desde fuera por la autoridad romana, bien informada como lo muestran las persecuciones de Diocleciano, Juliano el Apóstata y otros emperadores, se acude a usar la dicción *corpus christianorum* para designarla.

Por otra parte, el aspecto comunitario de la Iglesia se detecta también en distintas formas de lenguaje que desde los inicios —ya

en la época apostólica— se van utilizando y junto con otras cristalizan en el s. IV. Una de ellas es *populus*, pueblo, que unas veces designa al entero Pueblo de Dios, como el *populus in acquisitionem* de San Pedro y otras se aplica al *populus christianus*, a lo que hoy se suele llamar el laicado. Recordemos una conocida frase de la primera Epístola de San Pedro: «qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei» (2,10), que se refiere a todos los fieles. Otra es *plebs* con sentido similar a *populus*.

—Aquí llegamos a un punto, amigo Roqueta, que vale la pena comentar, aunque brevemente, tan sólo para llamar la atención sobre él. La Iglesia primitiva se presenta como comunidad, pero con la conciencia de formar un pueblo, el nuevo Pueblo de Dios. Comunidad sí, pero siempre pueblo. Su estructura no es la de un grupo cerrado, de una secta, *collegium* o asociación según los esquemas de la época, sino la unión abierta y variopinta de un pueblo. Es la dimensión de la Iglesia como Pueblo de Dios y como tal pueblo con las características de un pueblo; esto es preciso tenerlo en cuenta porque la excesiva insistencia en que la Iglesia es comunidad —y lo es— puede oscurecer su organización y estructura de pueblo.

—En relación a la concepción de la Iglesia como pueblo, surgió el sustantivo *laicus* o laico, que primitivamente en el lenguaje helénico fue un adjetivo derivado de *laós* o pueblo, palabra ésta que tenía el doble sentido del entero pueblo y el de pueblo llano, distinto de la Administración; *laikós*, en las primeras versiones latinas se tradujo por *plebeius* para pasar enseguida a traducirse *laicus*, y se sustantivó en el siglo II yendo a significar el *populus christianus* distinto de la Jerarquía. El término laico ha llegado hasta hoy y lo importante es recordar que siempre que se utiliza está en relación con la Iglesia como Pueblo de Dios. El laicado es el *populus christianus*.

—Al respecto y en relación con lo que venimos hablando es del máximo interés poner de relieve que el Pueblo de Dios es ante todo una realidad pneumática y espiritual con una dimensión terrena y encarnada *in hoc saeculo*. Entre ambos elementos existe una perfecta

congruencia; por eso, el Pueblo de Dios *in hoc saeculo* es sobre todo el conjunto de fieles cristianos unidos a Cristo Cabeza y vivificados por el Espíritu Santo. Ningún elemento de territorialidad ni siquiera roza la constitución de esta realidad pneumática-terrena.

—Así es, D. Javier. Con todo, con el desarrollo de la evangelización, especialmente a partir del siglo IV, el criterio de la territorialidad fue progresivamente asumido como criterio de *delimitación de competencias* de Patriarcas y Obispos, imitando la Iglesia, al menos de modo parcial, la organización del Imperio romano en diócesis, provincias, etc., asumiendo en algunos casos incluso el nombre. Ello, sin embargo, no supuso cambiar sustancialmente el sentido de la territorialidad, aunque le añadió un nuevo matiz: siguió siendo un criterio de identificación de las distintas comunidades cristianas, y a la vez se convirtió en un criterio de delimitación de competencias: cada territorio en que se dividieron las diócesis, Patriarcados, etc. Se convirtió en una *circunscripción*. Así, pues, en esas épocas, ya cercanas a la Edad Media, el territorio cumplió una doble función: la de individuar una comunidad (diócesis) o conjunto de comunidades (los Patriarcados) y la de delimitar —circunscribir— jurisdicciones.

—Tal ocurrió en efecto, pero la territorialidad no cambió la concepción de la Iglesia y de las Iglesias particulares o sus agrupaciones. Se movió en el campo organizativo y administrativo. Fue más tarde, en la Edad Media, cuando ocurrió el cambio. Y con ello podemos dar por terminado el recurso al *ius vetus* en lo que tiene de interés para comprender la vuelta a las fuentes que ha representado en este punto el II Concilio Vaticano.

—Yo tan sólo me permitiría recalcar que en esta época de la Antigüedad ya tardía la territorialidad no pasó del ámbito puramente administrativo y organizativo, sin tocar, por así decirlo, el plano constitucional, que es lo propio del cambio que se operó en la Edad Media.

—Naturalmente nos toca ahora pasar al Medieval, donde se trastoca el principio de territorialidad en un proceso que lleva a darle

el carácter de criterio definitorio de las circunscripciones, un cambio que llega hasta el II Concilio Vaticano.

—Sí, es verdad, pero si quiere que le sea sincero D. Javier, me siento perplejo ante este tema, porque no es nada sencillo. Me explico, mostrar el cambio producido en el principio de territorialidad, es fácil; basta con traer a colación unos pocos textos que son inequívocos y por demás claros y a la postre esto es lo que se me ocurre; para lo que estamos comentando es suficiente. Pero no me quedo satisfecho. Son muchos los cambios que se producen en la Edad Media en el modo social externo de contemplar la Iglesia que, en parte, decayeron con la Reforma protestante, pero en otra gran parte marcaron fuertemente la mentalidad de la Iglesia entera, Pastores y laicos, de modo que han pervivido hasta el Concilio Vaticano II y todavía no han acabado de desaparecer, pese a la inequívocas enseñanzas conciliares. Y en este punto el proceso es complejo, los textos numerosos y su interpretación no siempre fácil.

—Dígame a mí, amigo Roqueta, que sólo seguir la evolución de la palabra laico me costó un libro de poco más de cuatrocientas páginas, con más de seiscientas referencias, y de la Edad Media sólo me ocupé de los siglos centrales de esa evolución —del VI al XI—; recuerdo muy bien la complicación medieval y los libros de historia que hube de leer para comprender el sentido de los textos. Quizás, en lo que más insistiría es en que estos cambios no tocaron los dogmas, ni la constitución jerárquica de la Iglesia. Hubo algunos herejes como Berengario y algunas herejías tuvieron cierta extensión como la de los cátaros, valdenses, beguinos y beguardos, pero acabaron por desaparecer, hasta la escisión luterana y calvinista, precedidas de Hus y Wiclyff. Además la teología alcanzó una de sus épocas más brillantes con San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino —yo soy tomista hasta la médula—, el ahora beato Duns Escoto (que nunca fue santo de mi devoción por lo que ataño a sus doctrinas), Pedro Lombardo, etc. Por otra parte, los canonistas debemos a la Edad Media el nacimiento de la ciencia canónica con Graciano y los primeros decretistas, así como su época

área con los grandes decretalistas, entre ellos el Card. Hostiense, Juan Andrés, el Abad Panormitano, etc.

En estas circunstancias nos encontramos con cambios que fueron tanto de mentalidad como del aspecto social externo, aunque tuvieron influencia negativa en algunos aspectos de concebir la pastoral y la posición de los laicos en la Iglesia.

—Al menos me gustaría, D. Javier, poner de relieve algunos rasgos de los cambios medievales, que en definitiva llevan a comprender mejor los avatares del principio de territorialidad.

—Pues por mí adelante; le escucharé con mucho gusto.

—El origen de los cambios hay que situarlo en las invasiones bárbaras, con la caída del Imperio romano de Occidente y el establecimiento de los distintos pueblos bárbaros en las tierras del antiguo Imperio, ahora divididas en los varios reinos. La caída del Imperio Romano de Occidente supuso el advenimiento de profundas modificaciones sociales con la introducción de la mentalidad, las costumbres y las leyes de impronta germánica, que tuvieron hondo eco en la organización social de la Iglesia de Occidente, que es la que para los temas sobre los que conversamos tiene mayor interés, porque aunque el Vaticano II tuvo una proyección universal, el Código de 1983 se centra en la Iglesia de rito latino. En un principio, y puesto que los nuevos pueblos asentados en el territorio del Imperio romano no impusieron sus leyes a sus antiguos habitantes, la Iglesia se acogió al sistema jurídico personalista para seguir rigiéndose por las normas romanas. Los Papas invocaron el principio «*Ecclesia iure romano vivit*», se formaron colecciones de prescripciones romanas tocantes a cosas eclesiásticas y se utilizaron determinadas concepciones suyas favorables a la Iglesia, lo que dio lugar a un derecho canónico *coloris romani*, según la expresión de algunos autores. Pero al mismo tiempo el elemento germánico penetró progresivamente en la organización y en el derecho de la Iglesia —pese a la influencia cultural que la población romana ejerció sobre la invasora— que, sobre todo a partir del siglo VIII, fue ya un derecho canónico *coloris germanici*. Con el adveni-

miento del régimen feudal esta influencia se intensificó, a lo que hay que añadir el establecimiento del régimen de la Cristiandad, que tanto influjo tuvo en la forma de entender la Iglesia.

—Ya se ve que fue un proceso muy complejo. Cuando estudié el origen y el uso primitivo de laico, recuerdo el intenso influjo que el régimen feudal tuvo en la organización social y externa de la Iglesia y sobre todo cómo el régimen de Cristiandad dio origen a una concepción del laico un tanto peyorativa, que rozó las exigencias del mensaje evangélico y lo alejó de su intervención activa en la vida de la Iglesia.

—Descuide, D. Javier, que no voy a entrar en ese complejo mundo de influencias germánicas y me voy a limitar a unos rasgos generales, que creo que nos interesan.

En primer lugar, se produjo una fuerte estamentalización, de modo que aunque las fuentes de las primeras épocas siguieron con la terminología de *ordines*, como en la Iglesia de los siglos IV y V, puede ya hablarse de que la sociedad eclesiástica, a imitación de la sociedad civil, se organiza en *estados* o *status* (estamentos) o grupos sociales diferenciados cada uno con sus normas, derechos y privilegios. La distinción *ordo-plebs*, se estamentaliza y forma el *estado clerical* y el *estado laical* a cada uno de los cuales se asigna una función, que no corresponde al otro; en concreto al estado clerical se le asignan los *negotia ecclesiastica* en exclusiva y a los laicos se le atribuyen los *negotia saecularia* también en exclusiva. Claro que la vida fue más rica que esta estamentalización y los señores seculares con frecuencia invadieron el campo propio de la Iglesia y a su vez los obispos fueron no pocas veces señores feudales al mismo tiempo, lo que dio lugar a la llamada lucha de las investiduras, que terminó con el Concordato de Worms. La aludida estamentalización tuvo una clara consecuencia: el laico quedó reducido en el seno de la Iglesia a ser un elemento pasivo, cuya misión eran los asuntos seculares y no los asuntos eclesiásticos, que quedaron en manos de los clérigos. Se observan, sin duda excepciones por parte de los laicos, pero reducida a los reyes y grandes señores y limi-

tados al derecho de patronato, al derecho de presentación, la defensa de la Iglesia y de la fe (*ius advocatiae*), etc.; asimismo los obispos y abades colaboraron con los reyes como consejeros, cancilleres, miembros de las Cortes, etc. No era ésta, sin embargo, la regla general: dentro de la Iglesia la clerecía representaba el elemento activo y el laicado el elemento pasivo. Naturalmente esto trajo consigo el oscurecimiento del carácter apostólico inherente a la vocación bautismal, reducida prácticamente a la educación religiosa de los hijos y a las obras de caridad.

—Algo similar ocurrió como los religiosos, que hasta la aparición de las Órdenes mendicantes, eran los monjes o *monachi*, que procedían del *ordo monachorum* de la época anterior. Pero hay un punto del que no ha hablado y a mi me parece fundamental para comprender la estamentalización. Lo propio de los estamentos, estados o *status* es que se trata de una división rígida de la sociedad en grupos o estratos sociales, con estatutos jurídicos propios y, en principio, inamovibles. Así los nobles lo eran para siempre, aunque cayesen en la pobreza, y los burgueses eran plebeyos de por vida por mucha fortuna que poseyeren y por mucha influencia política que llegaran a tener. A cada grupo o estamento se le asignan unas funciones propias, que, en cuanto tales funciones del estamento, estaban vedadas a los miembros de otros estamentos.

—Desde luego este es un punto importante, porque si no se tiene en cuenta no se comprende en su intensidad la pérdida de la conciencia apostólica de los laicos (el apostolado se concentra en la clerecía, y por tanto en el apostolado jerárquico) y particularmente su reducción a una condición pasiva. La estructura constitucional *ordo-plebs* de derecho divino, se contempla con ojos estamentales y adquiere la forma de un estamento *docens et imperans* y otro estamento *audiens et oboediens*. Este es el origen de la concepción de la Iglesia como *societas inaequalis*.

Lo mismo ocurre con la conciencia de la llamada universal a la santidad. También se estamentaliza y, en consecuencia, pierde su universalidad y se concentra en los *viri religiosi* de la Antigüedad,

que son los monjes o *monachi*. Después se unirán las Órdenes mendicantes y en un proceso evolutivo conocido se llega al *status religiosorum*, más tarde llamado *status perfectionis*, que se entiende el estado que deben asumir los que sienten vocación a la plenitud de la santidad o perfección cristiana. Aunque aisladamente en la Edad Media se canonizó a algunos laicos no mártires —como San Isidro Labrador, su esposa Santa María de la Cabeza o Santa Edwiges (o Eduviges)— lo normal y más propio es que la vocación a la santidad no se considere como un rasgo del estado laical, sino del estado religioso. Los textos son inequívocos: al estado laical se le reservan los asuntos temporales, la *vita carnalis* que dice Esteban de Tournai, los laicos pueden salvarse «si vicia tamen benefaciendo evitaverint» como se encuentra en Graciano, esto es, si cumplen los mandamientos de Dios y de la Iglesia evitando el pecado mortal y haciendo obras de caridad.

—Quizás nos estamos desviando, amigo Martín. Hemos pasado a hablar del pueblo cristiano y lo que más nos interesa es la influencia de las estructura y mentalidad germánicas en la organización de la Jerarquía.

—Creo, D. Javier, que no nos hemos separado tanto, porque lo que implica la estamentalización es la ruptura del sentido de comunidad de las Iglesias particulares y, por tanto, del modo y sentido de su organización. Se conserva, eso sí, el carácter de *corpus* aunque en el sentido de que la Cristiandad es el *Corpus Christi* con su lado derecho que es la clerecía y los religiosos, y su lado izquierdo que son los laicos; y en lugar de comunidad se usa *multitudo fidelium* y *universitas christianorum* (Hugo de San Víctor, *De sacramentis christianae fidei*, lib. II, pars II, c. 2; PL, 176, 416 s.).

¿Cómo se contempla a la Jerarquía? Pues como una *series personarum*, a modo de los señores seculares, especialmente en la época feudal. Si la organización de la sociedad civil se realiza a través de señores de distinto rango, cada uno con su territorio en propiedad y con elementos de jurisdicción sobre sus vasallos, la Jerarquía eclesiástica es contemplada como una serie de Jerarcas —de distin-

to rango— con un territorio a ellos atribuido con un conjunto de *populus christianus* sobre los que ejerce su capitalidad, especialmente la jurisdicción. Estos distintos Jerarcas pronto recibieron en el lenguaje llano y vulgar (aunque de modo fluctuante) el nombre de *prelados eclesiásticos*, terminología que por algún tiempo se aplicó también, con menor intensidad, a los señores seculares, prelados civiles o seculares.

—Ya se ve clara la transmutación que casi desde los inicios de la Edad Media se opera en el principio de la territorialidad. No es solamente que el criterio de la territorialidad tenga el carácter de criterio extrínseco de delimitación; ahora la territorialidad es intrínseca: las diócesis son territorios, los arciprestazgos son territorios y las parroquias son territorios. El resultado es que los canonistas tratan poco de las diócesis, parroquias, etc., y más de los obispos, archidiaconos, deanes, prelados, párrocos, etc., para delimitar sus funciones y la extensión de su jurisdicción.

El centro de la organización será un *locus* o ámbito territorial de una iglesia —sede de un Jerarca— que puede ser catedral, parroquial, abacial (origen de las abadías *nullius*), a la que se asigne un clero y un pueblo. A modo de ejemplo recuerdo la definición de parroquia que hace el Card. Hostiense: «Locus in quo degit populus alicui ecclesiae deputatus certis finibus limitatus» (*Summa Aurea*, lib. III, *De parochiis*, fol. 169 v.). Y una definición en términos similares puede encontrarse en otro gran canonista, Juan Andrés (*In III Decretalium librum novella commentaria*, *De parochiis*, rub. n. 2). Dentro de una cierta evolución y en tiempos ya postmedievales las diócesis y las parroquias —al igual que las demás circunscripciones eclesiásticas— se entendieron como el territorio que determinaba el ámbito de competencia y ejercicio de un oficio concreto: ésta es la concepción que prevaleció en el CIC 17.

En todo caso, la diócesis —la Iglesia particular— ya no es una comunidad, es un territorio o distrito. Como ejemplo de tales ideas antes y después del Código de 1917 pueden servir unas palabras del conocido tratado de Wernz-Vidal: «*Divisio fundamentalis*

est in territoria, cui praesit Praelatus cum iurisdictione episcopali. Huiusmodi territoria vocantur dioeceses, abbatiae vel praelaturae nullius... Dioecesis nostra aetate in Ecclesia Occidentali intelligitur territorium Episcopo subiectum» (*Ius Canonicum*, 3ª ed., págs. 458 y 716 nota 8). Más claro no puede ser. El territorio pasó a ser el *factor definidor* de las diócesis, parroquias, etc.

—El caso, D. Javier, es que la concepción estamental de la Iglesia, pese a sus orígenes altomedievales, penetró tan profundamente en la mentalidad eclesiástica que, después de haber decaído hace siglos en la sociedad civil sobre todo por obra de la Revolución francesa y otros factores como el liberalismo y la democracia, ha pervivido hasta el II Concilio Vaticano y aún está presente en no pocas mentalidades, aunque sea en forma residual. Incluso en el Código del 83 la palabra *status* —término claramente estamental— se usa unas diez veces para denominar la condición jurídica de los fieles.

De cualquier modo el Código del 17 está planteado sobre la base de la concepción estamental. Basta observar que la Jerarquía eclesiástica está tratada como una *series personarum*, que se funda en el principio territorialista y que los fieles aparecen divididos en *status* o estamentos.

—Es cierto, pero dejemos ya la concepción estamental que nos aparta de lo que estábamos hablando y resumamos el sentido del principio de la territorialidad tal como se lo encuentra el II Concilio Vaticano: el territorio, además de su carácter organizativo y administrativo, pasó a ser el factor definidor de las circunscripciones eclesiásticas, es decir, las diócesis —y demás circunscripciones— son territorios, habían perdido su carácter comunitario y corporativo (como señalaba acertadamente Ferroglio) y tenían una índole exclusiva, de modo que las circunscripciones personales (pocas) tenían el carácter de fenómenos anómalos —incluso para dar un estatuto jurídico a la Misión de Francia se recurrió una singular fórmula territorial—, hasta el punto de que para erigir una simple parroquia personal se exigía un especial indulto de la Santa Sede

(antiguo canon 216). Así estaban las cosas hasta la inauguración de Vaticano II. Con eso creo que hemos terminado con el recurso al *ius vetus*.

—Dejemos, pues, la historia y vayamos a la exégesis de los textos conciliares y especialmente del Código actual. Para ello, recurramos al canon 17 como ya habíamos convenido antes. Creo que el texto y el contexto sobre los que bascula la interpretación exegética que establece el citado canon son claros y aún diría que contundentes sin dejar dudas ni oscuridades.

* * *

Capítulo II

[El Concilio Vaticano II]

—El texto fundamental del Concilio, amigo Martín, es el número 11 del decr. *Christus Dominus*, que es de esos pasajes conciliares que merecen saberse de memoria. Como estamos en exégesis del texto hay que recurrir al texto original latino. Dice así: «Dioecesis est Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia». Ni mención del territorio en la definición de diócesis; el vuelco no puede ser más contundente. Estamos de nuevo en la idea de Iglesia particular de la primitiva cristiandad: *portio Populi Dei*, una porción del Pueblo de Dios, una comunidad cristiana, una parte del Pueblo de Dios, cuyo centro es la Palabra de Dios y la Eucaristía. Incluso volvemos a encontrar a la Iglesia como *peregrina y desterrada* en el número 6 de la const. *Lumen gentium*: «Dum vero his in terris Ecclesia peregrinatur a Domino (cfr. 2 Cor 5, 6), tamquam exulem se habet». El criterio de la territorialidad como factor definidor de las circunscripciones eclesíásticas ha desaparecido por completo. Ya puede volver a de-

cirse con verdad que la Iglesia particular habita como *forastera* o *peregrina* en tal o cual territorio, *quae est* en tal o cual *locus*. Hemos vuelto a las fuentes. En consecuencia, el criterio de la territorialidad ha perdido su carácter definitorio y su exclusividad y queda como criterio organizativo y administrativo. A partir de este texto, la territorialidad, de la que el Concilio se ocupa ampliamente después, queda reducido a su primitivo sentido: es un criterio *extrínseco* de delimitación de la porción del Pueblo de Dios en una humanidad en gran medida sedentaria —que se *localiza* en lo que en términos canónicos se llama el domicilio y el cuasidomicilio— y es también un criterio de delimitación de competencias o si se quiere de jurisdicciones (leyes territoriales, ámbito de competencia de los tribunales diocesanos, etc.). Lo que conviene es resaltar su carácter extrínseco; la diócesis en el Concilio es una estructura estrictamente *personal*, según la estructura *ordo-plebs*, compuesta de un sucesor de los Apóstoles, el Obispo como cabeza, su presbiterio y el pueblo cristiano. La componen los fieles jerárquicamente estructurados, con la Eucaristía como centro y culmen de la vida cristiana (como dice el Concilio en otro lugar), y un elemento pneumático interno. En la definición de diócesis no entra para nada el territorio.

—Con ello, D. Javier, el principio de la personalidad como criterio organizativo y administrativo adquiere plena y absoluta legitimidad. Y la elección del criterio de la territorialidad o de la personalidad pasa a ser un criterio de mera oportunidad pastoral. Aquí cabe volver a lo que comentábamos antes: al principio de acomodación de la organización eclesiástica. La Iglesia, en su acción pastoral, debe acomodarse a la organización de la vida secular, sedentaria en su gran mayoría, por lo que el criterio territorial sigue siendo la regla general —por eso establece el canon 372 § 1 que dicho criterio *pro regula habeatur*—, pero las fuertes migraciones, la movilidad de las personas, los carismas de santidad y apostolado, las necesidades de la reevangelización de los países de antigua cultura cristiana y hoy paganizados, etc., exigen Iglesias particulares y estructuras complementarias circunscritas por el criterio personal, ahora tan legítimo como el territorial.

De todo lo visto, lo más importante y decisivo es que en el Concilio la diócesis —y ello vale para los demás estructuras eclesíásticas, como las parroquias, prelaturas, etc.— no contiene en su definición ningún elemento que permita, de un modo u otro, relacionar la diócesis con ningún factor territorialista más o menos necesario o intrínseco, ni siquiera prevalente.

—Resuelto el tema de la territorialidad en el Concilio, debemos pasar al Código. Pero antes me gustaría, caro Martín, comentarle algunos puntos de la exégesis del pasaje conciliar que hemos visto, porque han de servirnos más adelante para interpretar el Código. El Concilio usa la expresión *Populi Dei portio* lo que nos lleva a dos detalles. El primero es que el Concilio rehuyó usar términos canónicos, que en este caso hubiesen sido *divisio* o circunscripción. *Portio*, o porción en castellano, no es término canónico ni teológico, pertenece el lenguaje llano o vulgar, que significa parte, sector, división, sección y otros sinónimos que no son del caso. Con ello quiso poner de relieve que la diócesis es una parte de la Iglesia, muy peculiar eso sí, aunque no creo que sea éste el momento de detenernos en ello, en la que *vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia*. En todo caso, creo que interesa poner de relieve que *portio* es sinónimo de *divisio* y, por tanto, de *circumscripio*, que son dos clásicas expresiones canónicas. Se advierte que el Concilio rehuyó utilizar una u otra, seguramente por el sabor territorialista que entonces tenían. Pero la sinonimia es evidente y aunque durante una serie de años después del Concilio ni la Santa Sede ni los canonistas usaron la expresión circunscripción, han vuelto a usarla, si bien con una acepción distinta: no como territorios, sino como comunidades o porciones del Pueblo de Dios. Por esta razón y por la redacción entera del párrafo conciliar, siempre he considerado —y así lo he defendido en escritos publicados— que *portio Populi Dei* es sinónimo de circunscripción eclesíástica, frente a aquellos para quienes dicha expresión es sinónimo de diócesis. Basta hacer una pequeña prueba de lenguaje: sustituyamos *portio Populi Dei* por sus sinónimos. En un caso saldría: «La diócesis es una diócesis, etc.». No tiene sentido, porque diócesis no hay

más que una. Pongamos ahora circunscripción: «La diócesis es una circunscripción asignada a un Obispo, etc.»; el texto es plenamente inteligible. Así, pues, respetando otras opiniones, yo llamo «porciones del Pueblo de Dios» a las circunscripciones mayores, o divisiones mayores, o bien uso «porciones del Pueblo de Dios» para referirme a éstas. La otra cosa a la que quería referirme es un detalle que suele pasar inadvertido: *Populi* va con mayúscula (cfr. AAS LVIII [1966] 677; vide *Lumen gentium*, n. 23, AAS LVII [1965] 27). El hecho de que el Concilio ponga *Populi* con mayúscula significa que se está refiriendo a una *entera* porción del Pueblo de Dios, que comprende una cabeza episcopal —en el caso de las diócesis, un obispo (con la *potestas sacra* recibida de Cristo, por lo que el Concilio llama a esos obispos vicarios de Cristo)—, un presbiterio —y diáconos si los hay— y un *populus christianus*: una parte completa de la Iglesia a la que el Concilio llama —en el caso de las Iglesias particulares— *imago Ecclesiae Universalis*. En suma, *portio Populi Dei* en el Concilio se refiere a una parte de la Iglesia con todos los elementos que componen el Pueblo de Dios. Así el n. 23 de la const. *Lumen gentium* habla de *portio Ecclesiae Universalis*, después de haber dicho *portio Populi Dei*.

—Visto el Concilio, D. Javier, nos toca aplicar el canon 17 al Código, que, como es lógico, sigue la pauta del Concilio respecto a la territorialidad. Si no me engaño, los cánones que nos interesan son del 369 al 371. Por una parte, acepta en el canon 372 que como regla general las circunscripciones eclesiásticas se delimiten territorialmente y lo mismo dice de las parroquias en el canon 518, pero queda claro que es por regla general, cuya conveniencia ya comentamos en el caso de las circunscripciones, y en cuanto a las parroquias dice expresamente que, donde convenga, se constituirán parroquias personales en razón del rito, lengua nación o por otra razón determinada.

—Por eso respecto del principio de territorialidad y personalidad poco se me ocurre comentar, salvo un detalle que parece insignificante y por ello ha pasado prácticamente inadvertido. Pero

ya iremos a ese detalle. El caso es que el canon 369 define la diócesis casi literalmente igual al número 11 del *decr. Christus Dominus* que ya hemos comentado: la diócesis como *portio populi Dei* y lo mismo hace con las prelaturas y abadías territoriales, los vicariatos y prefecturas apostólicas y las administraciones apostólicas. La diócesis como Iglesia particular y las demás circunscripciones como entes asimilados a ella. Qué significa esta asimilación, si la entendemos como la técnica jurídica llamada equiparación formal o *aequiparatio in iure* no ofrece ningún problema. Pero si como hacen algunos autores, sobre todo teólogos, esta asimilación se entiende en sentido sustancial, entonces habría que decir que el Código es confuso en este punto porque el caso es que los vicariatos apostólicos y aún más las prefecturas apostólicas son en todo caso Iglesias particulares en fase de formación, pero todavía no pueden llamarse Iglesias particulares en el sentido pleno de la palabra. Además, en el sentido sustancial asimilación significa semejanza como puede verse en el Diccionario de la Real Academia, por lo que en principio estos entes asimilados a las diócesis serían entes semejantes a las Iglesias particulares pero no propiamente tales. Lo dice la vieja regla: «Nullum simile est idem».

—Aludió antes a un pequeño detalle. ¿A qué se refería?

—A un detalle que ha pasado inadvertido, al menos a aquellos que insisten en que el Código define la diócesis y a las demás circunscripciones como «porción del Pueblo de Dios». El Código escribe «populi» con minúscula, no dice «Populi Dei portio», sino «populi Dei portio», es decir, no se refiere al entero Pueblo de Dios, sino al *populus christianus*, a una porción de fieles cristianos, del pueblo cristiano, como por lo demás se advierte en las expresiones que va utilizando: «pascenda concreditur» («cuyo cuidado pastoral se encomienda»), «cuius cura committitur»; «pascenda committitur»; «cuius cura pastoralis committitur». Lo mismo puede verse en el Concilio, el cual para referirse al pueblo cristiano usa *populus Dei*, es decir, *populus* con minúscula: cfr. v. gr. *Decr. Christus Dominus*, n. 23. Estos cánones, tal como están redactados,

no sirven para definir las circunscripciones eclesiásticas, entre otras cosas porque cargan al verbo *est* a la *portio populi*, a la porción del pueblo cristiano, con lo que no pueden entenderse como definiciones de la circunscripción o comunidad cristiana; sólo sirven como descripciones. La diócesis, por ejemplo, es una Iglesia particular, una parte del Pueblo de Dios —*portio Populi Dei*—, una comunidad cristiana compuesta por el obispo —vicario de Cristo— con capitalidad plena, la clerecía —presbiterio y diáconos— y el laicado o *populus christianus*, organizada según la estructura *ordo-plebs*, es decir, teniendo (no siendo) una estructura jerárquica. Es una comunidad total, con la plenitud misterico-sacramental, compuesta de todos los miembros. Decir que es una parte del pueblo cristiano encomendada a un obispo no es definirla bien, ni deja clara su condición de comunidad cristiana o parte del Pueblo de Dios.

—Lo que sí queda claro e indubitable, D. Javier, es que las diócesis y demás circunscripciones no son territorios, ni el territorio es elemento o factor más o menos adherido a ellas. Incluso en las prelaturas y abadías territoriales, el c. 370 usa el giro «territorialiter circumscripta»; el territorio es en este caso un criterio delimitador. De ese criterio delimitador ni se alude en los demás supuestos.

—En todo caso, tanto por las enseñanzas conciliares como por lo establecido en el Código actual, la canonística debe repensar el tema de las circunscripciones eclesiásticas y sistematizarlo y conceptualizarlo con las novedades aportadas, comenzando a mi juicio por la terminología.

—Para ello me temo que es insuficiente el método exegético, que es el que sigue la mayoría de los canonistas, y que sólo desde las perspectivas que abre el método sistemático moderno es posible. Pero ya sé que Vd. no suele seguir el método exegético, al que ha criticado en varios escritos, y que sigue el método sistemático, aunque en nuestras conversaciones apenas ha hecho otra cosa que exégesis.

—Cada cosa tiene su momento. Pero vayamos al tema de las circunscripciones, palabra silenciada y casi prohibida durante más

o menos un decenio, pero que ha vuelto por sus fueros. Ni podía ser de otra manera, porque es un concepto canónico no sólo útil, sino necesario, tanto más cuanto que la sistemática del Código se centra en la Iglesia particular, que es una noción teológica pero no canónica y por lo tanto la sistemática centrada en ella es poco apta para el canonista; es uno de los defectos del Código.

—No es ese el único defecto, D. Javier. Desde que el derecho canónico adquirió consistencia propia, puede decirse que la Iglesia ha contado con tres cuerpos legales: el *Corpus Iuris Canonici*, el Código de 1917 y el actual de 1983. Sin duda desde el punto de vista eclesiológico el mejor es el actual, pero desde la perspectiva de la técnica jurídica y el método canónico es, a mi juicio, el peor; como cuerpo legal es asaz defectuoso. Se empeñaron en utilizar una sistemática teológica basada en las tres funciones de la Iglesia, derivadas de Cristo, la sacerdotal, la profética y la real y apenas lo consiguieron porque se encontraron con dificultades insalvables. Y en lo que atañe a las circunscripciones adoptaron el título de las Iglesias particulares, que es término teológico, pero no es un concepto jurídico. Cuando se encontraron con circunscripciones, cuya naturaleza de Iglesia particular al menos en formación no les es propia o al menos discutible y confundieron la *aequiparatio in iure* con la equiparación teológica o sustancial, no tuvieron la posibilidad de incluirlas en su lugar oportuno y, o se limitaron a remitirlas a una ley posterior, como ocurrió con los entonces llamados Vicariatos castrenses, o las colocaron en lugares inverosímiles como hicieron con las prelaturas personales. Y no digamos cuando mezclaron pastoral y derecho en las penas, que con las indeterminadas sólo consiguieron hacer un derecho penal prácticamente ineficaz y poco presentable a la ciencia jurídica moderna.

—Llaman para comenzar la sesión de hoy. Vayamos a ver que nos deparan las ponencias.

—Sí vayamos; seguiremos después.

* * *

Capítulo III

[Interludio]

—Amigo Martín, no me negará que en ésta y otras sesiones hemos oído excelentes ponencias como las de Paolo Moneta, Juan Ignacio Arrieta, Ángel Marzoa, Velasio de Paolis y otros más. Con los lógicos altibajos, está resultando un buen Congreso y su organización es excelente.

—Sí, es verdad lo que dice, pero hoy he salido algo disgustado con la segunda ponencia. Hasta diría que estoy un tanto escandalizado.

—¿Y eso?

—Pues mire, D. Javier: primero me ha parecido científicamente aceptable pero no más; después tal intervención ha consistido en un resumen de un escrito del autor ya publicado; y por último, las palabras finales, con eso de las «Iglesias elitistas y sectarias», me han parecido impropias de un contexto científico.

—Bah! Todo esto son pequeñeces. Lo importante son las tesis defendidas, si está de acuerdo o no.

—Verá, hay como una primera parte en la que estoy de acuerdo y me parece bien; pero después, cuando intenta deslindar las circunscripciones eclesiásticas de los fenómenos asociativos, sus ideas no me parecen sostenibles. Ya lo ha oído Vd. Para el ponente, unas y otros se distinguen en que el vínculo de pertenencia es objetivo en las circunscripciones eclesiásticas y subjetivo en los fenómenos asociativos. Aparte de que la terminología no me parece del todo exacta, en el derecho actual hay casos que desmienten esa tesis, como los cánones 111 y 112.

—No les de más vueltas. Como ya se había publicado, el Prof. Jorge Miras, sin saber lo que iba a ocurrir, ha presentado una excelente comunicación en la que pone de relieve la inconsistencia de esa tesis de modo incontestable.

—En fin, me alegra lo que me dice. Lo que pasa es que a veces no sé si ser pesimista u optimista ante el panorama actual de la canonística.

—Desde luego optimista; hay muy buenos canonistas. Mire, Vd. es joven todavía y no ha vivido la deplorable situación a que llegó la canonística. Al término del Concilio, a partir de 1965, se produjo una ola generalizada de «antijuridismo», de desprestigio del derecho canónico y de animadversión hacia los canonistas. Esto produjo una general desbandada —salvo un resto que se mantuvo firme contra viento y marea— de canonistas, de los que muchos se pasaron a lo que en mis libros *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico* y *Pensamientos de un canonista en la hora presente* llamo el teologismo, el pseudoteologismo y el pastoralismo, los tres vicios del canonista, las Facultades de Derecho Canónico casi se vaciaron de alumnos y hubo una debacle de la ciencia canónica. Casi toda una generación —ya he dicho que quedó un resto— de canonistas se perdió. Y con ella prácticamente se olvidó el método canónico, se desvaneció el criterio jurídico y la técnica del derecho se evaporó.

Afortunadamente, esta situación ha cambiado, sobre todo a partir de los años 80, aunque han persistido dos efectos perniciosos: un déficit de canonistas (todavía las Facultades de Derecho canónico padecen carencia de alumnos) y un resto —ahora al revés— de canonistas que siguen sin tener verdadero criterio jurídico, que continúan con el método canónico casi olvidado y que carecen de conocimientos de la técnica jurídica. De estos últimos, algunos llegan a tener cierta influencia entre canonistas poco avisados y todavía con carencias de la época de los tristes veinte años de debacle canónica. Pero es indudable que estamos en tiempos de resurgimiento de la ciencia canonista.

—Me doy por enterado. Y ahora ¿por qué no volvemos a las circunscripciones, tema que hemos dejado pendiente?

—Sí, volvamos a ellas. Pero antes de seguir adelante me parece interesante que conversemos un poco sobre la concepción esta-

mental de la que hablamos antes y lo que ha ocurrido con ella en el II Concilio Vaticano para entender mejor las circunscripciones.

* * *

Capítulo IV

[*La dignidad y la libertad de los hijos de Dios*]

—Estoy de acuerdo, D. Javier. Lo que es evidente es que con las enseñanzas conciliares la concepción estamental de la Iglesia se ha evaporado. Ni rastro.

—Tiene Vd. razón, amigo Roqueta. En el Concilio Vaticano II no ha quedado ni rastro de la concepción estamental. En cambio, en el nuevo Código han vuelto a aparecer algunos rastros —sólo rastros— y no son pocos los que no han entendido del todo el Concilio y siguen aferrados, con mayor o menor intensidad, a la concepción estamental.

—Que hay teólogos y canonistas más o menos tocados de concepción estamental ya lo había notado. Pero que en el Código quedan rastros me viene de nuevas.

—Pues lo del Código lo advertí a la primera lectura; claro que como sólo son rastros, indicios, apenas se notan. Afortunadamente el Código no es estamental; pese a esos rastros es fiel al Concilio. Son, en cambio, defectos del Código.

—¿No le parece, D. Javier, que lo primero es dejar claro qué ha ocurrido con esa idea tan cara y tan arraigada en la teología y canonística preconconciliares de que la Iglesia es una *societas inaequalis*, una sociedad desigual?

—Puesto que Vd. lo ha planteado, preferiría que comentase lo que piensa. Lo que yo pienso es claro. Se trata de un lío estamental que es una especie de nudo gordiano, de modo que para deshacerlo hay que seguir el ejemplo de Alejandro Magno.

—Si intuyo bien lo que quiere decir, estoy de acuerdo con Vd. El caso es que se trata de una verdad de fe —la constitución jerárquica de la Iglesia, o como Vd. suele decir la esencial estructura *ordo-plebs*— envuelta en la concepción estamental de orígenes medievales, que traduce esa verdad de fe en unos términos culturales accesorios —la conformación en *status* o estamentos— y no sólo accesorios, sino equivocados. Y lo primero que hay que poner de relieve es qué quiere decir «sociedad desigual».

—En efecto, así es, porque esto muchos teólogos y canonistas no lo han comprendido bien —hablo a lo largo de la historia, desde el medioevo hasta el Vaticano II, pero especialmente de los autores posteriores al siglo XVIII— y entienden por desigual simplemente el que haya gobernantes y gobernados. Y desde luego no es eso.

—Naturalmente que no es eso, D. Javier. También en una sociedad de iguales, una sociedad igual, hay gobernantes y gobernados, como es el caso de nuestras sociedades democráticas. El gobierno, la autoridad o como quiera llamársela —hablo ahora de la sociedad civil— es una exigencia de derecho natural de toda sociedad, como son de origen natural la comunidad política en sí misma (no, claro está, en sus formas históricas) y la familia de fundación matrimonial. Ya lo dijo San Pablo: «non est potestas nisi a Deo». Por eso el Magisterio se ha opuesto siempre a la tesis del pacto o contrato social, desde los iusnaturalistas del siglo XVII y XVIII hasta los modernos neocontractualistas. La autoridad procede del derecho natural —lo mismo en las sociedades desiguales que en las iguales— y si recordamos la conocida glosa de Acursio «natura, idest Deus», podemos decir que es de derecho divino.

—Esta glosa no es original de Acursio, aunque se le suele citar así. Con anterioridad la hallamos en la *Summa Institutionum* de Placentino. Entre los glosadores —legistas, no canonistas— es tesis común que el derecho natural es derecho divino. Lo encontramos ya en Irnerio y Búlgaro, en la *Summa Institutionum Vindobonensis*, en Martino, en la glosa a Inst. I, 1, etc. (Los textos pueden consul-

tarse en R. WEIGAND, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Ioannes Teutonicus*, München 1967; para algunos lectores puede resultar más accesible, J. HERVADA, *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, 3ª ed., Pamplona 1996, pág. 124).

—Es claro, pues, D. Javier, que de la estructura *ordo-plebs* o constitución jerárquica de la Iglesia no se deduce que la Iglesia es una sociedad desigual, una *societas inaequalis*. Para explicarme mejor vuelvo a la sociedad civil, de cuyas estructuras tomaron ejemplo, por mimetismo, los teólogos y canonistas medievales. Toda sociedad se ordena al bien común y es lo propio de los ciudadanos contribuir al bien común y recibir de él las condiciones favorables para su desarrollo. Juegan en este punto al unísono lo justo legal y lo justo distributivo. Pues bien, una sociedad desigual es aquella en la que sus miembros, en cuanto tales, están en posición jurídica distinta —no igual— respecto del fin de la sociedad y respecto de la participación en la consecución y disfrute del bien común. En la comunidad política lo desigual es la condición o *status* de ciudadano y por lo tanto los ciudadanos se encuentran en situación de desigualdad respecto a su participación, tanto en la contribución al bien común como —y esto es lo que suele ser más llamativo— en el disfrute de los bienes que constituyen el bien común. Entendámonos, no se trata de simples situaciones de hecho, que también se dan en las sociedades iguales, sino de *situaciones consolidadas de derecho*; los ciudadanos no son iguales en cuanto ciudadanos por derecho, sino que aparecen divididos en grupos o estratos sociales con una ciudadanía modalizada por el estrato al que se pertenece; son las sociedades divididas en castas, estamentos o clases sociales, que forman clases de ciudadanos, los cuales, según la ley escrita o consuetudinaria participan de distinta manera en el fin de la sociedad y en el bien común: cada uno participa según su estado en la vida jurídica, política, social, cultural, etc. En la sociedad estamental hay diversidad de *estados* o *status* que comportan grados de ciudadanía. En nuestro ámbito cultural quizás el último coletazo de estamentalización fue el caso de la mujer, privada de

voto (reservado a los varones), hasta que por la lucha de los sufragistas lo consiguieron plenamente.

En cambio, en las sociedades iguales todos los ciudadanos son por derecho iguales, tienen los mismos derechos y deberes constitucionales y por derecho tienen igual participación en la consecución del bien común e igual derecho a recibir de él las condiciones favorables para su desarrollo. Las desigualdades que puedan existir se dan en el plano del puro hecho, no del derecho. En la sociedad igual no hay por derecho clases de ciudadanos, ni tampoco puede decirse que hay una sola clase de ciudadanos, porque no puede hablarse de *clase*. Los estados o *status* han desaparecido de la sociedad igual. Como ciudadano, tanto tiene en derecho el Rey o el Presidente de la República como el más humilde y pobre campesino o «peladito» como dicen los mexicanos. Expresiones de esa igualdad son «un hombre, un voto», o la «igualdad ante la ley». Otra cosa es la existencia del Gobierno y de las Administraciones públicas. Naturalmente que por derecho existe la estructura de gobierno de la sociedad, pero esto ya no está en el plano de los ciudadanos, sino en el plano de los gobernantes. Los gobernantes tienen el triple poder legislativo, ejecutivo y judicial, además de las Fuerzas Armadas y las Fuerzas de Seguridad. Pero todas ellas, están por derecho al servicio de los ciudadanos. El sentido de servicio de los gobernantes, no de dominio, es esencial en las sociedades iguales. No hay dominio, hay servicio al bien común de los ciudadanos, que son los que en plano de igualdad forman la sociedad civil o comunidad política. Creo que con esto podemos contemplar mejor cómo lo de que la Iglesia es una sociedad desigual o *societas inaequalis*, con la división bimembre de *estado clerical* y *estado laical* o trimembre *estado clerical*, *estado religioso* y *estado laical* es una traducción por mimetismo de la sociedad estamental. Decir que en la Iglesia por derecho divino hay dos estados: el *status clericalis* y el *status laicalis* es, como ya hemos comentado, la traducción de una verdad de fe en una fórmula cultural caduca.

—Amigo Roqueta, creo que corre mucho. ¿Por qué no vamos a las enseñanzas conciliares?

—De acuerdo, pero para entenderlas hay que dejar claramente establecido el principio jerárquico, como lo hace el Concilio. La estructura *ordo-plebs* —expresión que cada vez me gusta más para designar la constitución jerárquica de la Iglesia— es de derecho divino, inamovible, verdad de fe y estructura fundamental de la constitución de la Iglesia. Eso sí, no debe entenderse al modo estamental: una *series personarum* que formarían el *ordo* o estado clerical y otro grupo de personas que serían la *plebs* o laicado.

—Totalmente conforme, pero no se lance tan de prisa a destruir la concepción estamental. Dejemos primero que lo hagan los documentos conciliares.

A mí me gusta empezar por una frase del n.9 de la const. *Lumen gentium*: *Populus ille messianicus habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei*. Aquí no se habla de varias condiciones o estados, sino de una única condición y no se distingue entre clases de miembros, sino que lo que se establece es una condición de todos los cristianos, los hijos de Dios. El Pueblo de Dios es la reunión de todos los bautizados, de todos los cristianos —desde el Papa al último fiel—, que son los hijos de Dios en virtud de la filiación divina. Observe, una única condición común a todos los que constituyen el Pueblo de Dios. Esta condición es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios. El texto es omnicomprensivo, abarca toda la dimensión ontológica por la gracia y el carácter bautismal y en este sentido comprende cuanto la teología tiene que decir al respecto, pero por ser omnicomprensivo abarca también la dimensión jurídica. Porque el Pueblo de Dios es una realidad pneumática y sobrenatural, pero tiene también un factor externo, visible *his in terris* y el Concilio habla del Pueblo de Dios peregrinante en este mundo. Por lo tanto, hay que traducir en los términos adecuados la dimensión jurídica de la condición de dignidad y libertad de los hijos de Dios. Y lo primero en lo que hay que insistir es en que habla de una única condición de los cristianos, los miembros de la Iglesia entera tienen una única y misma condición: no hay diversidad de condiciones o *status* en el plano fundamental en que se

mueve este texto conciliar. Subrayo lo de fundamental, porque luego el Concilio habla del principio de variedad —sin mencionar estados o condiciones— y entonces aparecerán los clérigos, los que viven vida consagrada y los laicos. Pero hay un plano fundamental, el de los hijos de Dios, el de cristiano o bautizado, en el que la condición es única.

¿Y qué significan dignidad y libertad?

La dignidad se predica de la persona humana —la dignidad de la persona humana— y el Concilio nos habla de la dignidad de los hijos de Dios. Ambas dignidades no son dos cosas diversas. La dignidad de los hijos de Dios es la dignidad de la persona humana sobrenaturalizada, con una dimensión sobrenatural, que la eleva por la gracia y el carácter bautismal, la da un sentido nuevo y más eminente, la transfigura y redimensiona, de acuerdo con la regeneración —el nuevo nacimiento— que produce el bautismo. Así como la persona humana es elevada al plano sobrenatural por el bautismo, así su dignidad se ennoblece y es una dignidad de gracia y sobrenatural. Y así como la gracia eleva y ennoblece la naturaleza humana, pero no la destruye, así la dignidad de los hijos de Dios es la dignidad humana elevada y ennoblecida, pero no transmutada ni transformada.

—Lo importante a lo que veo, D. Javier, es determinar qué significa dignidad, porque se habla mucho de dignidad, pero pocos son los que nos dicen qué significa, sobre todo, en lo que a nosotros nos interesa, qué implicaciones tiene la dignidad en el campo del derecho.

—La dignidad, en efecto, es un tema difícil y confieso que yo anduve desorientado hasta que, como tantas veces me ha ocurrido, estudié el tema en Santo Tomás de Aquino, donde encontré por fin la luz. Cosas así me han ocurrido tantas veces que no puedo menos que ser tomista hasta la médula.

—Hasta *stultissime dixit David de Dinando*.

—Hasta en eso. Santo Tomás tiene varios pasos en los que se refiere a la dignidad, pero a mí me interesa ahora sólo uno: la digni-

dad es algo absoluto, que pertenece a la esencia (I, q. 42, a. 4 ad 2). O sea no es algo relativo, sino absoluto y, en segundo lugar, pertenece a la esencia.

—¿Pero esto de que la dignidad es absoluta no es un error kantiano?

—Kant, en efecto, yerra, pero porque coloca la dignidad en la autonomía moral del hombre, en su conciencia autónoma. Mas esto no tiene nada que ver con Tomás de Aquino, que coloca la dignidad en la esencia, en la ontología del ser humano, en su naturaleza, que es una participación del Ser Subsistente del que el hombre depende ontológicamente y moralmente. Kant y Tomás de Aquino son dos universos mentales totalmente diversos. Absoluto tiene en uno y otro tiene connotaciones diferentes y aún diría que incompatibles.

—O sea que dignidad, en el sentido de dignidad de la persona humana y dignidad del fiel (del hijo de Dios), es una dignidad *ontológica*. No se puede pues confundir con la dignidad moral o social que son relativas. Son cosas similares pero distintas. La dignidad social se refiere a la superioridad de posición social que proviene de distintos factores: particularmente la posición de mando o jerarquía, a la que corresponde una reverencia por parte de los demás como es la reverencia debida al sacerdote en el caso de la Iglesia; no es esa la dignidad que nos interesa. Por su parte, la dignidad moral es la que se refiere a la honestidad de vida frente al menos honesto o deshonesto; el hombre justo —en el sentido bíblico—, el hombre de elevadas prendas morales posee una dignidad o eminencia sobre los de menor categoría moral y merece también honor y reconocimiento, en vida y *post mortem* como ocurre con el culto de dulía a los santos. Tampoco es esa dignidad la que nos interesa. Así lo entiendo si la dignidad a la que nos referimos dice relación con la esencia, lo que nos indica que estamos ante una dignidad *ontológica*, una dignidad del ser humano y del fiel.

—Ha captado bien, amigo Roqueta, de qué dignidad se trata; la dignidad de la persona humana y la dignidad del fiel —la misma

dignidad, en un caso natural o por naturaleza (que es la esencia como principio de operación) y en el otro esa dignidad elevada y sobrenaturalizada— es una dignidad del ser, de su ontología, que por su perfección implica un respeto, que en el plano jurídico se plasma en los derechos humanos naturales y en los derechos (y deberes) fundamentales del fiel.

—De todas maneras la dignidad siempre hace referencia a una excelencia, lo que de un modo u otro relaciona al ser digno con los demás seres; ¿qué sentido tiene, pues, la dignidad ontológica?

—Todo el quid del asunto reside en la idea de participación de los seres creados respecto del Ser Subsistente. Eso es lo que hace que cuando decimos que la dignidad es algo absoluto, ello significa simplemente que no es relativa (como lo son la dignidad moral y la dignidad social), que es ontológica, pero con una ontología participada y por ello dependiente de Dios y vinculada a su acción creadora y conservadora, lo que lleva consigo el sometimiento del hombre al orden moral querido por Dios y que la conciencia sea la captación de esa ley moral en la acción humana. Como se ve aquí «absoluto» nada tiene que ver con las tesis kantianas.

En el caso de la dignidad del fiel es relativamente fácil advertir donde reside la dignidad; nos lo da resuelto San Pedro: *divinae consortes naturae*, partícipes de la naturaleza divina (2 Pet 1, 4). El carácter bautismal y la gracia habitual —cada uno a su modo— hacen al hombre partícipe en la naturaleza divina, una participación ontológica que eleva el ser del hombre al ser del fiel, al ser de hijo de Dios. El fiel es ontológicamente superior —por participación de la naturaleza divina— al simple hombre según la naturaleza humana. La filiación divina es una eminencia o excelencia del ser del fiel, que perfecciona la naturaleza humana a la que pone en camino del fin sobrenatural al que el hombre está llamado y le potencia para realizar actos con dimensión sobrenatural.

—¿Y en el plano de la naturaleza humana?

—Aquí también hay que partir, amigo Martín, de que los seres creados tienen el ser por participación del Ser Subsistente y que

esa participación no es única ni uniforme: existen grados de participación y, por lo tanto, grados y niveles de seres. Así un mineral es un ente y participa del ser, pero ese ser, el *quantum* de ser que tiene, es muy pobre; un vegetal tiene una mayor participación en el ser, es ontológicamente más perfecto, es, podemos decir, más ser: tiene vida, se reproduce, etc.; más perfecto es el animal, participa más del ser, sobre todo los animales superiores, los cuales están dotados de sensibilidad, de conocimiento sensitivo, algunos son capaces de amor sensitivo, etc. Hasta aquí podemos hablar de gradación, de grados más o menos perfectos de participación en el ser.

El hombre no escapa a esta participación en el ser, pero su participación es mucho más perfecta y plena —«lo hiciste poco menor que los ángeles»—, porque tiene conocimiento intelectual, voluntad y libertad y es un ser dotado de espíritu (que es la participación en el ser más perfecta), es un ser corpóreo-espiritual. Aquí ya no cabe hablar de grados de participación en el ser, sino que hay que dar un salto: el hombre está *en otro orden del ser* respecto de los demás seres del Universo visible. Y para significar este hecho del hombre le llamamos *persona*. Y usamos el término *dignidad* para poner de relieve ese ser eminente y excelente del hombre, el cual está en otro orden del ser —por otra parte único— que es el corpóreo-espiritual. Compuesto de alma y cuerpo en una unidad sustancial o hipóstasis de índole única el hombre es persona y está dotado de dignidad. Esta dignidad, en consecuencia, es una dignidad ontológica, innata, del ser humano. Por eso no se pierde nunca, se tiene desde la concepción hasta la muerte. Y por ello es absoluta y pertenece a la esencia (a la naturaleza, en cuanto es la esencia como principio de operación). Es la dignidad inherente a la naturaleza humana.

—Esa dignidad, ¿tiene una dimensión jurídica?

—Claro, y no sólo jurídica, sino —y principalmente— moral. Su participación en el Ser Subsistente llega a dimensiones propiamente divinas —en cuanto reflejo, destello, participación creada—

como es el espíritu, el alma, y con ella la razón, la voluntad y la libertad. Esta dimensión espiritual trasciende al cuerpo por la unión sustancial, por lo que el hombre es «imagen y semejanza de Dios». Esto lleva consigo un *respeto* por el hombre que constituye un verdadero deber-ser; no puede ser tratado *ad libitum* por los demás, sino según le es debido por su ser, sus fines naturales y la libertad que le es inherente según el plan de Dios sobre el hombre. Este trato debido es un verdadero *iustum*, lo que le corresponde por naturaleza y dignidad y, por lo tanto, da origen a los derechos naturales (en nuestro lenguaje actual, derechos humanos o derechos fundamentales). Por otra parte, tampoco el hombre puede tratarse a sí mismo ni actuar *ad libitum*, sino según lo debido a su dignidad, a su ser. Estas exigencias de la dignidad constituyen las normas de conducta personal, esto es, las normas de moralidad. Y como responden a la Voluntad expresa de Dios, son verdadera *lex*, aún más, la primera y más radical *lex*, esto es, la ley natural. Todo ello proviene de que la dignidad del hombre es una dignidad participada del Ser Subsistente, de Dios, al que el hombre debe por ello amor, adoración y obediencia.

Todo ello nos lleva a una conclusión fundamental: en virtud de su dignidad ontológica la persona es un ente cuyo orden del ser comprende al orden del deber-ser. El deber-ser, moral y jurídico, es una dimensión connatural e inherente a la dignidad humana y, por lo tanto, a la condición de persona.

—Entonces, D. Javier, esto mismo ocurre con la condición de dignidad y libertad de los hijos de Dios.

—Naturalmente y con mayor razón. La participación en la naturaleza divina coloca al hombre, no en otro orden del ser, pero sí le añade una participación en el ser que de suyo es mayor y más excelente y eminente que la participación propia del ser natural. Y si por naturaleza el orden del ser humano comprende en virtud de su dignidad un deber-ser, con mayor razón y más fuerza la dignidad de los hijos de Dios comprende la doble dimensión —moral y jurídica— del deber-ser connatural e inherente a ella, a la dignidad

de hijos de Dios. Dejando de lado la dimensión moral (que en definitiva se resume en el *mandatum novum*) ajena a lo que nos interesa, hay que decir que la *dignitas filiorum Dei* del n. 9 de la const. *Lumen gentium* implica unos derechos y deberes jurídicos innatos, que constituyen un núcleo central del aspecto jurídico de la *conditio Populi Dei*: los derechos y deberes fundamentales del fiel.

—Luego si negamos que en el Pueblo de Dios haya derechos fundamentales, vaciamos de contenido el pasaje conciliar del que estamos hablando y la *dignitas* queda en una bella expresión sin contenido real.

—Así es, en efecto, porque aunque la *dignitas filiorum Dei* tiene un contenido ontológico que sobrepasa la dimensión jurídica y corresponde a los teólogos estudiar, si los teólogos la entienden bien no pueden dejar de advertir esa dimensión de deber-ser, aunque la expresen según sus propias categorías.

—Hemos hablado de la *dignitas*, ¿qué hay de la *libertas*?

—Algo similar. El pasaje conciliar es omnicompreensivo y por lo tanto se refiere a todo lo que contiene la libertad cristiana y la liberación que nos trajo Cristo, de la que tanto habló San Pablo. Esta libertad comprende la liberación de la servidumbre del pecado, de la esclavitud del demonio y la liberación de la muerte. Con San Pablo podríamos añadir la liberación de la ley mosaica. Todo esto está contenido en la *conditio libertatis filiorum Dei* del n. 9 de la const. *Lumen gentium*. Pero al igual que la *dignitas*, esa *libertas* tiene una dimensión jurídica, que deriva de la *dignitas* y tiene su fundamento en la constitución de la Iglesia como *pueblo*, y por tanto con ámbitos de espontaneidad, de misión propia de cada fiel, de autonomía personal y de variedad que son características de un pueblo. Jurídicamente, pues, la libertad de los hijos de Dios se plasma en las libertades fundamentales que son una especie de los derechos fundamentales.

—Resumiendo, pues, nos encontramos con que el n. 9 de la const. *Lumen gentium* nos presenta una sola *conditio* de los fieles,

de los hijos de Dios. Esto hunde la concepción estamental y la *societas inaequalis*.

—Sí, en efecto, así es. Pero el texto principal es el n. 32 de la misma const. *Lumen gentium*.

* * *

Capítulo V

[*El principio de igualdad*]

—Conozco el texto, D. Javier, y en efecto es el principal y decisivo. Pero creo que antes de entrar en él sería clarificador acudir al capítulo V, que trata de la vocación universal a la santidad. Creo que un resumen del contenido de este capítulo está en el inicio del n. 41: «In variis vitae generibus et officiis una sanctitas excolitur ab omnibus». Una misma es la santidad que cultivan todos en cualesquiera géneros de vida y oficios. La terminología no puede ser más expresiva. Por una parte, no hay grados o diferencias en la vocación a la santidad: ésta es *una*, es decir, la misma y en el mismo grado para todos los cristianos. Por otra parte, habla de géneros de vida y de oficios, terminología sin rastro de estamentalidad; no hay oficios honestos o profesiones ni géneros de vida (presbíteros, solteros, casados, viudos, etc.) excluidos de la vocación a la santidad. El Concilio en este capítulo va recorriendo además distintos ministerios y condiciones de vida (obispos, presbíteros, laicos inmersos en la vida secular) para ir señalando en cada caso esa llamada universal a la santidad. Todos están llamados a la radicalidad de la vocación bautismal, a la santidad. En el n. 39 leemos, después de referirse a la Iglesia como santa (una de las notas de la Iglesia: una, santa, católica y apostólica): «Ideo in Ecclesia omnes, sive Hierarchiam pertinent sive ab ea pascuntur ad sanctitatem vocantur, iuxta illud Apostoli: *Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra*».

¡Qué lejos quedan los textos altomedievales que hablaban de *duae vitae: spiritualis et carnalis* correspondientes respectivamente al *ordo clericorum et laicorum* (Esteban de Tournai) o al *duo genera christianorum* del Decreto de Graciano. Esto me recuerda unas palabras de San Josemaría Escrivá de Balaguer: «¡Que no, hijos míos! Que no puede haber una doble vida, que no podemos ser como esquizofrénicos, si queremos ser cristianos: que hay una única vida, hecha de carne y espíritu, y ésa es la que tiene que ser —en el alma y en el cuerpo— santa y llena de Dios» (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 114).

Todos los fieles cristianos están llamados a la santidad: «Cunctis proinde perspicuum est, omnes christifideles cuiuscumque status vel ordinis ad vitae christianae plenitudinem et caritatis perfectionem vocari» (n. 40), entendiendo por santidad —en todo el capítulo— lo que este pasaje expresamente indica: no sólo el estado de gracia, sino la plenitud de la vida cristiana y la perfección de la caridad, lo que implica la virtud heroica.

—Los textos son indudables, amigo Roqueta, pero a mí hay dos que me parecen centrales. Uno de ellos está en el n. 41: «Omnes igitur christifideles in vitae suae condicionibus, officiis vel circumstantiis, et per illa omnia, in dies magis sanctificabuntur». Los fieles no necesitan cambiar de condición de vida para alcanzar la santidad; se santifican justamente en sus condiciones de vida, en sus profesiones y en sus circunstancias familiares y sociales. Pero lo decisivo a mi entender es el inciso *et per illa omnia*, esto es, no a pesar de sus condiciones de vida, oficio o circunstancias, sino justamente *en ellas y a través de ellas*, lo que quiere decir que han de vivir las virtudes sobrenaturales de la fe, esperanza y caridad y las virtudes morales y humanas (sobrenaturalizadas por la gracia) en toda su vida familiar, profesional, social, etc. Y así alcanzan la santidad. El otro texto, también del n. 41, se refiere expresamente a la santificación del trabajo: «Ii vero, qui laboribus saepe duris incumbunt, oportet ut humanis operibus seipsos perficiant... atque ipso suo quotidiano labore ad altiorum ascendant sanctitatem etiam

apostolicam». Aparece aquí, además, un detalle importante: la inseparabilidad de la santidad con el apostolado.

Y para terminar este rápido y sencillo repaso del Concilio sobre la vocación universal a la santidad, se puede traer a colación una frase del n. 42: «Omnes igitur christifideles ad sanctitatem proprii status perfectionem prosequendam invitantur et tenentur». Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar la santidad y la perfección de su propio estado. De su propio estado, no en otro estado, no hay que cambiar de estado.

¡Y pensar que todo lo que hemos visto del Concilio fue la predicación constante de San Josemaría Escrivá de Balaguer desde 1928!; el caso es que por lo que se ve por el itinerario jurídico del Opus Dei (vid. V. GÓMEZ IGLESIAS y otros, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Pamplona 1989) no lo entendieron hasta que el Concilio Vaticano II, iluminado por el Espíritu Santo, proclamó la llamada universal a la santidad.

—Una cosa, D. Javier, que no podemos olvidar es la íntima relación entre la santidad y el apostolado. Como vemos por los Hechos de los Apóstoles y nos narran los historiadores de la primitiva cristiandad, todo miembro del Pueblo de Dios, todo fiel, es discípulo de Cristo —según los llaman los Evangelios— llamados por Cristo mismo a evangelizar. La radicalidad de la vida cristiana, la perfección de la caridad implica intrínsecamente la dimensión apostólica. Así, pues, todo fiel está llamado a la evangelización, al apostolado. En el n. 2 del decr. *Apostolicam actuositatem* leemos que: «Omnis navitas Corporis Mystici hunc in finem directa apostolatus dicitur, quem Ecclesia per omnia sua membra, variis quidem modis, exercet; vocatio enim christiana, natura sua, vocatio quoque est ad apostolatum». ¿A qué fin se refiere?; lo dice con estas palabras: «Ad hoc nata est Ecclesia ut regnum Christi ubique terrarum dilatando ad gloriam Dei Patris, omnes homines salutaris redemptionis participes efficiat, et per eos mundus universus re vera ad Christum ordinetur». Esta *navitas Corporis Mystici* comprende el apostolado de la Jerarquía o apostolado jerárquico, que con pro-

riedad se llama actividad pastoral, y el apostolado de todos los fieles, un apostolado no jerárquico —como dice el Concilio: *variis modis exercet*—, personal, que tiene múltiples facetas. En el n. 33 de *Lumen gentium* se observa que, aunque habla del apostolado de los laicos, se refiere a todos los fieles, cuando dice que a la misión salvífica de la Iglesia *todos* están llamados en razón del bautismo y de la confirmación: «Apostolatus autem laicorum est participatio ipsius salvificae missionis Ecclesiae, ad quem apostolatum omnes ab ipso Domino per baptismum et confirmationem deputantur». El apostolado de los laicos es, en definitiva, el apostolado no jerárquico que corresponde a todos los fieles de la Iglesia.

—Todo ello nos indica, amigo Martín, que la reducción estamental de los laicos como miembros pasivos y la distinción entre el estado de los miembros activos y el de los pasivos es un error estamental y que todos los fieles son iguales en cuanto a la llamada a la santidad y al apostolado. La Iglesia no es una *societas inaequalis*, es variada —se rige con admirable variedad dice el Concilio—, pero es una *societas igual*. Pasemos ya al texto fundamental al que antes hemos aludido: el n. 32 de la const. *Lumen gentium*. Comienza estableciendo el principio de variedad: «Ecclesia sancta, ex divina institutione, mira varietate ordinatur et regitur». Y más adelante ya enlaza la variedad con la igualdad: «Si igitur in Ecclesia non omnes eadem via incedunt, omnes tamen ad sanctitatem vocantur et coaequalem sortiti sunt fidem in iustitia Dei». El pasaje central comienza estableciendo el principio jerárquico, para declarar a continuación el principio de igualdad entre todos los fieles: «Etsi quidam ex voluntate Christi ut doctores, mysteriorum dispensatores et pastores pro aliis constituuntur, vera tamen inter omnes viget aequalitas quoad dignitatem et actionem cunctis fidelibus communem circa aedificationem Corporis Christi». Es el principio de igualdad, que pone fin a la concepción de la Iglesia como *societas inaequalis*.

—Para que al respecto no haya malentendidos —como ya ha ocurrido con los heterodoxos que postulan una Iglesia democrática, lo cual es una herejía— me parece oportuno, D. Javier, recordar

que una sociedad igual es también jerárquica —hay gobernantes y gobernados— y que el principio constitucional de derecho divino *ordo-plebs*, o sea, el principio jerárquico queda intocado por el principio de igualdad. En el orden de la sociedad civil, como veíamos, la desigualdad o la igualdad se refieren a la *condición de ciudadano*. En la Iglesia, como queda clara y expresivamente establecido por el Concilio, la igualdad se refiere a la condición de miembro de la Iglesia, de cristiano; por eso comprende la dignidad, que es la *dignitas filiorum Dei* cuyas consecuencias jurídicas ya comentamos, y la acción apostólica *común* de todos los fieles (no el apostolado jerárquico), es decir, aquel apostolado que corresponde a *omnes* al que se refieren diversos textos conciliares. Por eso hay que hablar de *igualdad fundamental*. Y con lo visto, aparecen en las enseñanzas conciliares los tres principios constitucionales, que estructuran la constitución del Pueblo de Dios, sustituyendo la visión hierarcológica de la *societas inaequalis* y de la estamentalización: el principio de igualdad fundamental, el principio de variedad y el principio institucional o jerárquico.

* * *

Capítulo VI

[*La noción de fiel y la igualdad fundamental*]

—Una consecuencia importante para la ciencia canónica, que comporta el principio de igualdad es, amigo Martín, la necesidad de elaborar un nuevo concepto referido al cristiano. Hasta ahora se hablaba de clérigos y laicos, como resultado de la distinción *estado clerical* y *estado laical*, los *duo genera christianorum*.

Con el principio de igualdad se requiere un concepto que abarque a todos los miembros del Pueblo de Dios, a todos los cristianos en cuanto iguales como miembros de la Iglesia y discípulos de Cristo, dotados todos de la *dignitas et libertas filiorum Dei*, la misma e igual para todos los bautizados. Este concepto es el de *fiel*, el *fide-*

lis o *christifidelis*. Este concepto es anterior a la distinción jerárquica y abarca a todo miembro del Pueblo de Dios en cuanto miembro. Por eso abarca desde el Papa hasta el último fiel. Así el Papa cuando recibe el sacramento de la penitencia, cuando recibe la unción de los enfermos, cuando lucha por alcanzar la santidad y acude a los medios de formación adecuados como los Ejercicios Espirituales o hace un día de retiro, cuando cumple las normas de piedad personales —como el Santo Rosario— que la vida cristiana lleva consigo, no obra como Papa —no ejerce ninguna función episcopal o primacial— sino que obra como fiel. Y en cuanto a la vocación universal a la santidad y a la *dignitas et libertas filiorum Dei* el Papa, los obispos, en general la Jerarquía, son fieles iguales a los demás fieles: son todos igualmente hijos de Dios y en cuanto a esa dignidad ontológica de la filiación divina no hay diferencia: todos son fieles. Al respecto el n. 32 de la const. *Lumen gentium* trae a colación un luminoso texto de San Agustín: «Quocirca pulcherri- ma dicit S. Augustinus: *Ubi me terret quod vobis sum, ibi me consolatur quod vobiscum sum. Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus. Illud es nomen officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis* (Serm. 340, 1, PL 38, 1482)». Aunque el Águila de Hipona no usa fiel, sino cristiano, el pasaje no puede ser más expresivo.

Fiel es un concepto universal que abarca a todos y cada uno de los miembros del Pueblo de Dios, que de ningún modo puede confundirse con el de *laico*, que designa a una parte del Pueblo de Dios, los no clérigos (concepto bímembre, basado en el principio jerárquico *ordo-plebs*) o los cristianos seculares (concepto trimembre basado en el principio de variedad).

Por ser fiel un concepto universal basado en el principio de igualdad no admite distinciones de condiciones o clases: las distinciones dentro del Pueblo de Dios vienen del principio de variedad o del principio jerárquico y se producen o desarrollan, por lo tanto, en un plano distinto. De fiel no hay más que una condición: la dignidad y la libertad de los hijos de Dios. No hay clases ni distintas condiciones de fieles.

—¡Qué claro es este punto y, sin embargo, cuán difícil de captar! Ni siquiera los redactores del Código del 83 lo captaron bien.

—Así es y por eso en este punto es donde se manifiestan los rastros estamentales en el Código a los que en conversaciones anteriores aludí.

—Sin embargo, el Código del 83 recoge el principio de igualdad en el c. 208.

—Sí, pero, amigo Martín, no lo recoge bien. El Concilio habla de la *vera aequalitas quoad dignitatem et actionem cunctis fidelibus communem circa aedificationem Corporis Christi*. Habla, pues, de una acción común a todos fieles, esto es, de una acción apostólica común a todos ellos, sin distinción, aunque modalizada —por lo que antes ha dicho— por el principio de variedad. En cambio, el c. 208 dice «*actionem, qua cuncti, secundum propriam cuiusque conditionem et munus*». Común o igual es sustituido por la condición propia —lo que supone distintas condiciones en el fiel— y ello no es lo que dice el Concilio, ni lo que corresponde a la condición de fiel. Podría decirse que el Código mezcla indebidamente el principio de variedad con el principio de igualdad, lo que, además de ser impropio, olvida que el principio de variedad, tal como aparece en el Concilio, se refiere a distintos caminos, espiritualidades, carismas, pero no a que haya distintas condiciones en el fiel.

Todo proviene, a mi juicio, a la desacertada redacción del c. 207, donde los rastros estamentales son más evidentes; es casi una vuelta a la *societas inaequalis*: «§ 1. Ex divina institutione, inter christifideles sunt in Ecclesia ministri sacri, qui in iure et clerici vocantur: ceteri autem et laici nuncupantur». Es verdad que por derecho divino la Iglesia tiene una constitución jerárquica y que esto da lugar a que haya ministros sagrados o clerecía y laicos. Pero es un error, contrario al principio de igualdad establecido en el Concilio, referir esta distinción al fiel; no puede decirse *inter christifideles*, esto no es lo que dice el Concilio ni lo establecido por la institución divina. La constitución jerárquica, la distinción *ordo plebs*, de derecho divino desde luego, proviene del principio insti-

tucional, sin tocar el principio de igualdad, que es al que se refiere el concepto de fiel.

—Ya se lo comentaba antes, D. Javier. La *igualdad-desigualdad* se plantea en el plano de los ciudadanos en la sociedad civil, y en el de los fieles en la Iglesia. En una sociedad igual hay también gobernantes y gobernados, pero esto deja intocada la condición de ciudadanos. El plano de la ciudadanía y el plano del gobierno son planos distintos. Lo mismo ocurre en la Iglesia en cuanto sociedad igual: uno es el plano de los fieles y otro el de la organización eclesial, cuyo centro es la distinción *ordo-plebs*. Uno es el principio de igualdad que se refiere a la *conditio filiorum Dei* y otro el principio institucional, que implica una organización o estructura jerárquica pastoral. En suma, el § 1 del c. 207 es inapropiado, con claros rasgos estamentales y poco coherente con el Concilio. La misma redacción defectuosa se observa en el § 2, donde además, para referirse a la vida consagrada como grupo de fieles, usa el término *status*, estado. El c. 207 es uno de esos casos en que el Código adolece de una cierta inadaptación al Concilio y de un grave defecto de técnica jurídica. Lo dicho, desde el punto de vista de la técnica del derecho no es un Código satisfactorio.

—Dejando de lado el Código, amigo Martín, es preciso que comprendamos bien los tres principios constitucionales que se deducen de las enseñanzas conciliares. Y en primer lugar, el principio de igualdad. A mi entender este principio comprende la igualdad personal, la igualdad social y la igualdad jurídica.

—¿Qué entiende por igualdad personal?

—La igualdad personal es la igualdad ontológica, que es la gracia de la filiación divina. Es la *dignitas* de hijo de Dios. Como hijos de Dios, como es obvio, no se pueden establecer grados, condiciones o géneros. Se puede ser mejor o peor hijo de Dios, o sea, más o menos santo, pero no más o menos hijo de Dios. Por ello, la misión que es inherente a la condición de hijo de Dios es igual en todos: la vocación a la santidad y al apostolado común.

—¿Y qué sentido tiene la igualdad social?

—Como dice Eph. 4,5: un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. En palabras, ya tradicionales de la const. *Lumen gentium* n. 14 y del c. 205: la comunión de fe, sacramentos y régimen. Es decir, una misma fe, unos mismos sacramentos e idéntica unión con el Papa y los obispos. Una misma fe igual en todos los fieles, adherida a la Sagrada Escritura, a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia. Los mismos sacramentos, sobre los que todos los fieles tienen el mismo derecho y el mismo deber (en cuanto su recepción está mandada por la Iglesia): confirmación, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos y matrimonio. El derecho al bautismo, como es obvio, no pertenece a la condición de fiel, sino que es propio —como derecho fundamental canónico— del infiel; y el sacramento del orden tampoco pertenece a la condición de fiel, pues responde a un carisma jerárquico (vocación al *ordo*, que es libremente aceptada por la Jerarquía). Por último, todos los fieles tienen idéntica comunión con el Papa y los obispos, en general, la misma posición activa y pasiva con la organización eclesíástica.

—Hablaba también de la igualdad jurídica. Ésta es, sin duda, la de mayor interés para el canonista.

—Sí, es la más importante pero es la más sencilla. En primer lugar, a todos los fieles se les debe un trato igual; se podría decir igualdad ante la ley. Se suele enunciar este axioma diciendo que *el supuesto de hecho de las normas debe recoger todos los casos posibles*. Tenemos un ejemplo en el canon 227 que reconoce a los laicos la libertad en lo temporal: es un caso de trato desigual porque sólo recoge el supuesto de hecho de los laicos, cuando es un derecho de todos fieles, por lo cual resulta discriminatorio; lo mismo ocurre con el c. 226 que se incluye entre los derechos y deberes de los laicos cuando es también de aplicación a los diáconos permanentes casados.

En segundo término, la igualdad jurídica implica que todos los fieles tienen igual personalidad jurídica, esto es, son igualmente persona en el derecho canónico. Esto lleva consigo que los dere-

chos y deberes tienen la misma fuerza en todos. Es la igualdad en derecho. En tercer término y como consecuencia de lo anterior, todos los fieles tienen los mismos e iguales derechos fundamentales sin distinción.

* * *

Capítulo VII

[El principio de variedad]

—Junto al principio de igualdad, D. Javier, el Concilio ha enseñado el principio de variedad. No recuerdo si antes lo hemos señalado pero el n. 32 de la const. *Lumen gentium* dice que «la Iglesia santa, por voluntad divina, está ordenada y se rige con admirable variedad». Principio también de derecho divino. ¿Cómo pueden combinarse el principio de variedad con el de igualdad?

—Me atrevería a decir que lo primero que debe hacerse es establecer en qué consiste este principio. Confieso que en los primeros tiempos me costó discernir este principio y distinguirlo del principio institucional. Algún escrito mío corre por ahí en el que asimilo los dos principios. El principio de variedad, en sentido propio, se refiere al estatuto del fiel, por lo tanto es la variedad en las formas y caminos que siguen los fieles en lo que atañe a la obtención de los fines propios de su condición de fiel, es decir, a su *dignitas et libertas filiorum Dei*. Es, sobre todo, la *libertas filiorum Dei* en orden a los caminos y formas de tender a la santidad y de ejercer el apostolado propio del fiel. El principio de variedad, si nos atenemos a San Pablo y al propio Concilio, se funda en la variedad de carismas otorgados por el Espíritu Santo. Por eso es de derecho divino: es la variedad constitucional derivada de ser la Iglesia el Cuerpo de Cristo con variedad de miembros.

Dentro del principio de igualdad en la vocación universal a la santidad y al apostolado común de los fieles, no hay uniformidad,

sino diversidad. Diversas espiritualidades, libertad y variedad de medios de formación, diversidad en la *devotio privata*, distintas formas de apostolado personal y asociado, etc. En suma, diversidad de carismas. Este principio significa la radical y constitucional legitimidad —que es de derecho divino— de la variedad de formas de vida y de apostolado, a la vez que la diversidad de misiones impulsada por los carismas.

—¿Y cómo se conjuga la igualdad con la variedad?

—La variedad no contradice la igualdad, porque se refiere a los *modos o formas* de alcanzar lo que es la finalidad común de la condición fiel, igual en todos: la santidad y el apostolado. La variedad es *modal*.

—D. Javier, desde el punto de vista jurídico ¿qué supone el principio de variedad y que sea por voluntad divina?

—Supone varias cosas. Primera, que sobre todas las formas varias, los fieles que las practican tienen igual derecho; segunda, que las formas varias en relación a un mismo bien tienen la misma dignidad y el mismo valor, por lo tanto, tienen igual razón de bien; y tercera y muy importante que el principio de variedad funda las libertades fundamentales.

—Sólo esto último que ha dicho, merecería un largo rato de conversación; posee Vd. una capacidad de síntesis envidiable, pero tiene el inconveniente que se hace difícil de entender. No me extraña que se queje a veces de que los demás no le comprenden. Pero pasemos ahora a lo que Vd. llama principio institucional.

* * *

Capítulo VIII

[*La distinción funcional o principio jerárquico*]

—Con ello, amigo Martín, dejamos el plano del fiel. El principio institucional —habitualmente llamado principio jerárquico— se

refiere al entero Pueblo de Dios, no a los fieles. Es un principio de estructuración y organización de la Iglesia, que responde a la voluntad fundacional de Cristo; es, me atrevería a decir, el principio estructural de derecho divino que es más característico de la Iglesia. El Pueblo de Dios, tal como fue fundado por Cristo, tiene una organización jerárquica, sacerdotal, que posee la triple función de enseñar (evangelizar) y conservar el depósito de la fe, santificar por los sacramentos y regir el pueblo cristiano. Es la misión que Cristo encomendó a los Apóstoles y a sus sucesores el Colegio Episcopal. Por unos procesos históricos no bien conocidos, pero siempre partiendo de la institución divina, a los obispos se unieron los presbíteros y los diáconos como colaboradores suyos, los unos siendo sacerdotes, los otros con ministerio pero sin sacerdocio. Es el *ordo*, instituido por Cristo y caracterizado por la misión recibida por la consagración mediante los distintos grados del sacramento del orden.

—Es importante, D. Javier, tener en cuenta que se trata de una misión recibida por un sacramento, que configura con Cristo. La capitalidad del Pueblo de Dios, que a la vez es el Cuerpo Místico de Cristo, corresponde a Cristo, que es su Cabeza. Cristo *in hoc saeculo*, ejerce esa capitalidad a través del *ordo*, pero éste actúa como vicario o *in nomine vel persona Christi Capitis*, lo que exige una peculiar cristoconformación, distinta del bautismo, que es lo que otorga el carácter sacramental del *ordo*. Éste, el *ordo*, es de estructura sacramental. Los obispos, los presbíteros y los diáconos reciben su misión por la imposición de manos, la cual, por su carácter sacramental, les configura con Cristo Cabeza y Servidor de todos los miembros de su Cuerpo Místico.

—Así, pues, amigo Roqueta, la Iglesia tiene la estructura *ordo-plebs* y con ella la distinción funcional entre ministros sagrados y el resto del pueblo cristiano, que recibe el nombre de laico. Por lo tanto, el laico es el simple fiel, el fiel común y corriente, llamado a la plenitud de la santidad y al apostolado común de los fieles: es el *populus christianus* o *populus Dei*. La distinción entre los ministros

sagrados y los laicos se funda en la previa común condición de fieles y, por lo tanto, es una distinción funcional: lo que los distingue —aparte del carácter sacramental y precisamente en función de él— es la misión en la Iglesia. O sea, lo que hay es una distinción de funciones, de misión, dentro de la previa común condición de fiel. Eso sí, en el *ordo* son unas funciones jerárquicas, de maestros, actuación sacramental *in persona Christi* y rectores dotados de poder de jurisdicción. Y como la Iglesia es una *societas perfecta* o sea del mismo nivel que el Estado, esa jurisdicción comprende verdaderas leyes, mandatos y potestad judicial: potestad legislativa, ejecutiva o administrativa y judicial.

De todas maneras, para entender la estructura *ordo-plebs* es necesario recurrir, además de la figura de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, a su figura como *sacramento radical*. La Iglesia, Pueblo de Dios, es de constitución sacramental, esto es, es signo e instrumento de salvación a cuyo través Cristo ejerce sus funciones de Maestro, Sacerdote y Rey. Esto exige una cristoconformación, tanto en los fieles como en los ministros sagrados, por vía de los sacramentos que imprimen carácter como el bautismo y la confirmación en los fieles y el orden sagrado en los ministros. Son cristoconformaciones distintas y, como dice el Concilio, no sólo de grado sino de esencia. Se trata, pues, de cristoconformaciones esencialmente distintas. Lo que supone en los ministros sagrados una misión peculiar y de suyo exclusiva, que está al servicio del pueblo cristiano, pero que éste no puede asumir.

—A mí me parece, D. Javier, que esto se ve más claro si tenemos en cuenta que el centro y culmen de la vida de la Iglesia es la Eucaristía, el memorial y celebración del Sacrificio de Cristo, renovado sacramentalmente en la Misa. Para ello el celebrante necesita participar del sacerdocio ministerial —esencialmente diverso del sacerdocio común de los fieles—, una conformación específica en el sacerdocio de Cristo. Y hay una relación entre este poder consecratorio y de actuar *in persona Christi* y la función jerárquica de enseñar, santificar y regir. Al menos Santo Tomás de Aquino la establece al

escribir que la *potestas* sobre el Cuerpo Sacramental de Cristo otorga la *potestas* sobre el Cuerpo Místico de Cristo.

Por ser la Santa Misa el centro de la vida de la Iglesia, la *potestas sacra* o potestad de enseñar, santificar y regir está en relación inescindible con el poder de consagrar el Cuerpo y la Sangre de Cristo. En otras palabras, ser Pastor en la Iglesia —la función pastoral— lleva consigo inherente la reunión del pueblo cristiano ante el altar y la celebración de la Eucaristía, por lo cual ser Pastor implica el sacerdocio.

—Amigo Martín, creo que su visión de la estructura jerárquica de la Iglesia, cuyo centro es la estructura *ordo-plebs*, es muy acertada. Ahora lo importante es que acertemos a conceptualizar correctamente esta estructura, desde el punto de vista jurídico-canónico.

—D. Javier, esta conceptualización la conoce Vd. muy bien. La ha explicado muy detalladamente en sus *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*. La estructura *ordo-plebs*, en general la estructura jerárquica de la Iglesia, es ministerial; se trata de ministerios al servicio de los fieles. Lo que Cristo fundó fueron unos ministerios; lo dice el n. 18 de la Const. *Lumen gentium*: «Christus Dominus, ad Populum Dei pascendum semperque augendum, in Ecclesia sua varia ministeria instituit, quae ad bonum totius Corporis tendunt». Así introduce el Concilio el tratado de la constitución jerárquica de la Iglesia. Es algo similar a lo que ocurre con el principio de igualdad: el derrumbamiento de la concepción estamental. Aquí no se habla de una *series personarum* ni de un grupo de fieles —los clérigos— sino de la institución de unos ministerios. Se trata de una institución ministerial, con diversas funciones, una unidad orgánica, que es la *organización eclesiástica*, sea dicho en términos jurídicos. Esta organización eclesiástica, que asume las funciones públicas de la Iglesia y cuyo centro es la estructura *ordo-plebs*, es a la Iglesia lo que el Gobierno y la Administración pública es en el Estado.

En el Pueblo de Dios hay, pues, la organización eclesiástica y el pueblo cristiano o conjunto de fieles. Y así es como hay que con-

ceptualizar la constitución jerárquica de la Iglesia, en sustitución de la estamental distinción *estado clerical* o *Ecclesia docens et imperans* y *estado laical* o *Ecclesia audiens et oboediens* y de la inapropiada redacción del c. 207.

Como ya le comentaba el otro día, en una sociedad igual la estructura pública de gobierno no es de dominio sino de servicio; pues bien, el sentido de servicio de la organización eclesíástica lo declara el Concilio inmediatamente a continuación de las palabras citadas del n. 18 de la const. *Lumen gentium*: «Ministri enim, qui sacra potestate pollent, fratribus suis inserviunt, ut omnes qui de Populo Dei sunt, ideoque vera dignitate christiana gaudent, ad eundem finem libere et ordinatim conspirantes, ad salutem perveniant».

En resumen, la idea fundacional de la Iglesia prevé la existencia en ella de una *organización oficial y pública* que es el centro de atribución de los fines públicos. Se trata de una organización institucionalizada que asume la titularidad de esos fines. Con ello se produce en la Iglesia una básica distribución de funciones, en cuya virtud sin pertenecer a la organización eclesíástica no se es titular de esos fines y misiones.

—Esto nos lleva, amigo Martín, a entender mejor el sentido de la estructura *ordo-plebs*. Se trata de una estructura ministerial. El *ordo* aparece como conjunto de ministerios ordenados a la *plebs*, o a los fieles. Es decir, *ordo* significa aquí al ministro sagrado en cuanto ejerce su ministerio propio, o sea con función ministerial respecto de la *plebs* o *populus christianus*. La estructura *ordo-plebs* supone en el *ordo* el destino a la *cura animarum* o servicio ministerial. Es la estructura u organización de los ministros sagrados en orden a sus funciones ministeriales. De este modo, si encontramos una estructura o comunidad de fieles compuesta por presbíteros y laicos, y los presbíteros están en cuanto tales, o sea para ejercer las funciones presbiterales (predicación, sacramentos, atención espiritual, esto, es, con *cura animarum* cual finalidad de su presencia), como ocurre en una parroquia, aquí hay la estructura *ordo-plebs* y la pa-

roquia es una circunscripción de las tradicionalmente llamadas menores. En cambio, si en esa estructura no están los presbíteros con esa función ministerial sino que presbíteros y laicos están unidos para una finalidad conjunta, v. gr. de caridad, de oración, etc., no hay aquí estructura *ordo-plebs* y dicho grupo o comunidad no pertenece a la organización eclesial, sino que es un fenómeno asociativo. Un último punto sobre la estructura *ordo-plebs*. Por una parte, esa estructura implica el ejercicio de funciones del *ordo* respecto al *populus christianus* de las que éste es receptor. Pero hay otro aspecto de esta estructura que deriva de la posición activa del fiel cristiano y de su vocación al apostolado. La evangelización —el apostolado— es una unidad de acción de toda la Iglesia para la extensión y el aumento del Reino de Cristo. *Ordo* y *plebs*, cada uno según su función, su ministerio y sus carismas colaboran en esta acción evangelizadora de la Iglesia, que es una. Por eso existe una esfera de actividad eclesial en la que el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común se postulan mutuamente y son complementarios: es la *cooperatio organica* a la que alude el c. 296. Es una cooperación porque es fruto de la acción apostólica del fiel, que llega un momento —el *muro sacramental* lo llamaba San Josemaría Escrivá— en que debe recurrir a la acción ministerial del *ordo* (predicación de la Palabra, sacramento de la penitencia, etc.) y por ello es *organica*. Por ejemplo, la actividad apostólica del laico puede desembocar en el impulso a la persona apostólicamente tratada a acercarse al sacramento de la penitencia, o a la unción de los enfermos, etc. Se trata por tanto de una tarea conjunta, una verdadera cooperación apostólica entre la *plebs* y el *ordo* (puesto que se trata del ejercicio de la función ministerial), que por ello es orgánica.

—Creo, D. Javier, que queda un punto que conviene aclarar, aunque se trata de un extremo en el que canonistas y teólogos no conceptualizan del mismo modo y esto puede dar lugar a malentendidos. Los teólogos suelen hablar de Jerarquía para referirse al *ordo* y a la organización eclesial en general, porque conceptualizan desde la perspectiva del sacramento del orden y de la participación peculiar y de rango superior en las funciones de Cristo

como Maestro, Sacerdote y Rey. Sin duda el presbítero que celebra la Santa Misa *in persona Christi* es jerarquía respecto del pueblo cristiano que participa en ella; también el diácono, cuando en la celebración litúrgica proclama el evangelio, realiza una función jerárquica, siempre en sentido teológico.

Pero esta noción de jerarquía de naturaleza teológica no corresponde a la conceptualización y sistematización propias de la ciencia canónica. No se trata de divergencias sustanciales. Todo cuanto enseña la teología es asumido por la ciencia canónica, como no podría ser de otro modo. Pero la ciencia canónica es una ciencia propia que, como tal, se distingue por su modo de conceptualizar. Por eso, respetando la realidad sustancial enseñada por la teología usa de sus propios conceptos y su propia terminología que no coinciden con los propios de la teología. Recordemos simplemente que los conceptos canónicos —salvo los de la Teoría Fundamental— son instrumentales y relativos; no nos dicen qué son las cosas en sí, sino qué representan en el campo del derecho.

Esto supuesto, hay que dejar establecido que —siempre desde el punto de vista canónico— la organización eclesíástica no se confunde con la clerecía, con ser la clerecía la que abarca la mayor y mejor parte de la organización eclesíástica. Esto es comprobable en el actual Código. Así el c. 129 § 2 dice: «In exercitio eiusdem potestatis (de régimen y jurisdicción) christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt». Y el c. 1421 admite que un laico pueda ser nombrado juez. Pero además la organización eclesíástica no se ciñe a la potestad de jurisdicción: la integran otros organismos de distinta naturaleza, pastoral (c. 512), económica (c. 492), técnica, etc. en la que los laicos pueden ejercer funciones, no sólo de asesoramiento sino directivas.

Tampoco la organización eclesíástica ni la clerecía se confunden con la Jerarquía en sentido canónico. El concepto jurídico de Jerarquía es el de sujeto de la potestad de jurisdicción. Por lo tanto, pertenecen a la Jerarquía los que poseen la potestad de jurisdicción. Antiguamente a la potestad de jurisdicción se la llamó *prelacia* y a

sus sujetos se les denominó *prelados* (mayores: arzobispos y obispos; y menores: prelados y abades *nullius*, vicarios y prefectos apostólicos, etc.); ya en el Código de 1917 y en el actual se denominan Ordinarios (c. 134 § 1), bien Ordinarios del lugar, bien simples Ordinarios (§ 2). Esta terminología plantea actualmente un problema, porque se admiten diócesis personales y otras estructuras prelaticias similares, a cuyos Ordinarios no les conviene llamarlos «del lugar» aunque sean del mismo rango, porque no son *locales* sino personales. Por eso propongo un cambio de terminología: *Ordinarius maior* (en vez de Ordinario del lugar que ha quedado desfasado) y *Ordinarius minor* (o simple Ordinario) a los demás. Ambos tipos de Ordinarios son distintos y de diversa naturaleza, de modo que no son equiparables, ni se corresponden a la antigua distinción entre prelados mayores e inferiores (en el actual derecho todos los prelados son Ordinarios mayores). Los Ordinarios mayores (o del lugar) ejercen jurisdicción en las circunscripciones eclesíasticas y a ellos corresponde la capitalidad de ellas: forman lo que podríamos llamar la Jerarquía ordinaria del Pueblo de Dios. Los Ordinarios simples representan en realidad la línea de jurisdicción que el Papa concede, derivada de él, a los Superiores mayores de los institutos religiosos clericales de derecho pontificio y de las sociedades clericales de vida apostólica también de derecho pontificio. Se trata de un fenómeno peculiar —la antigua exención—, que no entra en la Jerarquía ordinaria del Pueblo de Dios; es un fenómeno propio de la vida consagrada.

—A lo que ha dicho, amigo Roqueta, quisiera añadir algunas apostillas, para comprender mejor la Jerarquía eclesíastica. Aunque la jurisdicción es inherente a la Jerarquía, ésta no es sólo jurisdicción. La Jerarquía eclesíastica es el desarrollo en la historia del Colegio de los Doce Apóstoles, con su misión evangelizadora, capitalidad de las comunidades cristianas que iban creando, su cuidado pastoral y su reunión en la celebración de la Eucaristía. No se puede tener una concepción reduccionista de la Jerarquía eclesíastica, centrándola en la jurisdicción. El Jerarca eclesíastico es Pastor, que alimenta al pueblo cristiano con la Palabra y los sacramentos,

especialmente con la Eucaristía y que tiene funciones de promoción, impulso, vigilancia y de caridad. En suma, tiene lo que tradicionalmente se ha llamado *cura animarum*, de la que participa el *ordo* como colaborador del Pastor, cabeza de la porción del pueblo cristiano que le está encomendada.

—En resumen de lo que hemos visto, la distinción estamental *status clericalis* (activo) y *status laicalis* (pasivo) se sustituye por la bipolaridad *organización eclesíástica* y *pueblo cristiano*, sobre la base del principio de igualdad en la condición de fiel, con la vocación universal a la santidad y al apostolado. Esto no es nuevo, D. Javier, todo cuanto hemos comentado lo tiene Vd. muy desarrollado en su libro *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*.

* * *

Capítulo IX

[*Las principales formas de participación activa del laico*]

—Hemos hablado de algunos aspectos de la organización eclesíástica y dentro de ella de la Jerarquía y de la estructura *ordo plebs*. Me gustaría, amigo Martín, que comentásemos algunas cosas del *populus christianus*.

—Creo que lo fundamental es poner de relieve su posición activa en la Iglesia.

—Desde luego, pero siempre que no olvidemos que también es receptor, no pasivo, mas sí receptor de la *cura animarum*. Recibe los sacramentos, recibe la Palabra, recibe la dirección espiritual, etc. Es objeto de la *cura animarum*.

—De acuerdo, así es; se trata de un aspecto que no puede olvidarse. Pero es tan conocido y tan claro en la práctica diaria, que ahora creo que es el momento —después de siglos de concepción estamental— de poner de relieve su posición activa. El laico —más exactamente el fiel en cuanto fiel— está llamado a participar acti-

vamente en la vida y la misión de la Iglesia. Y puestos en esta tesitura ¿cuál o cuáles son para Vd., D. Javier, los puntos principales de esa posición activa?

—El laico, amigo Martín, participa activamente en la vida y misión de la Iglesia a través de las tres funciones que se atribuyen a Cristo: profética, sacerdotal y real. De las tres a mi juicio la central —como en Cristo por el Sacrificio de la Cruz— es la sacerdotal: el sacerdocio común de los fieles, que siendo esencialmente diferente del sacerdocio ministerial, es un verdadero sacerdocio.

Por eso entiendo que si tenemos en cuenta que el centro y culmen de la vida de la Iglesia es la renovación incruenta del Sacrificio de la Cruz en el sacrificio eucarístico, la principal y central participación activa del laico en la Iglesia es la que tiene lugar en la Santa Misa, que es el principal modo del ejercicio del sacerdocio común. Los fieles, según dice el Concilio en la const. *Lumen gentium*, n. 11, hablando del Sacrificio eucarístico, «divinam Victimam Deo offerunt atque seipsos cum Ea». Si el celebrante ofrece el Sacrificio *in persona Christi* uniéndose al ofrecimiento de Cristo, los fieles lo ofrecen de modo semejante a cómo la Virgen María ofreció el sacrificio de Cristo al Padre, como Corredentora; digo semejante no igual, porque el ofrecimiento de María fue como Nueva Eva y singular. Si hay un ofrecimiento del sacrificio de la Cruz renovado sacramentalmente por el sacerdocio ministerial *in persona Christi*, de un modo esencialmente distinto pero verdadero, los fieles ofrecen también el sacrificio de la Cruz —yo lo veo a modo de cómo lo ofreció la Virgen María— uniéndose así al Sacrificio de Cristo como corredentores. Y como dice el Concilio, no sólo ofrecen la Víctima divina al Padre, sino que con Ella se ofrecen a sí mismos como *hostias vivas*, con su ser, su vida, su actividad, según también recuerda el Concilio. Para mí ésta es la principal y primera participación activa de los laicos en la vida de la Iglesia. Es la participación fontal de la que derivan todas las demás.

La segunda forma principal de participación activa del laico en la misión de la Iglesia, es la santificación de las realidades terrenas

y todo lo que ello lleva consigo. «Laicorum est —leemos en el n. 31 de la const. *Lumen gentium*—, ex vocatione propria, res temporales gerendo et secundum Deum ordinando, regnum Dei quaerere». Conviene subrayar que el Concilio dice *ex vocatione propria*, por vocación divina propia, no por mandato de la Jerarquía; y que esta vocación divina tiene dos aspectos: *res temporales gerendo* —tratando de los asuntos temporales— y *secundum Deum ordinando*, implantando en la vida secular la ley divina, el orden querido por Dios. Por lo tanto el trabajo profesional y toda la actividad temporal del laico no es la *vita carnalis* de los medievales, sino vocación divina: el matrimonio y con él la familia, las tareas profesionales, la política, la cultura, la economía, etc., son para el laico verdadera vocación divina. Esta vocación divina lleva inherente la santificación del trabajo y de todos los aspectos de la vida secular. Se recibe con el bautismo y se corrobora con la confirmación. ¿Habría que recordar que esta vocación divina del laico fue enseñanza constante de San Josemaría Escrivá desde 1928?

Es lógico que sea así. Dios, al crear al hombre, lo hizo varón y mujer e instituyó el matrimonio y la familia y dio al hombre la misión de completar la Creación por el trabajo. La vida secular no es un invento humano, sino la realización de un plan divino; Dios creó al hombre *ut operaretur*, palabras que literalmente se refieren al trabajo y con él a todo el entretendido de la vida secular. De Dios procede, por vía de ley natural y derecho natural, toda la vida secular. El matrimonio y la familia, así como la sociedad civil no son de origen cultural humano, sino de origen natural divino y lo mismo hay que decir del trabajo y, en general, de la vida secular. La vida secular es el desarrollo natural divino de la Humanidad. Sólo a algunos se reserva Dios como porción escogida para los *negotia ecclesiastica* o para que den testimonio escatológico de la caducidad de la vida terrena por el *contemptus saeculi*. Cristo vino a redimir al mundo de la esclavitud del pecado, del demonio y de la muerte introducida por el pecado original, pero no vino a cambiar el plan creador de Dios; por eso no vino a alterar la vida secular, sino a redimirla y santificarla. Como consecuencia, el bautismo no

altera la posición del cristiano respecto de la vida secular y la inmensa mayoría de los cristianos, que son los laicos, viven en el mundo y desarrollan la vida secular. Sólo que por la consagración bautismal, la vida secular que ya era vocación natural, queda elevada a vocación divina, sobrenatural. Por eso, dice el Concilio que «el carácter secular es propio y peculiar de los laicos». («Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est», const. *Lumen gentium*, n. 31). Es preciso insistir en esto y recordarlo siempre: los laicos son mundo santificado, su índole fundamental es ser *seculares*, ciudadanos del mundo santificados, lo suyo son los *negotia saecularia*. Eso sí, llamados a la santidad personal, al apostolado en el mundo y a la santificación de las realidades terrenas. Y no a pesar de la vida secular, sino como veíamos antes a propósito de la llamada universal a la santidad, en y a través de todas las circunstancias de la vida secular. Vale la pena aquí recordar las palabras del Concilio antes citadas: los fieles se han de santificar no sólo en las condiciones de su vida, de oficios o circunstancias, sino también *et per illa omnia*, precisamente por medio de todo eso. Los laicos se santifican, no a pesar de la vida secular, sino precisamente a través de la vida secular. Idea ésta también predicada por San Josemaría Escrivá desde 1928.

Para comprender esto, hay que advertir el carácter *cósmico* de la Redención y la índole universal de Cristo Rey. Cristo no vino a alterar el plan de Dios Creador sino a redimir a la humanidad caída. El centro de la acción redentora de Cristo, de su Sacrificio en la Cruz y de su Resurrección fue la redención de todo el mundo establecido según el plan de Dios Creador. Vino a restaurarlo, a volverlo *al principio*, antes del pecado original, mas sin alterarlo. Cristo es Rey de todo el universo, aunque su reinado *in hoc saeculo* sólo esté incoado y toca a los laicos implantar y propagar ese reinado en todo el mundo, esto es, en toda la vida secular. Los *negotia saecularia* pertenecen al Reinado de Cristo. Y como los *negotia saecularia*, la vida secular, es la vida propia de la humanidad en general y por ello los laicos son la inmensa mayoría de los redimidos, de los fieles de la Iglesia, la principal y más propia participación activa

de los laicos en la misión de la Iglesia, después de la antes señalada, es la de santificar las realidades terrenas. Por el carácter cósmico de la Redención y la índole universal del Reinado de Cristo, resulta que esta misión de los laicos es parte principalísima de la misión de la Iglesia.

Con ello creo haber respondido a su pregunta: éstas dos son las *principales* formas de participación activa de los laicos, a mi juicio.

—Pero no son las únicas D. Javier. Ya hemos visto antes que los laicos pueden, v. gr., participar en la organización eclesíastica y en el Código se recogen toda una serie de actividades estrictamente eclesiales, que a mí me parecen buenas y deseables.

—No puedo menos que estar de acuerdo, amigo Roqueta. La participación de los laicos en la vida de la Iglesia es propia de su condición de fiel y, por lo tanto, corresponde a su vocación bautismal. Ojalá todos los laicos tomen conciencia de su participación activa en la vida eclesial y la Jerarquía sepa acoger en toda su potencialidad la colaboración de los laicos. Pero yo he respondido a su pregunta sobre las formas *principales* —no únicas— de la posición activa del laico. Lo que me parecería una desviación y una mala comprensión de la posición del laico en la Iglesia, sería invertir los términos, oscurecer las formas principales y colocar la participación del laico en la Iglesia sobre todo en las otras manifestaciones; y a veces observo que esto ocurre, hay algunos para los cuales que el laico participe activamente en la Iglesia parece consistir en que asuma oficios de la clerecía y esto es un error de primera magnitud.

* * *

Capítulo X [La secularidad]

—D. Javier, sin duda hay el peligro de que se desvirtúe la figura del laico y esto representaría un atentado a la constitución divina

de la Iglesia, a la que deformaría. El laico es un fiel cristiano con unos perfiles propios y con unos carismas específicos, cuya misión es esencial en la Iglesia según la voluntad fundacional de Cristo. El laico tiene un papel en la Iglesia, que es la vocación divina de instaurar y propagar el Reino de Cristo y debe vivir con fidelidad esa vocación, en santidad y vibración apostólica.

—El Concilio lo dice con claridad, como hemos visto: «Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est». Esta es la dimensión esencial del laico, que no debe disminuir ni alterarse por el hecho —que entra también en su vocación bautismal— de que participe en oficios o ministerios de la organización de la Iglesia o en otros aspectos de la vida eclesial. Y no disminuirá ni se alterará si se dan dos condiciones: primera, la búsqueda de la santidad por medio de una espiritualidad laical; y la vivencia del apostolado laical, ambas cosas dentro del principio de variedad.

Lo principal, por lo tanto, es que se mantenga la índole secular del laico: que no se altere o disminuya su situación en el mundo, la secularidad y con ella la vocación divina secular.

—Creo, D. Javier, que ante todo sería preciso dejar claro qué es la secularidad, puesto que, según el Concilio, es precisamente la índole secular lo característico del laico.

—Habla de dejar claro, bien, mas a mí la secularidad me ha parecido siempre una cosa clara; a veces, sin embargo, se pueden tener ideas un tanto oscuras, pero esto procede de no acabar de comprender la relación entre la secularidad y la vocación universal a la santidad, unida a una deficiente comprensión de lo que comporta la santificación de las realidades terrenas.

—A mí me parece, D. Javier, que hay que tener presentes dos cosas: la secularidad en sí misma considerada, que es una *situación* o *posición* en el mundo; y la misión de santificarse y santificar en esa situación, es decir, santificarse en las realidades terrenas —*et per illa omnia*— y santificar esas realidades temporales, ordenándolas según Dios. Lo primero que hay que precisar es en qué consiste esa situación o posición.

—Puesto que Vd., querido Martín, ha planteado la cuestión, le cedo la palabra para que se explique con mayor amplitud.

—No cabe duda de que la secularidad, en sí misma considerada, es la condición del hombre en cuanto tiene una *situación-en-el-mundo*. Hemos hablado antes del plan de Dios Creador sobre la humanidad, a la que por ley natural ha destinado a la consecución de unos fines naturales. La integración en ese contexto de situaciones y relaciones temporales eso es la secularidad. Esta integración es nativa y connatural a la persona, ésta no se introduce en ella, está en ella por nacimiento y aún podríamos decir desde la concepción.

—Sí, por nacimiento y por naturaleza, es la posición o situación natural del hombre. Es la condición natural de la humanidad.

—Como ya hemos visto, D. Javier, Cristo vino a redimir este mundo, no a alterarlo ni a separar a la mayoría de sus discípulos de él. La situación del bautizado en la humanidad, como estar-en-el-mundo, no se altera de suyo lo más mínimo. El cristiano —a no ser por un nuevo título— sigue inmutadamente en el contexto de las situaciones-de-vida y de relaciones de la humanidad en general, con la misma ley natural de tender a los fines naturales del hombre. Esta es la situación de los cristianos comunes y corrientes, la inmensa mayoría del Pueblo de Dios, que son los laicos. Esto es la secularidad como *situación*.

No se trata, sin embargo de una mera situación estática, sino dinámica —*res temporales gerendo*—, esto es, conlleva todo el entretejido de los *negotia saecularia*, los cuales son para él, no sólo el cumplimiento de la ley natural y la tendencia a los fines naturales, sino también vocación divina sobrenatural.

A esto se une la tarea evangelizadora, apostólica y de *res temporales ordinando secundum Deum*, de que la vida secular se desenvuelva según la ley natural y el derecho natural que son la ley de Dios para el *saeculum*, para el siglo.

—Me parece, amigo Roqueta, que ha dado una visión completa de la secularidad, sobre la cual lo mejor que he leído es el libro de

Jorge Miras, *Fieles en el mundo* (Pamplona 2000). En relación con la secularidad un asunto que a mí me da vueltas por la cabeza es cómo mostrar el carácter secular, la secularidad, de los laicos dedicados a oficios y ministerios de la organización eclesiástica y, sobre todo, del así llamado —y con toda razón— clero secular. Porque una cosa es evidente: siguen siendo seculares y su secularidad no puede ponerse en duda. Lo contrario a la secularidad es el *contemptus saeculi* y es evidente que ni unos ni otros se separan del siglo: la *separatio a mundo* del c. 607, § 3.

—Cuénteme qué piensa de esto, D. Javier.

—En el caso de la mayoría de los laicos que ejercen funciones en la organización eclesiástica no se plantea problema, porque se trata de un ejercicio de funciones eclesiales que ocupan un tiempo parcial, y aún muy parcial, no sólo compatible con la posición o situación del laico en el mundo: deberes familiares, profesionales, sociales, etc., sino que los deja inmutados. Su secularidad no padece mengua alguna.

Hay una minoría, en cambio, que se dedican a los *negotia ecclesiastica* a tiempo pleno, como puede ser el juez laico de un tribunal. Yo tampoco le veo problema. Esta función no altera el *estar-en-el-mundo* como situación radical. Hay que pensar que pueden ser laicos casados, con sus deberes familiares, sociales, etc. Fuera de su estricta función de juez eclesiástico, su vida, sus relaciones sociales, etc., son plenamente seculares. Y sobre todo deben mantener una mentalidad laical y, como comentaba antes, su búsqueda de la santidad debe hacerse con una espiritualidad laical y deben ser apóstoles en el mundo. Menos todavía oscurece la secularidad, si la actividad a tiempo pleno es una dedicación de dirección e impulso de la vocación a la santidad de los laicos seculares y de su apostolado.

El caso del clero secular es un tanto distinto, porque lo propio de los obispos y de los presbíteros es la plena dedicación a los *negotia ecclesiastica* y de ellos puede hablarse —y así se expresa el Concilio, *decr. Presbyterorum ordinis*, n. 3— de una *segregatio in sinu*

Ecclesiae, de una segregación en el seno del Pueblo de Dios. Son porción escogida, cuya heredad es el Señor. Pero adviértase que no se habla de una *segregatio a mundo*, sino de una segregación *in sinu Populi Dei*, en el seno del Pueblo de Dios. Es evidente, dejan de pertenecer al laicado, para constituir el *ordo*. En esto consiste la *segregatio*, pero esto se realiza en el seno de la Iglesia. ¿Qué consecuencias tiene esto en relación con la secularidad?

—Si me permite interrumpirle, D. Javier, yo le diría que en principio tiene una consecuencia capital. El *ordo*, o sea el Papa, el Colegio episcopal, los presbíteros y diáconos y en general la Iglesia es incompetente en materias temporales; estamos en el plano de las relaciones Iglesia-Estado o si se quiere Iglesia-Mundo. Rige aquí el principio de autonomía de lo temporal, un principio que la Iglesia ha enseñado siempre, conocido como el dualismo cristiano, que trae su fundamento en las enseñanzas de Cristo: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Math, 22, 21). Lo enseña expresamente el n. 36 de la const. *Gaudium et spes*.

Esto trae una consecuencia importante a la que hasta ahora no nos hemos referido: en los asuntos temporales —*res temporales gerendo*— el laico goza de autonomía y libertad completa respecto del *ordo* y en general de la organización eclesíástica, de modo que esa libertad en lo temporal constituye un derecho fundamental del fiel, recogido en el c. 227. En cuanto a las *res temporales secundum Deum ordinando*, el laico es también libre respecto a la jurisdicción de la Iglesia, pero debe obedecer la enseñanza moral de la Jerarquía de magisterio y el juicio moral de ésta, puesto que el Magisterio eclesíástico es el intérprete auténtico de la ley natural y del derecho natural, es decir, de todo lo que se refiere a la fe y a la moral.

Por una parte, pues, el *ordo* tiene como función propia los *negotia ecclesiastica*, no siendo competente para intervenir en los *negotia saecularia*, que, por naturaleza como vocación natural y por el bautismo como vocación divina, corresponden a los laicos con plena libertad y autonomía. Esto no quiere decir que algunos clérigos no desempeñen, de modo compatible con su misión pastoral, algunos *officia sae-*

cularia como dedicarse a estudios filosóficos, desempeñar algunas cátedras de la Universidad o cosas por el estilo; pero son la excepción y siempre lo primario es su labor pastoral; en todo caso son situaciones personales. El *ordo* como tal no es competente ni debe tener intervención en los *negotia saecularia*. San Josemaría Escrivá lo expresaba con una frase lapidaria: «sacerdotes cien por cien».

Pero por otra parte, el *ordo* no está excluido de la santificación de las realidades temporales. En primer lugar, su labor evangelizadora, aunque se dirige a anunciar todo el mensaje evangélico, también se traduce en enseñar la ley natural y el derecho natural, es decir, la dimensión moral de las realidades terrenas: de ahí nace la llamada doctrina social de la Iglesia. En segundo lugar, la santificación de las realidades temporales, no es sólo propia del sacerdocio común de los fieles, sino que se realiza también por la *cooperatio organica* del sacerdocio común y del sacerdocio ministerial. Baste pensar que el centro y culmen de la santificación de las realidades terrenas es la Santa Misa donde se realizan de modo eminente las palabras de Cristo: «Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum» (Ioh 12, 32). También hemos visto que la santificación de las realidades temporales se realiza a través del apostolado del laico, que llega a un punto en que necesita de la intervención del sacerdocio ministerial. Y por último, el laico, llamado a la santidad, no puede santificar el mundo, sin una vida cristiana intensamente vivida —oración, sacramentos, etc.— para lo cual es imprescindible la cura pastoral del *ordo* (Palabra y sacramentos).

Desde la visión cósmica de la Redención y del Reinado de Cristo, el *ordo* no está separado del mundo, aunque sí de los *negotia saecularia*. Una dimensión no pequeña de su *cura animarum* se ordena a la santificación del mundo en cooperación orgánica con los laicos

—Yendo a otro terreno, amigo Roqueta, comentábamos antes que la secularidad es, en su base, una situación. Concretamente una situación-en-el-mundo: relaciones familiares, sociales, etc. Pues bien, el sacramento del orden no altera esta situación-en-el-mundo. El

Concilio, sin entrar en este punto, lo reafirma al decir en el n. 3 del decr. *Presbyterorum ordinis*: «Ministri Christi esse non possent nisi alius vitae quam terrena testes essent et dispensatores, sed neque hominibus inservire valerent si ab eorum vita condicionibusque alieni remanerent. Ipsum eorum ministerium special titulo exigit ne huic saeculo sese conforment; simul tamen requirit ut in hoc saeculo inter homines vivant». Salvo lo de *dispensatores* que es lo propio del *ordo*, como ya ponía de relieve San Pablo, el Concilio pide a los presbíteros —lo que vale para todo el *ordo*— dos cosas que son también aplicables a los laicos, aunque a los presbíteros lo sean *speciali titulo*: que sean testigos de la vida espiritual, religiosa y ultraterrena y que no se conformen con la vida mundana. Pero lo decisivo e importante es que el Concilio vincula el ministerio del *ordo* con la secularidad como situación (*in hoc saeculo inter homines vivant*). La secularidad como situación se relaciona con la eficacia y las necesidades pastorales —*neque hominibus inservire valerent; ipsum eorum ministerio exigit*— del *ordo*: por razón de su ministerio el clero *in hoc saeculo inter homines vivat*. No se puede ser más claro. La clerecía es verdaderamente clero secular. O en otras palabras la organización ordinaria de la Iglesia —la Jerarquía ordinaria— tiene la característica de secular.

* * *

Capítulo XI

[*El pueblo cristiano*]

—Habíamos quedado en hablar del *populus christianus*. Sigamos, si le parece D. Javier, con este punto. Nos estamos alejando de comentar las circunscripciones eclesíásticas, que era el tema al que habíamos llegado después de tratar de la territorialidad y de la personalidad, pero ya volveremos a él.

—Como quiera, amigo Martín, creo, sin embargo, que en relación a la vocación universal a la santidad y la santificación de las

realidades terrenas quedan aún cosas que me gustaría dialogar con Vd.

—Tema por demás interesante. Con todo, antes quisiera que hablásemos de lo que implica que los fieles cristianos reciban el nombre de *populus* y por qué la Iglesia se llama Pueblo de Dios. Es obvio que la Iglesia recibe el nombre de Pueblo de Dios, porque es la continuación y transformación del Antiguo Pueblo de Dios, el Pueblo de Israel, que era un pueblo semita entre otros pueblos con su organización político-religiosa. Pero si la Iglesia sigue llamándose Pueblo de Dios no es por una simple continuación del nombre, sino porque su constitución pneumático-jurídica es de tal suerte que en nuestro lenguaje analógico del que nos servimos para designar las realidades sobrenaturales, el concepto analógico que le corresponde —entre otros— es el de Pueblo. La Iglesia es sacramento radical, es el Cuerpo Místico de Cristo y es Pueblo de Dios. Tres figuras que nos muestran aspectos constitucionales y radicales de la Iglesia, complementarias entre sí, pero a la vez coherentes unas con otras. Así la Iglesia es Cuerpo, pero un Cuerpo tal, que a la vez es Pueblo. ¿Por qué es Pueblo? ¿Qué rasgos analógicos tiene con respecto a los pueblos humanos de donde toma el nombre?

—Si Vd. me lo permite, amigo Martín, lo resumiría en tres puntos. El primero de ellos es la *unidad de linaje*. Ello se aprecia poco en nuestros tiempos en el que los pueblos y las etnias están muy mezclados y divididos, pero esto no es inconveniente en nuestro caso, porque la Iglesia se llama Pueblo en relación al Pueblo de Israel y, en general, a los pueblos semitas, en los que la conciencia de pueblo procedía de esa unidad de linaje. En Israel ese linaje es el de Abraham continuado por los patriarcas y las doce tribus. ¿Dónde reside la unidad de linaje en el Pueblo de Dios? Sin duda en la filiación divina: hijos de Dios por el Hijo —y ahí enlazamos con el Cuerpo de Cristo— en el Espíritu Santo. En el ámbito sobrenatural, se da entre los cristianos un vínculo de consanguinidad, de fraternidad en Cristo. En segundo lugar, los fieles se constituyen

en un *conjunto solidario* que se concreta fundamentalmente en el vínculo de comunión o *communio fidelium*, que, por una parte es el vínculo de caridad mutua y, por otra, supone la corresponsabilidad entre ellos en orden al fin de la Iglesia (son solidarios y corresponsables entre sí en la búsqueda de la santidad y en el apostolado). Y en tercer lugar, el Pueblo de Dios se organiza *in hoc saeculo* en una *unidad jurídica superior* con las notas de sociedad jurídicamente estructurada e independiente (*societas perfecta*, ordenamiento jurídico primario, etc.) del mismo máximo nivel que las comunidades políticas o Estados.

—¿Y en su interior cómo se organiza? ¿Cuál es la situación del *populus christianus*?

—Para mí las preguntas que acaba de formular, amigo Martín, son decisivas para comprender la figura de la Iglesia como Pueblo. El pueblo humano, en cuanto organizado en la unidad jurídica superior, el Estado, consta de un gobierno y de una Administración pública, pero a la vez existe toda la esfera de vida ciudadana: las familias, las empresas, las asociaciones, la vida personal y privada, los fenómenos culturales, etc., que no dependen de la Administración pública, sino de la espontaneidad, iniciativa, libertad y autonomía de los ciudadanos.

Pues bien, cuando decimos que la Iglesia es Pueblo queremos decir que, siendo de naturaleza diferente, se da una analogía con lo que acabamos de ver. El Pueblo de Dios no tiene una estructura cerrada, totalitaria podríamos decir. Es Pueblo precisamente porque no tiene esa estructura cerrada o totalitaria, sino similar a la indicada de los pueblos humanos. El principio que rige la estructura del Pueblo de Dios es, como hemos visto repetidamente en el Concilio, la *libertas filiorum Dei*. En la Iglesia existe una Jerarquía y una organización pública, pero ésta no es ni cerrada ni totalizante. El *populus christianus* tiene un ámbito amplísimo de iniciativa y de autonomía, con una misión no jerárquica, sino personal, movida por los carismas. Iniciativa y espontaneidad espiritual y apostólica, libertad de formas de espiritualidad y apostolado, autonomía

en la vida espiritual y en las formas de ejercer la caridad. Todo ello naturalmente guiado por el juicio de conformidad evangélica y discernimiento de espíritus y de carismas que corresponde a la Jerarquía y en comunión con ella.

—Esto parece, D. Javier, equivaler a distinguir entre ámbito público y ámbito privado.

—Sinceramente no sabría qué decir. En el ámbito de la sociedad civil la distinción entre público y privado es cuestión discutida y no exenta de equívocos. Prefiero no usar esa terminología para la Iglesia con el fin de no aumentar la confusión. Puesto que el propio Concilio aplica a la Iglesia peregrinante la noción de *civitas* y la llama *civitas caelestis* contraponiéndola a la *civitas terrena*, prefiero hablar, por un lado, de organización pública y Jerarquía eclesiástica y, por otro, de ciudadanía cristiana o *populus christianus*. Éste no está absorbido por la estructura jerárquica y su posición es de *libertas*, esto es, de un campo de autonomía, de ámbito personal y, por lo extendido del término, de *privacy*, de privaticidad en lo espiritual y apostólico.

Ámbito de libertad, autonomía, iniciativa, espontaneidad, en la espiritualidad, el apostolado personal, las empresas apostólicas y de caridad, etc.; en suma, vocación propia recibida de Cristo por el bautismo, con la consiguiente autonomía e iniciativa personal, variedad de espiritualidades, de apostolado personal y asociado, de obras de caridad, ésta es la condición del *populus christianus*: el ámbito de *libertas*, la autonomía, en comunión con la Jerarquía y bajo su impulso, fomento y vigilancia.

—Es claro, pues, D. Javier, que la noción de Pueblo de Dios aplicado a la Iglesia indica que hay dos planos: el plano de la estructura jerárquica, con su triple potestad legislativa, ejecutiva y judicial y sus funciones de fomento, impulso y vigilancia y sobre todo con la *cura animarum*, teniendo la Palabra y los sacramentos como centro de su misión evangelizadora; todo ello con los carismas jerárquicos. Y el plano del *populus christianus*, también con vocación recibida de Cristo, de vida espiritual, apostolado personal y obras

de caridad, regido por el principio de autonomía y acompañada de los carismas correspondientes.

Al respecto me parece importante señalar que este doble ámbito pertenece a la constitución divina de la Iglesia como Pueblo; responde, pues, a la voluntad fundacional de Cristo y es, por tanto, de derecho divino.

En este sentido, la última parte del c. 394, § 1, debe ser interpretado de manera que no se llegue a una conclusión contraria al derecho divino. Este canon en efecto, después de señalar con acierto que el obispo debe fomentar las distintas formas de apostolado, añade que todas las actividades apostólicas se coordinen bajo su dirección. Esto último, si se tomase literalmente, sería contrario al derecho divino por contrario a la autonomía apostólica de los fieles en el ámbito personal. No corresponde a la Jerarquía dirigir ni coordinar el apostolado personal de los fieles ni sus iniciativas apostólicas de índole privada. Como reconoce el n. 24 del decr. *Apostolicam actuositatem*: «Plurima inveniuntur in Ecclesia incepta apostolica quae laicorum libera electione constituuntur et eorum prudenti iudicio reguntur». Lo que corresponde a la Jerarquía, según el Concilio en el lugar citado, es: «laicorum apostolatam fovere, principia et subsidia spiritualia praebere, eiusdem apostolatus exercitium ad bonum commune Ecclesiae ordinare atque, ut doctrina et ordo serventur, invigilare». Sólo interpretándolo según lo que acabamos de ver en el Concilio se llega a una comprensión correcta del citado § 1 del c. 394.

* * *

Capítulo XII

[*Las circunscripciones eclesíásticas*]

—Bueno, D. Javier, el Congreso sigue con los principios de territorialidad y personalidad, que se refieren a las circunscripciones

eclesiásticas, y nosotros en nuestras conversaciones nos hemos alejado mucho de estos temas, después de haber comenzado con ellos. La verdad es que las ponencias no se han prestado mucho a que comentásemos su contenido, pero sería interesante hablar al menos de temas relacionados con ellas. El caso es que, pese a que ha habido ponencias de calidad e interés, en conjunto creo que las aportaciones nuevas no han sido muchas. Quizás al venir esperaba demasiado del Congreso.

—Es natural, amigo Martín, que las novedades sean pocas. Vd. mismo, en el viaje de venida a esta ciudad, me dijo que el Concilio Vaticano II había dejado muy clara la cuestión de los principios de territorialidad y personalidad —que comentamos ampliamente— y mostraba sus dudas de que diese tema para todo un Congreso Internacional. A pesar de ello está resultando un Congreso muy aceptable y, además, la organización es impecable, lo cual se agradece mucho. Lo que ocurre es que ambos hemos hecho una especie de congresillo paralelo con nuestras conversaciones. Por mi parte ya le manifesté mi escepticismo sobre los Congresos.

—Pues si le parece podemos seguir con nuestro congresillo particular y paralelo, porque me gustaría platicar con Vd. de algunas cuestiones relacionadas con lo que se está tratando en el Congreso.

—En el Congreso se está tratando fundamentalmente de las llamadas circunscripciones eclesiásticas, pues a ellas se refieren los principios de territorialidad y personalidad.

—Curiosa cosa, D. Javier, la que ha ocurrido con los términos *circunscripción* y su sinónimo *divisio*. Se nota que el Concilio Vaticano II las ha evitado cuidadosamente y ha usado en su lugar *portio Populi Dei*, palabra no técnica, es decir no propia del derecho canónico; con todo usa *circumscriptio* en el decr. *Christus Dominus*, n. 40, donde al tratar de la delimitación de las provincias eclesiásticas llama circunscripciones a los entes territoriales equiparados a las diócesis: «Pro regula habeatur ut omnes dioeceses aliaeque territoriales circumscriptiones quae iure dioecesibus aequiparantur alicui provinciae ecclesiasticae adscribantur». Algo parecido ocurre

con el Código del 83, donde se usa una sola vez en el c. 199, 4º al establecer que no están sujetos a prescripción «*finis certi et indubii circumscriptionum ecclesiasticarum*»; es evidente que el Código se refiere —aunque no exclusivamente— a lo que luego llama *portiones populi Dei*. En general, la praxis de la Curia y los canonistas evitaron durante casi un decenio la palabra *circunscripción*. La causa era el sabor territorialista que tenía por los motivos que ya hemos comentado y de hecho, tanto el Concilio como el Código, en los textos aludidos se refieren a territorios.

Sin embargo, la palabra ha vuelto por sus fueros y ahora se la usa normalmente otra vez. La Santa Sede la utiliza —también para las circunscripciones personales— en los Concordatos o Acuerdos con los Estados y, además, es especialmente significativo que en la const. *Spirituali militum curae* la use —en lugar de la habitual *portio populi Dei* del Código que no sé si les sería aplicable— en la descripción de los Ordinariatos militares o castrenses y eso que se trata de entes personales: después de decir que estos Ordinariatos se equiparan en derecho a las diócesis, añade: «*sunt peculiare circumscriptiones ecclesiasticae*». Lo dicho, el término *circunscripción* ha vuelto por sus fueros, ahora no sólo para los entes territoriales sino también para los personales.

—Es natural que esto haya ocurrido, amigo Roqueta; no podía ser de otro modo. En primer lugar, hace falta un término genérico que se refiera a todas las comunidades cristianas presididas por un Pastor que sea obispo por derecho divino o tenga capitalidad episcopal por concesión del ministerio petrino, es decir, del Papa ya sea por derecho ya sea por vicariedad; en segundo lugar, se precisa que ese término sea *jurídico*, propio de la técnica canónica, pues la delimitación de esas comunidades y su configuración es función propia del derecho canónico, aunque haya también algunos factores pneumático-espirituales. Se ensayó *portio* —*portio Populi Dei* o *portio populi Dei*—, pero este término es sin duda del lenguaje llano y, además, no es aplicable a todas las circunscripciones eclesíásticas. El otro término que se utilizó fue *Iglesia particular*, pero este vo-

cablo no es canónico, sino teológico y es más que dudoso que sea aplicable a todas las estructuras pastorales que abarca el tradicional término de circunscripción: así es indudable que las prefecturas apostólicas todavía no son Iglesias particulares, aunque tiendan a desarrollarse y a convertirse en tales. Aparte de esto, de las circunscripciones que no son las diócesis el Concilio dice que se equiparan en derecho a ellas y el Código escribe *assimilantur*, con lo que es al menos discutible —si se sabe lo que es la *aequiparatio in iure*— en qué sentido son y se las puede llamar Iglesias particulares. En todo caso éste es un término teológico y no canónico, aunque sea posible un uso canónico de tal concepto teológico. Ya hace años que en mis *Elementos de Derecho Constitucional Canónico* defendí que *Iglesia particular* es un término teológico, pero no canónico, al mismo tiempo que entendía —y entiendo— que cabe un uso canónico del término. Así, por ejemplo, al tratar del derecho constitucional de la Iglesia, el canonista, junto a la Iglesia Universal o dimensión universal de la Iglesia, debe tratar de su dimensión particularizada cuyo centro es la Iglesia particular, de modo que la Iglesia es una *communio ecclesiarum*. Pero cuando se trata de la organización del Pueblo de Dios y de la distribución del *populus christianus* y de las estructuras pastorales para anunciarle la Palabra y administrarle los sacramentos, así como para regirlo *ad aedificationem suam*, al canonista no le sirve la noción de Iglesia particular para la sistematización y conceptualización jurídicas, ni para la recta comprensión de las diversas comunidades cristianas y las correspondientes estructuras pastorales porque pertenece a otra ciencia y no sirve para las necesidades de la ciencia canónica; ha de acudir a *conceptos y tipos* jurídicos como son el general y omnicompreensivo de circunscripción eclesiástica y el central y ejemplar de los demás que es el de diócesis. No lo ha hecho así el Código, que ha sistematizado y regulado la dimensión particular de la Iglesia a través de la Iglesia particular y ha terminado en un callejón sin salida, v. gr. sin saber qué hacer con los entonces llamados Vicariatos castrenses.

—Hemos vuelto, pues, al término «circunscripciones eclesiásticas», pero sin duda, después de los adelantos eclesiológicos, la mejor

comprensión de la Iglesia y las nuevas luces sobre la constitución del Pueblo de Dios que ha aportado el II Concilio Vaticano, ese término, D. Javier, ha debido cambiar de sentido y de los rasgos que le constituyen como el concepto genérico de distribución del pueblo cristiano y de la correspondiente estructura pastoral, como ha cambiado la descripción de la diócesis como tipo ejemplar de circunscripción.

—Me alegra oírle, amigo Martín, por dos cosas. Una porque efectivamente el término circunscripción ha cambiado de sentido y de rasgos. Otra, porque advierto que llama a la diócesis, *tipo*, por lo que veo que es consciente de que cada una de las figuras de circunscripciones delineadas por la legislación no son *conceptos jurídicos*, sino que son *tipos jurídicos*. Pero dejemos este segundo punto y vayamos al primero.

En mis *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, al tenerme que enfrentar con el tema de las circunscripciones eclesíásticas, ya distinguí entre la noción antigua y la noción moderna de circunscripción. De la antigua ya hemos hablado mucho.

—En efecto, por ello empezaron nuestras conversaciones. El caso es que el uso de los términos circunscripción y división eclesíásticas comenzó en plena mentalidad territorialista y fueron entendidos como designando territorios. Las circunscripciones eclesíásticas se consideraban como el territorio sobre el que ejercía jurisdicción y función pastoral el Jerarca o Pastor que estaba al frente de ellas. Se consideraban como distritos territoriales. Además tenían el sentido, que no han perdido, de delimitación o demarcación de jurisdicciones.

Pero ya vimos en su momento que el II Concilio Vaticano ha supuesto un vuelco en la concepción de las principales circunscripciones eclesíásticas. Ya no son territorios, sino *comunidades cristianas* o *cuerpos eclesiales*, porciones del Pueblo de Dios. Podemos decir que son centros de distribución de los Sagrados Pastores, del clero y del pueblo cristiano en orden a la Palabra y los sacramentos, especialmente en la reunión del Pueblo de Dios en torno al altar, en el culmen de la vida cristiana que es la celebración del Sacrificio eucarístico.

—Justamente por esa nueva concepción de la que tanto hablamos, la denominación de «circunscripción» no acaba de gustarme. Sirve desde luego en lo que tiene de delimitación de competencias, pero deja en la penumbra, a mi juicio demasiado, su índole de comunidades cristianas y parece prevalecer su sentido de delimitación de esas comunidades. Por eso allá por el año 1989, en el libro *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, propuse que se cambiase dicho término por el de «corporaciones eclesíásticas fundamentales», pero esta propuesta no ha tenido éxito, por lo menos hasta ahora. Lo comprendo porque el término «circunscripción» es fácilmente inteligible y de cómoda utilización. Sin embargo, si se utiliza, es importante advertir el cambio de concepción de las circunscripciones que ha supuesto el II Concilio Vaticano, resaltar su naturaleza de comunidades cristianas y comprender desde esta perspectiva su estructura y organización. Si se pierde de vista este vuelco que el Concilio ha supuesto, entonces el término «circunscripción» acabaría siendo perturbador. Por eso insisto en el cambio de denominación. Entiendo que deberían llamarse «corporaciones eclesíásticas fundamentales» para referirse a ellas como comunidades cristianas que son; en cambio, debería usarse circunscripción o demarcación sólo en su significado de delimitación de competencias: en este sentido circunscripción podría aplicarse secundariamente a la diócesis o agrupaciones de diócesis a efectos administrativos y jurisdiccionales; así una diócesis sería una corporación eclesíástica fundamental y actuaría como circunscripción para señalar la competencia de los Tribunales eclesíásticos o el ámbito de vigencia de las leyes territoriales, mientras que las provincias o regiones eclesíásticas serían meras circunscripciones, pues no forman comunidades cristianas ni unidades del *populus christianus*.

Pero, en fin, no estamos conversando sobre esas meras circunscripciones, sino sobre las comunidades cristianas —diócesis, prelaturas, administraciones apostólicas, etc.—, que han recibido tradicionalmente el nombre de circunscripciones mayores y que han cambiado de sentido con el Vaticano II. Lo importante ahora es re-

saltar la estructura y organización de esas corporaciones eclesíásticas fundamentales.

—En definitiva, D. Javier, su estructura y organización son en sus rasgos fundamentales y principales las mismas que las de la Iglesia Universal, de la que son partes —*pars Ecclesiae Universalis*— como ha dicho el Concilio. Además de estos rasgos fundamentales y principales comunes a todas las circunscripciones, cada tipo de ellas tiene unos rasgos característicos y típicos diferenciadores. Y ante todo, lo que habría que hacer sería *situar*, por decirlo así, esas circunscripciones o, como Vd. prefiere, corporaciones eclesíásticas fundamentales, en el contexto de la Iglesia Universal.

—En la Iglesia, a mi juicio, hay que distinguir dos planos o estratos constitucionales. Y digo constitucionales porque pertenecen de suyo a la constitución divina de la Iglesia, a la Voluntad fundacional de Cristo, aunque tengan también algunos desarrollos históricos de derecho humano.

El primer plano o estrato constitucional pertenece al *ser* de la Iglesia primario y fundamental. Es el plano de la unidad universal: se designa en las notas de la Iglesia al decir que es *una*. Un solo Pueblo de Dios, el Cuerpo Místico de Cristo y sacramento radical. Es una única *communitas christiana* total, una y universal, con un elemento interno y otro externo, un solo Pueblo, el nuevo Pueblo de Dios, uno y universal. Único Cuerpo Místico de Cristo, cuya cabeza es Cristo y cuya alma o principio de vida es el Espíritu Santo (cfr. *Lumen gentium*, n. 7) y a la vez una sociedad visible (*compaginem visibilem, societas*, en palabras de la const. *Lumen gentium*, n. 8), dotada de órganos jerárquicos, que forman una realidad compleja constituida por un elemento humano y otro divino, que se asimila al misterio del Verbo Encarnado: «haec est unica Christi Ecclesia» (const. *Lumen gentium*, loc. cit.).

—Lo mismo, D. Javier, y aún más si fuera posible, ocurre con la Iglesia como sacramento radical. La Palabra y los sacramentos pertenecen enteramente a la Iglesia Universal, dejados por Cristo al Colegio Apostólico en su conjunto: «Et accedens Iesus locutus est

eis [undecim discipuli] dicens: Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi» (Math 28, 18-20).

Toda la economía sacramental pertenece a la Iglesia una y universal: son sacramentos radicados en la Iglesia Universal y de ella y en ella tienen eficacia. Así cuando se dice que la intención para la válida administración de los sacramentos es *facere quod facit Ecclesia*, por Iglesia se entiende la una y única Iglesia: la Iglesia Universal. Y la eficacia de los sacramentos también está en relación con la Iglesia Universal, no en relación con sus partes. El bautismo, por ejemplo, incorpora a la Iglesia, no a la Iglesia particular (la incorporación a ésta se hace por el domicilio si es territorial, o por la característica que fundamenta la Iglesia particular personal) y lo mismo se debe decir —*mutatis mutandis*— de los restantes sacramentos. Especialmente la Eucaristía, en su doble aspecto de renovación incruenta del Sacrificio de la Cruz y como *convivium* o comunión, tiene una evidente trascendencia universal. El Sacrificio de Cristo es universal y la sagrada comunión es vínculo de unión con el universo pueblo cristiano. Los sacramentos como *constructores* de la Iglesia, según expresión del Concilio, se refieren a la Iglesia una y universal.

Por otra parte, la Palabra de Dios es mensaje divino dirigida a la salvación de los hombres e invitación a congregarse en el uno y único Pueblo de Dios; es alimento y contenido de la fe. Pues bien, la depositaria de los contenidos de la fe y quien ha recibido la misión de proclamarlos es la Iglesia Universal en la persona del Colegio Apostólico. Y la Iglesia Universal como sujeto unitario. A quien se escucha al escuchar la Palabra de Dios es a la Iglesia una y total, a quien ha sido confiado el *depositum fidei*, en la persona del Papa y del Colegio Episcopal como sucesores de los Apóstoles.

—Pues lo mismo hay que decir de la organización pastoral y jerárquica de la Iglesia. Es una sola y única organización con el

Primado de Pedro y el Colegio Episcopal al frente; el *ordo episcoporum* es una unidad a modo de *collegium* distribuido por todo el mundo como el Colegio Apostólico, los Doce, formaban una unidad —«unum Collegium apostolicum», const. *Lumen gentium*, n. 22—, aunque se dispersaron por diversos países. *Episcopatus unus et indivisus*, dice el n. 18 de la const. *Lumen gentium*; en su unidad el Colegio Episcopal es sujeto de la suprema y plena potestad como se ve en el Concilio Ecuménico (cfr. const. *Lumen gentium*, n. 22) y por esa unidad les corresponde a los obispos la *sollicitudo omnium ecclesiarum*, que viene exigida *ex Christi institutione et praecepto* (const. *Lumen gentium*, n. 23). También el orden de los presbíteros, el *ordo presbyterorum*, tiene dimensión universal; por participar en su grado del ministerio de los Apóstoles (decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 10), de modo que no es ajena a los presbíteros la *sollicitudo omnium ecclesiarum* (loc. cit.).

Dentro de esa unidad y universalidad de la Iglesia —como organismo salvífico único e indiviso— es donde aparecen las corporaciones eclesíásticas fundamentales, circunscripciones o porciones del Pueblo de Dios y sobre todo las Iglesias particulares, formando un segundo estrato o nivel constitucional.

—Dijo Vd., D. Javier, que el primer plano constitucional que acabamos de ver, el de la unidad y universalidad, pertenece al *ser* de la Iglesia primario y fundamental. ¿Cuál sería la caracterización del segundo plano o estrato?

—Este segundo plano es el de la *operatividad salvífica de la Iglesia*. Ya conversamos en su momento sobre la distribución de la Iglesia en comunidades cristianas en orden a recibir la Palabra de Dios y los sacramentos —especialmente la Eucaristía— cuyo origen es apostólico, continuado por sus sucesores, el Papa y el Colegio Episcopal. Su *lugar* es el elemento externo de la Iglesia, no el elemento interno que, como ya hemos visto, es uno y universal.

—D. Javier, Vd. ha hablado de este segundo plano o sustrato constitucional como el de la operatividad de la Iglesia, pero, me pregunto ¿no afecta también a su ser?

—En lo que respecta al elemento interno, no. Pero si nos atenemos al elemento visible y externo, efectivamente afecta de algún modo al ser de la Iglesia, si hablamos de las Iglesias particulares. Hay al respecto dos textos del Concilio recogidos en el Código que son fundamentales y que nos revelan que efectivamente las Iglesias particulares afectan al ser de la Iglesia en su elemento externo. Uno lo recoge el c. 368 al decir: «*Ecclesiae particulares, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit...*». Junto a la afirmación de la unidad y unicidad de la Iglesia, está la de que esta *una et unica Ecclesia catholica* existe, *existit in quibus et ex quibus*. Por eso la Iglesia se constituye como una *communio ecclesiarum*. En este sentido, por lo que respecta al elemento externo (las Iglesias particulares —principalmente las diócesis—) el segundo plano o estrato constitucional afecta al ser de la Iglesia.

El segundo texto lo recoge el c. 369 al hablar de la diócesis, que constituye principalmente la Iglesia particular «*in qua vere inest et operatur una sancta catholica et apostolica Christi Ecclesia*», en la cual verdaderamente está presente y actúa la Iglesia de Cristo. Si la Iglesia Universal *vere inest* en la Iglesia particular, de algún modo ésta afecta al ser de la Iglesia Universal. Pero yo resaltaría que *vere operatur*, es decir, el plano de la operatividad salvífica de la Iglesia. Y sobre estos textos no digo más, porque su interpretación y desarrollo doctrinal corresponde a los teólogos y no a los canonistas.

—Lo que queda claro por estos textos es que la diócesis y las corporaciones fundamentales a ellas asimiladas pertenecen al derecho constitucional.

—Efectivamente, esto es indudable. Lo que ahora propongo es prescindir en lo posible del término Iglesia particular, porque ya le dije que expresa una noción teológica y no canónica, y comentemos los aspectos estructurales y diferenciadores de las circunscripciones o corporaciones eclesiales fundamentales.

—De acuerdo, y ante todo me gustaría comentar lo que se refiere a la estructura y clases, si las hay, de las circunscripciones eclesiales.

Capítulo XIII

[Estructura y modalidades de las circunscripciones]

—Sí, amigo Martín, conversemos sobre lo que Vd. dice; pero antes quisiera que viésemos algunos aspectos previos, aunque me parece que ya antes hemos hecho referencia a ellos. Hemos hablado de tantos temas que ya la memoria me falla. Si en algo me repito córteme Vd. y pasamos a otro asunto.

—Así lo haré, D. Javier, pero las repeticiones no me cansan, porque siempre aparecen con luces nuevas. Vd. dirá cuáles son esos aspectos previos a los que ha aludido.

—Ante todo quisiera resaltar de nuevo el doble sentido que con las novedades conciliares ha adquirido la palabra «circunscripción».

—Algo aludimos a ello. Por una parte, circunscripción conserva su sentido de delimitación o demarcación a efectos de señalar ámbitos de competencia legislativa —v. gr. leyes territoriales—, administrativa o judicial (incluso litúrgica) y por otra significa comunidad cristiana presidida —en las que se llaman circunstancias mayores que son a las que nos referimos al hablar de circunscripción sin más, como quedamos— por un obispo o por un Pastor con potestades y funciones *vere episcopales*. En este último sentido, usamos la denominación «corporaciones eclesiásticas fundamentales». Por lo tanto, ambas expresiones en parte son sinónimas y en parte no. Además hay entes eclesiásticos que son sólo circunscripciones, como las provincias o las regiones eclesiásticas, porque no forman comunidades cristianas.

—Por tanto, amigo Roqueta, las expresiones circunscripciones eclesiásticas y corporaciones eclesiásticas fundamentales tienen ambas validez y, en parte, son sinónimas. Ahora podríamos fijarnos en las corporaciones eclesiásticas fundamentales o circunscripciones eclesiásticas en la medida en que ambas expresiones son sinónimas. Podríamos fijarnos en sus características.

—Antes incluso que esto que propone, habría que recordar cuáles son las corporaciones eclesiásticas fundamentales a tenor del Código: cuáles son los tipos de estas circunscripciones, sin entrar en las propias de las Iglesias orientales, puesto que nos ceñimos al Código latino.

—Es cosa fácil. La primera y fundamental es la diócesis, que es el tipo de circunscripción primario y fundamental, de derecho divino en su raíz y de derecho apostólico: son las comunidades cristianas que, en la primitiva cristiandad, fueron fundando los Apóstoles, bien dándoles origen con su predicación, bien organizándolas como tales, si tuvieron su origen en el apostolado de los fieles, como vimos en el caso de Antioquía. La diócesis es la Iglesia particular por antonomasia y —esto es importante— es el *ejemplar* de las otras corporaciones eclesiásticas fundamentales (o prelacías en castellano más propio), las cuales son diócesis en formación o se constituyen de modo más o menos próximo *ad instar dioecesis*. Las demás son las prelaturas —territoriales o personales— los vicariatos apostólicos, las prefecturas apostólicas, la administración apostólica y los Ordinariatos, en particular los Ordinariatos castrenses. El Código añade otro tipo que es la abadía territorial, pero creo que podemos prescindir de ella, porque es una figura a extinguir, según el m. p. *Catholica Ecclesia* del 23-X-1976 (AAS LXVIII [1976] 694 ss.).

Visto esto, podríamos pasar a sus características.

—Por de pronto, D. Javier, hay una básica, que Vd. hace un momento ha mencionado: la capitalidad *vere episcopalis*. Al frente de ellas hay un Sagrado Pastor que es obispo o que —en conexión con el ministerio petrino— participa por derecho o por vicariedad de la *potestas sacra* y del ministerio o misión propias de un obispo. Las comunidades eclesiásticas fundamentales —o sea las circunscripciones en cuanto sinónimas de ellas— son el resultado de la organización de los Sagrados Pastores —o Jerarquía ordinaria— con sus cooperadores, los presbíteros, y el pueblo cristiano. De una forma u otra son estructuras eclesiásticas derivadas de la organi-

zación del Colegio Episcopal —con su cabeza, el ministerio petri-
no— y el *ordo presbyterorum* —con los diáconos— para reunir en co-
munidades cristianas al *populus christianus*. Es el desarrollo históri-
co del germen puesto por el Colegio Apostólico. Por eso, como
decía Vd., la corporación eclesíástica fundamental más básica y el
ejemplar de las demás es la diócesis y las otras, de una forma u otra,
de manera más próxima o más lejana tienen una estructura similar.

—Esta estructura podría sintetizarse en tres elementos: capitali-
dad *vere episcopalis*, presbiterio y pueblo cristiano. Como parte de
la Iglesia universal su estructura central es la estructura *ordo-plebs*,
o en otras palabras se trata de un *coetus fidelium hierarchice instru-*
ctus. Su Jerarquía es la Jerarquía ordinaria del Pueblo de Dios, ba-
sada en el clero secular.

—¿Y cuáles son los vínculos que unen estos elementos de las
circunscripciones eclesíásticas de las que estamos hablando, o sea,
de las corporaciones eclesíásticas fundamentales?

—Lo sabe, amigo Martín, tan bien como yo. Por ser partes de la
Iglesia Universal, cuyo constitutivo es la *communio ecclesiastica*, los
vínculos de referencia son la *communio hierarchica* y la *communio fi-*
delium o *fraterna*. Y todas en su conjunto se unen en la *communio ec-*
clesiarum.

—Quizás valga la pena, D. Javier, detenerse en este punto. Por
su parte la *communio fidelium* —también llamada *communio frater-*
na— es la unión o comunión de los fieles entre sí. Comunión cons-
tituida por el vínculo de fraternidad, ya que son hijos de Dios y,
por lo tanto, hermanos en Cristo. Como la *communio* es ante todo
caridad, amor, pero a la vez exige una forma jurídica como reali-
dad orgánica que es (cfr. const. *Lumen gentium*, nota explicativa
previa), al vínculo de caridad se une el vínculo jurídico de *solidari-*
dad —lo que lleva consigo entre otras cosas la corrección fraterna y
la comunicación cristiana de bienes, también materiales pero sobre
todo espirituales— y de *corresponsabilidad* en la obtención de los fi-
nes eclesiales (lo que comporta la posibilidad de asociarse, de modo
que las asociaciones y empresas apostólicas son estructuras de co-

muni6n). Por este v6nculo los fieles son solidarios unos de otros en el orden de la salvaci6n y corresponsables en las funciones y misiones eclesiales que son propias de ellos. Y todo ello, siendo *pueblo* como antes ve6amos: autonom6a, espontaneidad apost6lica, variedad, etc.

Por otra parte, tambi6n la *communio hierarchica* merece unas palabras. Ante todo, como *communio* que es, lleva consigo la caridad o amor de los fieles hacia el Sagrado Pastor y los presb6teros, y de 6stos con el Pastor y entre s6, como ha vuelto a poner de relieve el Concilio (cfr., p. e., decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 8) y viceversa. Pero tambi6n es una realidad org6nica con una serie de v6nculos, presididos por la virtud de la obediencia en el caso de la jurisdicci6n o la virtud de la piedad y respeto en los dem6s casos. Los v6nculos de la *communio hierarchica* forman un complejo, que puede establecerse as6: v6nculo fieles-Pastor, v6nculo fieles-clero y v6nculo clero-Pastor.

El Pastor tiene la funci6n de servicio —desde una posici6n de eminencia y dignidad— respecto de los fieles, que incluye las misiones de vigilancia, fomento, administraci6n de los sacramentos, ense6anza y predicaci6n de la Palabra y la jurisdicci6n o potestad de r6gimen, seg6n la terminolog6a del C6digo (lib. I, tit. VIII), as6 como todas aquellas que componen la misi6n pastoral. Lo m6s resaltable —como constitutivo de su condici6n de Pastor— es la jurisdicci6n, en su triple funci6n legislativa, ejecutiva y judicial (c. 135). Y todo ello con funci6n de Cabeza, con capitalidad, representando a Cristo, Cabeza y Buen Pastor. Por la *communio hierarchica* los fieles est6n en una relaci6n jur6dica de obediencia a la jurisdicci6n del Pastor y de destinatarios del servicio pastoral de 6ste.

El v6nculo fieles-clero, o sea, la relaci6n jur6dica de los fieles con los presb6teros y en su caso con los di6conos, es una relaci6n de servicio de 6stos hacia los fieles. Bien entendido que esta relaci6n no es de mando en sentido jur6dico sino de servicio, pero es jer6rquica en sentido teol6gico con una posici6n de preeminencia *in actu* en cuanto la clerec6a ejerce funciones *in nomine Christi* de maes-

tro en la predicación de la Palabra, de juez en el sacramento de la penitencia y representante de Cristo en la administración de los sacramentos, particularmente en la Santa Misa en la que actúa *in persona Christi*.

Por fin, el vínculo Pastor-clero es una relación de cooperación y de subordinación ministeriales —esto es, en orden al servicio ministerial— por la cual el clero sirve a los fieles como cooperador del Pastor. Aquí hay también jurisdicción del Pastor en relación a la clerecía.

—Me parece, amigo Roqueta, que con lo visto tenemos los elementos que identifican una corporación eclesíástica fundamental o circunscripción eclesíástica. Primero, la capitalidad *vere episcopalis*; en segundo lugar, la estructura *ordo-plebs*, o sea la estructuración jerárquica en sentido jurídico y teológico; en tercer lugar, los vínculos de unión son la *communio hierarchica* y la *communio fidelium*, o sea la comunión eclesíástica. Yo me atrevería a decir, en definitiva, que lo que sirve de identificación de una circunscripción eclesíástica es que la relación clero-fieles es *ministerial*; es decir, que los ministros sagrados (Pastor y clerecía) se relacionan *ministerialmente* con los fieles; o sea, están y se ordenan (reciben el sacramento del orden) para servir ministerialmente al pueblo: volvemos a lo de siempre, la estructura *ordo-plebs*. No podía ser de otra manera, pues las corporaciones eclesíásticas fundamentales o circunscripciones eclesíásticas son partes de la organización de la Jerarquía ordinaria, o mejor, si tenemos en cuenta —como debemos tenerlo— al *populus christianus*, son partes de la Iglesia Universal y tienen la misma estructura de ésta.

—Mire, D. Javier, hay un punto que merece aclaración. Las corporaciones eclesíásticas fundamentales o circunscripciones eclesíásticas tienen normalmente pueblo cristiano, pero hay algún caso que parece no ser así. Pienso, por ejemplo, en la Misión de Francia. Sin duda es una circunscripción eclesíástica puesto que es una prelatura, de las que la doctrina anterior llamaba del máximo rango, erigida por una fórmula muy singular, de modo que el Pre-

lado actúa respecto a sus presbíteros y al desarrollo de la Misión de Francia con las funciones y potestades iguales a un Prelado territorial, eso sí, según su *Loi propre* y en conexión con los obispos diocesanos. Los presbíteros se ordenan e incardinan en la Misión de Francia para ejercer el ministerio con métodos misionales. Sin duda la Misión de Francia pertenece a la Jerarquía ordinaria de ese país y su estructura es ministerial. No hay duda de que es una circunscripción eclesiástica, pero carece de pueblo. Parece, pues, que puede haber circunscripciones eclesiásticas sin pueblo.

—Le respondo diciéndole que en este punto hay que tener mucha clarividencia y finura interpretativa. La conclusión a la que he llegado es que, por su propia naturaleza ministerial, no cabe una circunscripción eclesiástica sin pueblo. Otra cosa distinta es la distinción que hay que hacer mediante el adjetivo *propio*. Lo normal es que el *populus christianus* forme parte esencial e integrante de la circunscripción, que es lo que ocurre en la mayoría de los casos, definidos por el Concilio como *portio populi Dei*, y entonces se dice que la circunscripción tiene *pueblo propio*. En otros casos —pocos y especiales— la circunscripción, compuesta de Prelado y presbiterio, tiene asignado por ley constitutiva un pueblo, pero ese pueblo no pasa a formar parte de la circunscripción. Así la Misión de Francia nació para ejercer un ministerio presbiteral de naturaleza misionera respecto del pueblo de las diócesis de Francia: tiene, pues, por ley constitutiva asignado un pueblo, pero este pueblo no se integra en la prelatura. De ahí la importancia del adjetivo *propio*. No hay circunscripciones eclesiásticas sin pueblo, pues todas ellas tienen naturaleza y finalidad *ministerial* —lo que supone necesariamente un pueblo sobre el que ejercer el ministerio—; lo que sí hay que decir es que las circunscripciones eclesiásticas tienen normalmente —en la mayoría de sus tipos— *pueblo propio* y que algunas especiales no tienen *pueblo propio*, pero desde luego tienen pueblo asignado. Todo el *quid* del asunto está en el adjetivo *propio*.

—Creo que tiene Vd. razón. Lo que pienso es que si hay esas dos clases de circunscripciones eclesiásticas, que son corpora-

ciones eclesiásticas fundamentales, habría que usar una terminología nueva para designar cada una de esas dos clases de circunscripciones.

—Verá, amigo Martín, no sé si una terminología propuesta en 1989 puede considerarse nueva; en todo caso nueva lo es porque nadie la ha usado. Me refiero a la que en ese año postulé en mi citado libro *Pensamientos*. Entonces propuse —y sigo proponiendo— que a las corporaciones eclesiásticas fundamentales o circunscripciones que son completas, es decir, compuestas de cabeza con función episcopal, clero y pueblo propio, a las que el Código llama *portiones populi Dei*, se las denomine «comunidades eclesiales fundamentales».

En cuanto a las circunscripciones sin pueblo propio, en el citado libro digo que son circunscripciones eclesiásticas *incompletas e instrumentales* y postulo que se las denomine «cuerpos ministeriales fundamentales».

Permítame añadir que también esos cuerpos ministeriales deben ser vistos con ojos nuevos. No son simples agencias de distribución del clero, sino —y en esto es ejemplo la Misión de Francia— cuerpos vivos, unidos por la fraternidad presbiteral, y corresponsables del servicio y ministerio hacia el pueblo cristiano, con medios de formación específicos para sus presbíteros y con un espíritu y carisma propios. Con el Pastor, los presbíteros forman un presbiterio o cuerpo sacerdotal, de cuya misión son corresponsables todos sus componentes en unidad fraterna de espíritu y carisma. Como ve, la nueva terminología no falta. Lo que falta es que tenga éxito.

—En suma, lo que Vd. propone es que a las circunscripciones eclesiásticas, que podemos llamar corporativas, o sea, no simples demarcaciones, se las denomine «corporaciones eclesiásticas fundamentales»; de entre éstas, si son completas con pueblo propio se pueden llamar «comunidades eclesiales fundamentales»; y si son incompletas sin pueblo propio, como la Misión de Francia, entonces la denominación sería «cuerpos ministeriales fundamentales».

Desde luego a esta terminología le veo una ventaja: no tiene adherencias territorialistas y comprende lo mismo las circunscripciones territoriales y las personales.

Ahora, dejando ya de lado este punto, quisiera pasar a un interrogante que a veces me he hecho.

—Vd. dirá de qué se trata.

—Pues verá, D. Javier, el Concilio habla de la fraternidad presbiteral y Vd. mismo ha hecho referencia a ella en varias ocasiones. ¿Qué relación tiene con la *communio*?

—Estoy seguro que Vd. mismo posee la respuesta.

—Yo veo que la respuesta viene de lo que ya tratamos sobre el concepto de fiel y su distinción con el concepto de laico. Fiel, como vimos, abarca a todos los miembros del Pueblo de Dios, desde el Papa al último cristiano, en cuanto hijos de Dios y hermanos en Cristo. Por otra parte, se dice *communio fidelium*, no *communio laicorum*; por lo tanto, como los presbíteros son también fieles, la fraternidad presbiteral no es otra cosa que la *communio fidelium* en cuanto tiene por sujetos a los presbíteros y está modalizada por el especial vínculo de caridad que debe reinar entre ellos. Es, por lo tanto, un vínculo de comunión.

—Creo que su visión es acertada; pienso lo mismo que Vd.

—Me alegro, pero este punto de la fraternidad presbiteral —aunque yo preferiría llamarla fraternidad sacerdotal— ha sido un inciso que nos ha desviado del tema de las circunscripciones eclesiásticas y todavía nos quedan varios asuntos que tratar respecto de ellas.

—Tantas veces nos hemos desviado de las circunscripciones, pues por ellas empezamos nuestras conversaciones, que una desviación más no tiene importancia.

* * *

Capítulo XIV

[Apostolado de los laicos y cooperación orgánica]

—Quisiera ahora, D. Javier, conversar sobre algunos puntos de las comunidades eclesiales fundamentales o circunscripciones con pueblo propio, que son la mayoría de las corporaciones eclesíasticas fundamentales y, podríamos decir si se entiende bien, las más normales y desde luego las más comunes.

—Son la mayoría y las más comunes porque son aquellas comunidades cristianas, derivadas de la acción de los Apóstoles y de la organización del Colegio Episcopal, en las que se localiza la acción evangelizadora y sacramental de la Iglesia. De ellas hemos hablado mucho. Los cuerpos ministeriales de presbíteros, además de ser pocos, son subsidiarios y complementarios; la verdad es que yo sólo conozco la Misión de Francia y de otros posibles sólo tengo vagas ideas. Tan básicas e importantes son las comunidades eclesiales fundamentales, especialmente la diócesis, que es la Iglesia particular por excelencia, que todo fiel cristiano ha de pertenecer necesariamente a una de ellas. El único problema que al respecto se plantea es el de los *vagos*, pero en este caso se integran temporalmente en la circunscripción en la que provisionalmente se encuentren con párroco y Ordinario propios, que son los del lugar en que se hallen (c. 107, § 2). Esta necesaria pertenencia de los fieles a una comunidad eclesial fundamental es de derecho divino y procede de la *apostolicidad* como nota de la Iglesia; todo fiel debe estar unido a uno de los sucesores de los Apóstoles, que por derecho divino están repartidos por el mundo, agrupando en torno a sí, como Sumos Sacerdotes, maestros depositarios del mensaje evangélico y rectores, a las Iglesias particulares y demás comunidades eclesiales fundamentales (las cuales se sustentan en el ministerio petriño). La propia constitución de la Iglesia implica que todo fiel se una a un obispo, como parte de la *communio*, que comprende la *communio hierarchica*. Ya hemos visto que la distribución de la Iglesia en diócesis o Iglesias particulares obedece a la voluntad fundacional de Cristo como mandato a los Apóstoles —«Id por todo el

mundo»—, misión continuada por los obispos distribuidos por todo el mundo, con la función de agrupar a los fieles cristianos en comunidades eclesiales fundamentales. La *apostolicidad* de la Iglesia lleva consigo esa necesaria pertenencia de todos los fieles a una comunidad eclesial fundamental.

—En efecto, las comunidades eclesiales fundamentales son las *portiones Populi Dei* de que habla el Concilio, las cuales contienen las *portiones populi Dei* del Código. Y precisamente de ese *populus christianus* es del que me gustaría platicar con Vd. Se trata de ver qué posición tiene y qué misión posee en esas comunidades eclesiales fundamentales.

—Esto, amigo Martín, nos lleva más allá de esas comunidades cristianas fundamentales para pasar al plano de la Iglesia Universal, porque, como ya hemos comentado repetidamente, tales comunidades cristianas son, como dice el Concilio, partes de la Iglesia Universal y, además, la diócesis es *imagen* o *imago* de ella en cuanto Iglesia particular. Las comunidades cristianas fundamentales como tales no ofrecen ninguna especialidad en el tema planteado.

—Sí, es cierto, pero de algún modo lo que se dice en el plano de la Iglesia Universal se concreta y particulariza en las comunidades eclesiales fundamentales. Así p.e., lo que en general se predica de las relaciones *ordo-plebs*, luego se concreta y particulariza en las relaciones del obispo y del presbiterio con el laicado de cada diócesis, lo que comporta una serie de relaciones jurídicas ampliamente reguladas por el Código.

—¡Pero no querrá que entremos en esos extremos!

—No, por supuesto, D. Javier, mas en algún punto de concreción sí desearía entrar. Me refiero a la *cooperatio organica*.

—Este tema nos lleva un poco lejos y desde luego para llegar a él hay que empezar, repito, por el plano de la Iglesia Universal. Porque, en definitiva, todo se reduce a la posición y misión del laico en la Iglesia. Y para no caer en confusiones refirámonos al laico de la tripartición, o sea al laico secular, tal como lo describe el

Concilio en la const. *Lumen gentium*, n. 31 y luego aplica al decr. *Apostolicam actuositatem*. Y puesto ya a hablar del *populus christianus*, de los laicos, ¿cuál sería para Vd. el punto clave del que hay que partir?

—Creo, D. Javier, que sin lugar a dudas es la *unidad de misión* que ha puesto de relieve el Concilio (por cierto un aspecto más y muy importante de la desestamentalización).

—Creo, amigo Roqueta, que como en otros casos corre demasiado. En mis *Elementos de Derecho Constitucional Canónico* ya puse de relieve que una de las características de la Iglesia por las cuales se constituye en Pueblo es precisamente la *unidad de misión*: «Aparecen [los cristianos] con una *unidad de misión* y de intereses —siempre de orden sobrenatural— en el contexto de la humanidad. Todo el Pueblo de Dios —y no sólo su organización jerárquica— ha sido constituido como continuador de la misión de Cristo, haciéndosele *instrumento* y *signo* de salvación y *partícipe* de la misión redentora de Cristo». Ya ve que coincido con Vd. Pero entiendo que, antes de comentar la *unidad de misión*, primero hay que ver la posición y misión del laico, del *populus christianus*, en la Iglesia. No olvide que el punto de partida del Concilio fue una mentalidad que veía al laico preponderantemente como pasivo. Es cierto que esta idea, desde principios del siglo XX, comenzó a resquebrajarse un tanto, pero sin influencia apreciable en la teología —salvo casos aislados de la teología del laicado que con todo no acabó de resolver la cuestión— ni en la ciencia canónica. En la vida de la Iglesia hubo sí movimientos en pro de una mayor participación del laicado, pero o se orientaron hacia la actividad social o política (la democracia cristiana en Italia, el Zentrum en Alemania) o filosófica (el personalismo), etc. O si tuvieron una dimensión eclesial, como la Acción Católica, se entendieron como una participación o colaboración con el apostolado jerárquico de la Iglesia, que era el único apostolado que se tenía a la vista; no se había llegado a un apostolado propio y específico de los laicos. En el sentido de una plena participación activa del laico —apostolado de los laicos pro-

piamente dicho, no jerárquico— sólo hubo la solitaria voz de San Josemaría Escrivá. En todo caso, la ciencia canónica estaba en plena concepción estamental del *status laicalis* como pasivo.

—Pues en esto, D. Javier, como es bien sabido —aunque a veces mal entendido (lo que ha dado lugar a abusos, de los que algunos rozan la herejía)—, el Concilio ha dado un vuelco, rompiendo una vez más la concepción estamental. También en esto, San Josemaría fue un precursor, tantas veces mal comprendido. Resulta difícil espigar algunos textos del Concilio para ponerlo de relieve, porque todo lo que enseña, tanto en la const. *Lumen gentium* como en el decr. *Apostolicam actuositatem*, sobre los laicos, muestran su posición activa. Con todo recuerdo algunos textos especialmente significativos. Así en el decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 10 afirma: «Ut pote participes muneris Christi sacerdotis, prophetae et regis, laicis suas partes activas habent in Ecclesiae vita et actione». Está clara la posición y misión activas del laico y no por concesión de la Jerarquía, sino porque por su condición de fieles, de bautizados, han sido hechos partícipes de las funciones sacerdotal, profética y real de Cristo.

De estas tres funciones, a mi juicio, la básica y fundamental es la sacerdotal, el sacerdocio común que —aunque esencialmente diferente y no sólo de grado del sacerdocio ministerial— es verdadero sacerdocio participado de Cristo. Esto ya se encuentra en 1 Pet 2, 9: «Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus in acquisitionem». Pero se ve aún más claramente en el n. 10 de la const. *Lumen gentium*: «Christus Dominus ex hominibus assumptus (cfr. Hebr 5, 1-5) novum populum fecit regnum et sacerdotes Deo et Patri suo (Apoc. 1, 6; cfr. 5, 9-10). Baptizati enim, per regenerationem et Spiritus Sancti unctionem consecrantur in domum spiritualem et sacerdotium sanctum». Se ve claro, por el bautismo los fieles son consagrados en Cristo —consagración bautismal— y hechos sacerdotes.

El sacerdocio común es la raíz del apostolado de los laicos y de la santificación de las realidades terrenas (la *consecratio mundi*, tér-

mino que usa alguna vez el Concilio y tuvo mucho éxito antes y después de él, pero que luego se ha ido perdiendo porque se presta a interpretaciones erróneas). Hay un largo texto del Concilio en el n. 34 de la const. *Lumen gentium*, que es muy iluminador.

«Cristo Jesús, supremo y eterno Sacerdote, porque desea continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos, vivifica a éstos con su Espíritu e ininterrumpidamente los impulsa a toda obra buena y perfecta.

Pero a aquellos a quienes asocia íntimamente a su vida y misión, también les hace partícipes de su oficio sacerdotal, en orden al ejercicio del culto espiritual, para gloria de Dios y salvación de los hombres. Por lo que los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, tienen una vocación admirable y son instruidos para que en ellos se produzcan siempre los más abundantes frutos del Espíritu. Pues todas sus obras, preces y proyectos apostólicos, la vida conyugal y familiar, el trabajo cotidiano, el descanso del alma y del cuerpo, si se realizan en el Espíritu, incluso las molestias de la vida si se sufren pacientemente, se convierten en hostias espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo (1 Petr 2, 5), que en la celebración de la Eucaristía, con la oblación del Cuerpo del Señor, ofrecen piadosamente al Padre. Así también los laicos, como adoradores en todo lugar y obrando santamente, consagran a Dios el mundo mismo».

—De lo que dice el Concilio, amigo Martín, no puede quedar más claro que el *populus christianus*, los laicos, poseen el sacerdocio común y que éste es la raíz de su vocación apostólica y de la santificación de las realidades terrenas. Como de esta última hemos hablado extensamente, propongo que nos centremos ahora en el apostolado de los laicos.

—Paradójicamente, D. Javier, es tanto lo que dice el Concilio que apenas se me ocurre algo qué comentar. Podríamos limitarnos a unos pocos puntos fundamentales.

—De acuerdo. Lo primero que hay que tener en cuenta es que, por el bautismo, todos los fieles están llamados al apostolado; lo mismo que hay una vocación universal a la santidad hay una vocación universal al apostolado: «Omnibus igitur christifidelibus

—leemos en el decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 3— onus praeclarum imponitur adlaborandi ut divinum salutis nuntium ab universis hominibus ubique terrarum cognoscatur et accipiatur». No se comprenderían estos textos si no se advierte que el Concilio habla de un apostolado propio y específico de los fieles —por tanto de los laicos— distinto del apostolado o acción pastoral *jerárquicos*. Y este apostolado de los laicos es privativo y específico de todos ellos: todos los laicos están llamados a este apostolado, personal, específico, bajo su propia responsabilidad, esencialmente distinto del apostolado jerárquico o acción y misión pastorales de la Jerarquía.

—Esto lo deja muy claro el Concilio en el n. 3 del decr. *Apostolicam actuositatem*, donde enseña que el derecho y el deber de apostolado de los laicos los reciben de Cristo por el bautismo: «Laici officium et ius ad apostolatum obtinent ex ipsa sua cum Christo Capite unione. Per Baptismum enim corpori Christi mystico inserti, per Confirmationem virtute Spiritus Sancti roborati, ad apostolatum ab ipso Domino deputantur».

—También en esto, amigo Martín, se anticipó San Josemaría Escrivá: el apostolado de los laicos —predicaba— es inherente a la condición de cristiano. Y lo dejó escrito en el n. 942 de *Camino*: «Eres el Apóstol que cumple un mandato imperativo de Cristo». Hay que deshacerse del prejuicio de que el apostolado de los laicos es la *longa manus* del *ordo*.

—Lo mismo viene a decir el Código en el c. 211 cuando incluye el derecho y deber al apostolado entre los derechos fundamentales del fiel: «Omnes christifideles officium habent et ius adlaborandi ut divinum salutis nuntium ad universos homines omnium temporum ac totius orbis magis magisque perveniat». Y más claro es el c. 225, al enunciar ese mismo derecho y deber, pero dentro del tit. II, *De obligationibus et iuribus christifidelium laicorum*: «§ 1. Laici, quippe qui uti omnes christifideles ad apostolatum a Deo per baptismum et confirmationem deputentur, generali obligatione tenentur et iure gaudent, sive singuli sive in consociationibus coniuncti,

allaborandi ut divinum salutis nuntium ab universis hominibus ubique terrarum cognoscatur et accipiatur».

D. Javier, de estos textos del Concilio y del Código me permitiría resaltar tres cosas: la primera y a mi juicio más fundamental es que el fiel y en concreto el laico —que es de lo que estamos conversando— tiene la misión apostólica recibida directamente de Cristo o *a Deo* (como dice el c. 225). No es, pues, un mandato o misión recibidos de la Jerarquía, ni tiene el carácter de *longa manus* de la clerecía. Tampoco el laico necesita de permiso, licencia o autorización para ejercerlo; es misión recibida de Cristo, de Dios, o sea, es misión y vocación divinas. Es un verdadero derecho, un *ius*, y derecho fundamental con todas las características de los derechos fundamentales.

Y ésta es la segunda cosa que quería poner de relieve: el apostolado es para el laico un derecho junto a un deber. Puestos a hacer precisiones canónicas, el derecho del laico a su apostolado específico —que es personal y privado, no de naturaleza pública como el apostolado jerárquico y se realiza en nombre propio y no en nombre de la Iglesia— es, como decía, un verdadero derecho y derecho fundamental. Su naturaleza es constitucional, forma parte de la constitución divina de la Iglesia, como misión recibida de Cristo y por lo tanto integrante de la voluntad fundacional de Cristo. Por eso, ese apostolado de los laicos no puede ser impedido ni dificultado por nadie, ni necesita autorización, permiso o licencia de la Jerarquía o del clero; no sólo es un derecho, sino una libertad fundamental. Pensemos, por ejemplo, en la educación cristiana que una madre ejerce con su hijo: desde hacerle aprender de pequeño las primeras oraciones, hasta las enseñanzas, consejos, etc., que de palabra o por costumbres familiares va inculcando en el hijo; es un derecho (y un deber) de la madre, inherente a su derecho de educar a sus hijos según sus convicciones —lo cual tiene una vertiente civil y por eso es un derecho humano— y a su misión cristiana de evangelizar su ambiente familiar comenzando por sus hijos. Y lo mismo puede decirse de cualquier fiel respecto a sus amigos, veci-

nos, compañeros de trabajo, etc. Los Hechos de los Apóstoles son un buen ejemplo y la vida de los primeros cristianos —tal como lo vemos en los historiadores como Hamer— lo es igualmente. Y puestos a precisar la naturaleza de este apostolado, es, como antes decía, de índole *privada*, o sea, se realiza en nombre propio y nunca en nombre de la Iglesia (para lo cual se necesitaría mandato o misión, como vemos en el decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 24).

Si el derecho al apostolado es, como tal derecho, de naturaleza jurídica, el deber, en cambio, es de naturaleza moral, es una obligación moral y no jurídica. Pertenece al ámbito de la propia responsabilidad estrictamente personal y obliga moralmente —un cristiano no apostólico no cumple plenamente con la voluntad de Cristo sobre él—, pero pertenece al ámbito de su conciencia y de su respuesta personal a las exigencias de una genuina vida cristiana. No es coaccionable ni se constituye en ningún caso en obligación jurídica.

Sin perder esa naturaleza, puede sin embargo encuadrarse en un sistema de relaciones jurídicas, dentro de las cuales el incumplimiento del deber moral al apostolado puede tener relevancia jurídica. Así, si un laico —siempre libremente y por propia decisión— se integra en una asociación apostólica o en una estructura eclesial que lleva inherente la acción apostólica, podría incluso ser dado de baja si no cumple su deber de apostolado.

No sé, D. Javier, si está de acuerdo con lo que he dicho.

—Naturalmente que estoy de acuerdo. Lo que ha dicho son, desde el punto de vista canónico, las bases fundamentales del apostolado de los laicos, tal como lo ha tratado el Concilio y se transparenta en el Código. Pero Vd. dijo que quería resaltar tres cosas. Hasta ahora ha resaltado dos. ¿Cuál es la tercera?

—Querría resaltar el apostolado individual, ya que el Código, como es lógico, se refiere al apostolado asociado (asociaciones de fieles y empresas apostólicas) y cabe el peligro de que los canonistas olvidemos el primero y con ello no se comprendan estructuras

eclesíásticas fundadas en el apostolado individual, que yo prefiero llamar *personal* (de persona a persona).

Como siempre ha ocurrido en la Iglesia, el Concilio, al hablar de las varias formas de apostolado, reconoce el apostolado individual y el apostolado asociado. El breve n. 15 del decr. *Apostolicam actuositatem* expone ambas formas de apostolado: «Laici suam actionem apostolicam exercere possunt vel uti singuli vel in variis communitatibus aut associationibus coadunati».

Pero lo más resaltante es lo que podríamos llamar la *primacía del apostolado personal*. Es lógico, la vocación al apostolado se recibe por el bautismo y se corrobora por la confirmación; es, por lo tanto, una vocación divina personal y por ello las asociaciones o empresas apostólicas son consecuenciales o auxiliares respecto del apostolado personal. Sería un error grave verlo al revés, o que las asociaciones o empresas apostólicas se centrasen en lo colectivo y quedasen vacías de apostolado personal. El Concilio, en esto, no puede ser más expresivo: el apostolado personal o individual es *el principio y fundamento* de todo el apostolado laical y el apostolado asociado no puede sustituirle: «Apostolatus a singulis peragendus, ex fonte vitae vere christianae abundanter profluens (cfr. Io 4, 14), primordium est et condicio omnis apostolatus laicorum, etiam consociati, nec quidquam pro eo substitui potest», decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 16. El asociacionismo es libre —nadie está obligado a pertenecer a una asociación—, pero el apostolado personal es un deber y vocación de todo laico: «Ad huiusmodi apostolatum [*ut singulus*] —dice a continuación el texto citado—, semper et ubique proficuum, sed in quibusdam adiunctis unice aptum et possibilem, omnes laici, cuiusvis condicionis, vocantur et obligantur, etsi deest occasio vel possibilitas in associationibus cooperandi».

Como resalta el Concilio, el laico, por hombre y por fiel, es naturalmente social —en virtud de su naturaleza— y lo es como miembro de la Iglesia, porque ésta es comunidad, sociedad y pueblo: la condición de fiel es de modo innato social. Por eso el apostolado personal se expande en formas asociativas y en empresas

apostólicas: «Christifideles ut singuli ad apostolatam in variis suae vitae condicionibus vocati sunt; meminerint tamen hominem natura sua sociale esse et Deo placuisse credentes in Christum in populum Dei (cfr. 1 Petr 2, 5-10) et in unum corpus coadunare (cfr. 1 Cor 12, 12). Apostolatus consociatus ergo exigentiae christifidelium tam humanae quam christianae feliciter respondet» (decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 18). De esas formas asociativas y empresas apostólicas habla ampliamente el Concilio y no es mi intención extenderme en esta materia. Sólo me interesa comentar que, frente a ciertas mentalidades panpublicísticas y en el fondo totalitarias de la Iglesia (como se observa de hecho en algunos ambientes eclesiásticos y en el plano canónico en ciertos escritos del malogrado e ilustre Corecco), el Concilio, aunque hace referencia a las parroquias y a las diócesis, también cita expresamente la familia y —lo que quiero subrayar— los grupos espontáneos en los que los laicos se congreguen («atque in liberis coetibus in quos se congregare statuerint»; loc. cit.).

—Esto último, amigo Martín, se recoge también en el n. 24 del citado decr. *Apostolicam actuositatem* que dice que hay en la Iglesia muchas empresas apostólicas constituidas por la libre elección de los laicos y que se rigen por su juicio y prudencia. Incluso añade que a veces estas empresas apostólicas pueden presentar tal interés que la Jerarquía las alabe y recomiende («Plurima enim inveniuntur in Ecclesia incepta apostolica quae laicorum libera electione constituuntur et eorum prudenti iudicio reguntur. Huiusmodi inceptis in quibusdam adiunctis missio Ecclesiae melius impleri potest, et proinde ipsa non raro ab Hierarchia laudantur vel commendantur»). Con esto creo que lo que Vd. intentaba resaltar está suficientemente tratado.

—Sí, D. Javier, pero algo quisiera referirme al Código.

—Bien, pero le ruego que sea breve, porque nos estamos alejando del tema que nos interesaba.

—Descuide, seré breve. Sólo quisiera poner de relieve que además del c. 211, donde se recoge el derecho fundamental del fiel al

apostolado, el c. 215 reconoce los derechos fundamentales de asociación y de reunión, estableciendo que los fieles tienen derecho a fundar y dirigir libremente asociaciones para fines eclesiales y también a reunirse para esos mismos fines. Son dos derechos similares pero distintos: el de asociación y el de reunión. Aquello que quiero subrayar es la palabra *libere*, libremente, lo que es lógico por tratarse de una libertad fundamental. La principal novedad del Código es el reconocimiento de las asociaciones privadas con estatuto canónico; constituir las se establece como derecho en el c. 299 —aunque no con el carácter de derecho fundamental, como es el caso del c. 215, sino como acogida de ese derecho a nivel de ley ordinaria—, si bien como es lógico referido a las asociaciones privadas con estatuto canónico: «*Integrum est christifidelibus, privata inter se conventionem inita, consociationes constituere ad fines de quibus in can. 298 § 2 persequendos*».

—En cambio el Código no se refiere, porque no le corresponde, a otros tipos de asociaciones, fundaciones u otras empresas apostólicas, que son aquellas que los fieles pueden constituir libremente sin estatuto canónico, sino con estatuto jurídico civil. Estas entidades están contenidas implícitamente en el Concilio y reconocidas en el c. 215. Y no se rigen por el derecho canónico, sino por el derecho civil o secular, sea estatal, sea internacional.

—Creo, D. Javier, que lo que acaba de decir merece ser resaltado, porque hay mentalidades que no acaban de captar este fenómeno y, así, si organizan una reunión, congreso o cosa parecida de asociaciones confesionalmente católicas, se escandalizan y extrañan de que esas empresas apostólicas con estatuto civil no asistan, cosa natural puesto que no les corresponde, ya que aunque tengan lógicamente un ideario católico, ni son confesionalmente católicas ni tienen estatuto canónico: son entidades civiles, cuyo lugar no está entre las entidades canónicas, sino entre las entidades civiles o seculares a modo de fermento.

—Estoy de acuerdo, como es de suponer. Ahora querría que dejásemos de lado este aspecto asociado y volviésemos al apostola-

do de los laicos en general, personal o asociado. ¿Cómo se integra en la Iglesia?

—De esto ya hemos hablado bastante. Se integra en la Iglesia como Pueblo y, en concreto, como acción del *populus christianus*. Por lo tanto, con dos características: la autonomía y el principio de variedad.

Aquí rige el principio de variedad: son múltiples las formas del apostolado de los laicos; más bien son innumerables y escapan a cualquier intento de enumeración. A ellas hay que aplicar lo que ya comentamos sobre el principio de variedad y no es el momento de volver sobre ello.

La característica de la autonomía la tiene por los rasgos constitucionales que configuran a la Iglesia como Pueblo, según ya comentamos, y de ahí el *libere* del Concilio o del c. 215. Por eso los derechos reconocidos en los cc. 211 y 215 son calificables de libertades fundamentales y de ahí deriva lo que hemos visto antes en el Concilio refiriéndose a las empresas apostólicas: se constituyen por libre determinación de los laicos y se rigen por su prudente juicio. En cuanto al apostolado personal, ya vimos que la autonomía procede de su origen: la vocación divina personalmente recibida por el bautismo.

—Bien entendido, caro Martín, que autonomía no significa en ningún caso ausencia de vínculo con la Jerarquía. Por de pronto, como señala el c. 209, el apostolado de los laicos debe guardar la *communio*, los vínculos de comunión: «§ 1. Christifideles obligatione adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia». La observancia de la *communio* es un deber fundamental, sin la cual los derechos fundamentales se suspenden y dejan de tener vigencia. Por lo tanto, el apostolado de los laicos se apoya en los vínculos de comunión con el Papa y los obispos y en seguir sus enseñanzas y directrices.

Por lo demás, en el Código se señalan en varios cánones las relaciones entre el apostolado de los laicos y la Jerarquía, pero como

estos cánones se refieren sobre todo a las asociaciones con estatuto canónico, yo prefiero acudir al n. 24 del decr. *Apostolicam actuositatem* donde dichas relaciones se establecen a nivel general y omni-comprendido: pertenece a la Jerarquía fomentar el apostolado de los laicos, prestar los principios —se sobreentiende doctrinales o magisteriales— y subsidios espirituales, ordenar el desarrollo del apostolado al bien común de la Iglesia y vigilar que se cumplan la doctrina y el orden («Hierarchiae est laicorum apostolatum fovere, principia et subsidia spiritualia praebere, eiusdem apostolatus exercitium ad bonum commune Ecclesiae ordinare atque, ut doctrina et ordo serventur, invigilare»). Así pues, corresponde a la Jerarquía el deber de vigilancia para que se observe la doctrina ortodoxa —v. gr. en las escuelas o en la formación de los laicos— y no se produzcan desviaciones (p. e. ensayos sobre embriones humanos en Universidades o centros de investigación biomédica de inspiración católica); para las asociaciones con estatuto canónico esta misión de vigilancia se halla recogida en el c. 305. Es propio de la Jerarquía ordenar el apostolado de los laicos al bien común de la Iglesia, mediante directrices que concreten, según las necesidades de los lugares y los tiempos, qué campos de apostolado son más urgentes o convenientes, qué tipo de empresas apostólicas deben gozar de preferencia, etc. Un ejemplo bien reciente nos lo da el Papa Juan Pablo II señalando como misión preferente de la Iglesia y, por tanto, del apostolado de los laicos la reevangelización de Europa. Se trata de *directrices*, no de mandatos, por el principio de autonomía que rige el apostolado de los laicos, pero, a la vez, la vivencia de la *communio* debe llevar a los laicos a la obediencia y fiel observancia de esas directrices (cfr. const. *Lumen gentium*, n. 37).

Quizás el punto central resida en que la Jerarquía debe prestar los subsidios espirituales necesarios y convenientes. Se trata de un derecho fundamental reconocido en el c. 213: «Ius est christifidelibus ut ex spiritualibus Ecclesiae bonis, praesertim ex verbo Dei et sacramentis, a sacris Pastoribus accipiant». Aquí el Código ha omitido —sin que se me alcancen las razones— el adverbio *abundanter* que indica el n. 37 de la const. *Lumen gentium*: los laicos tie-

nen derecho a recibir *con abundancia* los bienes espirituales. Esto abarca muchos aspectos, que son casi imposibles de enumerar; aparte de la pastoral común que se realiza en las diócesis, que ya es un medio privilegiado de formación de los laicos, incluye actividades supererogatorias de formación como círculos, retiros, ejercicios espirituales o cursos de retiro, conferencias, meditaciones, etc. Pero también, y a mi juicio es importante, incluye la concesión de capellanes para los *incepta apostolica* que por su índole lo necesitan, o, la creación, si así es preciso, de estructuras pastorales especializadas.

—Perdone, D. Javier, si le interrumpo; no sé si quería añadir algo más, pero creo que con lo que hemos comentado hemos dado un repaso bastante completo a los temas analizados y creo que podemos pasar a tratar del punto que antes le señalaba: la unidad de misión.

—Por mi parte sólo pretendía añadir algo sobre el deber de fomento que tiene la Jerarquía acerca del apostolado de los laicos; pero es tan evidente que, por mí, podemos pasar a lo que veo que es lo que más le interesa. ¿Qué es lo que me quiere comentar?

—Que me parece importante no perder de vista la unidad de misión entre Jerarquía y pueblo fiel, entre el apostolado jerárquico o misión y acción pastorales y el apostolado de los laicos. Porque cabe el peligro de entenderlos como dos acciones apostólicas que se dan en la Iglesia, paralelas, formando un conjunto dúplice, aunque conectados por cuanto dice el n. 24 del decr. *Apostolicam actuositatem* sobre las relaciones entre la Jerarquía y el apostolado de los laicos. Y no es eso. Sin perder de vista la constitución de la Iglesia como Pueblo y por tanto con la autonomía que hemos visto del apostolado de los laicos, ambos, apostolado jerárquico y apostolado de los laicos, forman un único apostolado: la misión evangelizadora de la Iglesia, su fin que es la *salus animarum* (c. 1752). En la Iglesia hay variedad de miembros y ministerios, pero todos forman un solo cuerpo, el Cuerpo Místico de Cristo, sociedad única —con un elemento externo y otro interno— sociedad visible orga-

nis hierarchicis instructa (cfr. const. *Lumen gentium*, n. 8), Unidad en un solo cuerpo, con variedad de ministerios: «Sicut vero omnia corporis humani membra, licet multa sint, unum tamen corpus eformant, ita fideles in Christo (cfr. 1 Cor 12, 12). Etiam in aedificatione corporis Christi diversitas viget membrorum et officiorum» (const. *Lumen gentium*, n. 7). Como se ve, la Iglesia es un solo Cuerpo, con variedad de miembros y ministerios, pero todos ellos formando una unidad de acción, la acción del Cuerpo Místico de Cristo.

Ya lo insinúa el n. 17 de la citada const. *Lumen gentium* cuando, hablando de la índole misionera de la Iglesia, afirma: «Cuilibet discipulo Christi onus fidei disseminandae pro parte sua incumbit». Y esta unidad aparece más explicitada en el n. 30 de la misma constitución, hablando de los laicos: «Sciunt enim Pastores se a Christo non esse institutos, ut totam missionem salvificam Ecclesiae versus mundum in se solos suscipiant, sed praeclarum munus suum esse ita pascere fideles eorumque ministraciones et charismata ita recognoscere, ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur». Como puede verse, la misión salvífica de la Iglesia, que es una y única, constituye la *obra común* de Jerarquía y pueblo cristiano, en la que ambos *cooperan*. Se trata, sin duda, de una cooperación y como la Iglesia está orgánicamente estructurada (*organis hierarchicis instructa*), esa cooperación es una *cooperación orgánica*. De esa misión salvífica de la Iglesia participan, de acuerdo con su propio modo y condición, todos los miembros de la Iglesia según su ministerio. Es, pues, una *participación* en la única misión de la Iglesia. En este sentido el n. 33 de la const. *Lumen gentium* afirma que: «Apostolatus autem laicorum est participatio ipsius salvificae missionis Ecclesiae».

Esta unidad está perfectamente reflejada en el n. 2 del decr. *Apostolicam actuositatem*: «Ad hoc nata est Ecclesia ut regnum Christi ubique terrarum dilatando ad gloriam Dei Patris, omnes homines salutaris redemptionis participes efficiat, et per eos mundus universus re vera Christum ordinetur. Omnis navitas Corporis Mysti-

ci hunc in finem directa apostolatus dicitur quem Ecclesia per omnia membra, variis quidem modis exercet; vocatio enim christiana, natura sua, vocatio quoque est ad apostolatum». Y ese mismo lugar contiene una frase tan breve como contundente: «Est in Ecclesia diversitas ministerii sed unitas missionis».

A eso quería referirme, D. Javier, a que no hay dos apostolados paralelos, sino un único apostolado que es la misión salvífica y redentora de la Iglesia, de la que son participación el apostolado jerárquico y el apostolado de los fieles. Todos cooperan a un mismo fin: hay una unidad de misión.

—Desde este punto de vista, amigo Roqueta, creo que hay que distinguir dos supuestos: una acción individual y una actividad en la que se unen de modo complementario y conjunto la acción del *ordo*, ministerial, y la acción del laico un apostolado coordinado. El apostolado del sufrimiento redentor del enfermo podría ser un ejemplo de lo que pretendo afirmar con acción individual; la conversación entre amigos en el que uno hace apostolado con el otro, o la enseñanza cristiana de los padres con sus hijos en el seno del hogar podrían ser otros tantos ejemplos. Eso en lo que atañe al apostolado de los laicos. Pero también se da en el plano de la Jerarquía: una encíclica papal o la carta pastoral del obispo podrían ser ejemplos de lo que intento expresar; no hay ahí una concreta acción evangelizadora del conjunto *ordo-plebs*, es actividad sólo propia del *ordo*.

—D. Javier, lo que acaba de decir es cierto y es algo que debe de tenerse en cuenta. Pero creo que hay que interpretarlo siempre dentro de la unidad de misión. Todo apostolado es apostolado de la Iglesia, del Cuerpo Místico, y en este sentido *individual* no quiere decir aislado, como la función de ver del ojo o la función de las manos no son cosas aisladas, sino actividades de la persona que, en un solo cuerpo, tiene diversidad de miembros. Todo apostolado personal o individual o del conjunto *ordo-plebs* es actividad de la Iglesia y parte o aspecto de una única misión, de un único apostolado.

—Desde luego, pero siempre sin perder de vista que la Iglesia es Pueblo de Dios y como Pueblo se da en ella la variedad, la autonomía, la espontaneidad, la diversidad de ministerios y, consiguientemente, la estructura orgánica y la responsabilidad personal.

—Sí, D. Javier, sí, completamente de acuerdo, mas no creo que haga falta insistir en este aspecto, después que hemos tratado tanto de él.

—Perdone, amigo Martín, si me he puesto un poco pesado insistiendo en la índole de Pueblo de la Iglesia, mas es que la mentalidad panpublicística y totalitaria de la Iglesia la veo muy viva en ciertos ambientes canonísticos y eclesíasticos. Pero tiene Vd. razón y no insistiré más.

—Lo que quiero reafirmar es que el apostolado, según el sentido con que el Concilio toma esta palabra —«*omnis navitas Ecclesiae ad Regnum Dei instaurando et dilatando*»—, no es acción aislada. Es siempre participación en el único apostolado, que supone un único sujeto, que es la Iglesia, como Cuerpo Místico y como Pueblo de Dios. Un sujeto de naturaleza misteriosa y especial, constituida por muchos miembros que forman la *communio sanctorum*, entendiendo por tal no sólo el elemento interno, sino también el elemento externo. En otras palabras, toda acción apostólica, ya se trate del apostolado jerárquico (o acción pastoral y ministerial del *ordo*) ya se trate del apostolado de los laicos, se ejerce siempre como *miembro* del Cuerpo Místico, ya sea como órgano jerárquico ya sea como simple fiel. En suma, un único apostolado con un único sujeto —la Iglesia— constituida por muchos miembros con diversidad de funciones y de ministerios. Se trata de una unidad orgánicamente estructurada, que es misteriosa, esto es, con una dimensión interna, espiritual y de gracia y una dimensión externa. De ambas dimensiones participa el apostolado como misión apostólica y corredentora, que se asienta en la vida interior de oración, unión con Dios y sacrificio, a la vez que es una acción externa. Pero a nosotros canonistas, como juristas, nos interesa, para nuestras cons-

trucciones científicas, el aspecto externo, dejando para los teólogos el aspecto interno (aunque también a ellos corresponde estudiar el aspecto externo).

—Entiendo lo que quiere decir, amigo Martín, y por supuesto estoy completamente de acuerdo. En el apostolado no hay acciones aisladas. Todo el apostolado está interrelacionado. Así el apostolado de la oración, el sufrimiento y la expiación fertiliza el apostolado de la acción y a su vez éste es una parte del conjunto de acciones apostólicas, conexas unas con otras en la unidad de la *communio sanctorum*, en la unidad de la actividad del único Cuerpo Místico de Cristo, con mutuas influencias: así a veces un apostolado de la acción que puede parecer sin frutos, los produce, por la voluntad de Cristo y la acción del Espíritu Santo, en otros lugares; por eso toda acción apostólica es siempre fecunda. Así se comprende, por ejemplo, que Santa Teresa del Niño Jesús sea Patrona de las Misiones. Pero cuando yo hacía la distinción entre apostolado individual y apostolado conjunto orgánicamente estructurado me refería a otra cosa y daba por supuesta esta interrelación y la unidad de misión, que expresamente declara el Concilio.

—Creo, D. Javier, que adivino su pensamiento y le adelanto que lo comparto. Y me atrevería a decir que en lo que está pensando es en el n. 10 de la const. *Lumen gentium*, cuando dice que «el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, aunque difieren en esencia y no sólo de grado, se ordenan el uno al otro» («Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu differant, ad invicem tamen ordinantur: unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant»).

—Sí, así es en efecto, y quiero insistir en la expresión *ad invicem*, se ordenan el uno al otro. El sacerdocio ministerial, o dicho de otro modo, el ministerio sacerdotal —de obispos y presbíteros— se ordena a la santificación de los fieles por medio de la Palabra, los sacramentos y —en su caso— el *munus regendi*. A través de esta acción pastoral potencia el sacerdocio común de los fieles. Y la ac-

tividad sacerdotal de los fieles —el sacerdocio común— se ordena a elevar apostólicamente su ambiente y acercar las almas a la Palabra y los sacramentos, funciones propias del ministerio sacerdotal, es decir, a llevar a los hombres hacia la acción ministerial del clero: predicación de la Palabra, sacramento de la penitencia, Santa Misa y los demás sacramentos. De esta manera, el fin propio de la Iglesia es tarea común de la cooperación entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común. El apostolado jerárquico y el apostolado de los laicos es una cooperación dentro de la misión única del Pueblo de Dios; esa misión única es, pues, una *cooperatio*, una operación conjunta del sacerdocio ministerial y el sacerdocio común.

—A su vez no hay que olvidar la constitución jerárquica de la Iglesia —Jerarquía de orden (jerarquía en sentido teológico) y Jerarquía de jurisdicción (jerarquía en sentido jurídico)— y, por tanto, la estructura *ordo-plebs*. La única misión de la Iglesia se realiza —como dice el Concilio— a través de la diversidad de ministerios. Pero la Iglesia es una unidad orgánicamente estructurada —según enseña el mismo Concilio— y sobre todo se asienta en la estructura *ordo-plebs*. Por lo tanto, la misión única de la Iglesia se realiza por la cooperación del sacerdocio ministerial y del sacerdocio común orgánicamente estructurados: es una *cooperatio organica*.

—Así es, por eso para que haya *cooperatio organica* es menester que se asiente en la estructura *ordo-plebs*. Es decir, que los ministros sagrados actúen *ministerialmente*, o sea, que ejerzan su ministerio y que su relación con los laicos sea precisamente ministerial, en orden al ministerio. Y que los laicos cooperen con su misión propia, ordenando su apostolado hacia la escucha de la Palabra y la recepción de los sacramentos, o lo que es lo mismo hacia la acción del sacerdocio ministerial. Ello es necesario porque el apostolado de los laicos es en sí insuficiente para llevar a las almas a la plenitud de la vida cristiana, que postula la necesaria intervención del sacerdocio ministerial (v. gr. la vida sacramental). A su vez el sacerdocio ministerial necesita del apostolado de los laicos,

como único modo —así lo reconoce el Concilio— de acercar muchas almas a la vida cristiana.

—Además esta *cooperatio organica* obedece a la misma voluntad de Cristo, como ya hemos conversado en ocasiones anteriores. La misión de la Iglesia —que es única— no ha sido confiada sólo a los Sagrados Pastores, sino también a los laicos. Pero en una *unidad de misión* dentro de la variedad de ministerios; luego si hay una unidad de misión hay una articulación orgánica entre los distintos ministerios. Y en concreto la hay entre el apostolado jerárquico y el apostolado de los laicos: la *cooperatio organica*, por la cual el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común se ordenan *ad invicem*, el uno al otro.

—Yo quiero insistir, amigo Roqueta, en que la cooperación orgánica se refiere al sacerdocio ministerial, como tal y por ello hace referencia al *ordo* según su ministerio, está en relación ministerial, de ministerio respecto de los laicos.

—Me parece que entiendo por donde va su insistencia. En que no se confunda la cooperación orgánica con las posibles uniones de clérigos y laicos a la que alude el § 1 del c. 298, es decir, con posibles fenómenos asociativos. Y le comprendo perfectamente porque algunos los han confundido. Pero esto es un clamoroso error sin fundamento; esas uniones nada tienen que ver con la *cooperatio organica*, que es propia de las circunscripciones eclesiásticas (donde hay cooperación orgánica hay una circunscripción y en ningún caso un fenómeno asociativo). La cooperación orgánica es una dimensión estructural de la Iglesia, forma parte de su constitución divina, se basa en la estructura *ordo-plebs* y en la voluntad fundacional de Cristo que ha otorgado a la Iglesia una unidad de misión con diversidad de ministerios: el Concilio es claro al respecto, habla de diversidad de ministerios y por tanto la estructura unitaria de la Iglesia en orden a su misión es orgánica, lo que quiere decir, ministerial.

La cooperación orgánica es una dimensión estructural de la Iglesia Universal. Y en la medida en que la Iglesia se *particulariza*, es

decir, se autoorganiza en corporaciones eclesíásticas fundamentales, la cooperación orgánica también se *particulariza* en su seno. La *cooperatio organica* es algo propio de las estructuras constitucionales, o sea de las circunscripciones eclesíásticas: las diócesis, las prelaturas, los vicariatos apostólicos, las prefecturas apostólicas, los ordinariatos, etc. Podemos establecer esta regla: allí donde se da la *cooperatio organica* estamos en presencia de una circunscripción eclesíástica. Desde otro punto de vista, en el seno de todas las circunscripciones eclesíásticas se da la *cooperatio organica*. Si de hecho no se vive o se vive en escasa medida, no es una cuestión de principio, sino de hecho, resultado de un laicado que no vive su vocación ni su deber al apostolado.

Añadiría un dato más. La cooperación orgánica como dimensión estructural de la Iglesia Universal, es la forma —como hemos visto repetidamente— en que se articula la unidad de misión con la diversidad de ministerios. Por lo tanto, es la forma en que se articula esa característica por la cual la Iglesia es Pueblo, que, según Vd. escribió en sus *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, es la *unidad de misión*, lo que supone que, en el plano de la Iglesia Universal, la *cooperatio organica* es la cooperación entre la estructura ministerial (la Jerarquía de orden y de jurisdicción) y el *populus christianus*, la cooperación entre el *ordo* ministerial y los miembros del Pueblo de Dios, los que a él pertenecen; y como éstos son todos bautizados, se trata de esos miembros *incorporados* a la Iglesia, como reza el c. 96, que en cuanto distintos del *ordo* llamamos laicos.

Pues bien, esto como es lógico permanece inmutado en las estructuras constitucionales o circunscripciones eclesíásticas en las que la Iglesia se particulariza y se autoorganiza, esto es, en las estructuras pastoral-apostólicas en las que el Pueblo de Dios se organiza: las corporaciones eclesíásticas fundamentales y más en concreto las comunidades eclesiales fundamentales o circunscripciones con pueblo propio. Así como la Iglesia Universal es una comunidad apostólica, con el apostolado jerárquico y el apostolado

de los laicos, cada una de las circunscripciones eclesiásticas es también, por propia naturaleza, una comunidad apostólica con unidad de misión y diversidad de ministerios. No puede ser de otra manera, pues son, como ya hemos visto, *partes* de la Iglesia Universal y la Iglesia particular es *imago* de ella. Por lo tanto, la *cooperatio organica* propia de las circunscripciones eclesiásticas —en concreto, de las comunidades eclesiales fundamentales— se da entre el *ordo* y los laicos que a ellas pertenecen, los laicos *incorporados*. 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.

—Estoy completamente de acuerdo con Vd., amigo Roqueta, con el Concilio en la mano, la *cooperatio organica* no admite otra interpretación. La misión de la Iglesia es única, que se desarrolla por el apostolado jerárquico o ministerial y el apostolado de los laicos, en unidad de misión y por lo tanto es una cooperación. Y se desarrolla conforme a la constitución divina de la Iglesia que es jerárquica y por consiguiente esa cooperación se desenvuelve según la estructura *ordo-plebs*, esto es, orgánicamente; es, pues, una *cooperatio organica*; y todo ello se realiza en el seno de las circunscripciones eclesiásticas —diócesis, prelaturas, vicariatos apostólicos, ordinariatos— con una cooperación entre el *ordo* y el laicado propios de esa circunscripción, entre los miembros propios e incorporados de esa circunscripción, sea el obispo con su presbiterio y los diáconos, sea el *populus christianus*, que es el pueblo propio. Si no hay pueblo —propio por tanto— ¿cómo va a haber cooperación?

—Si es que otra forma de ver la *cooperatio organica* no tiene sentido, después de lo que ha enseñado el Concilio, sea dicho con todos los respetos, si alguien no pensase igual; con respeto, pero entiendo que estaría desencaminado.

* * *

Capítulo XV

[Estatuto epistemológico de las circunscripciones eclesiásticas]

—D. Javier, Vd. postula una nueva terminología para las circunscripciones eclesiásticas, pero tengo comprobado que no es el único. He observado que en los últimos años —en realidad desde que algunos canonistas comenzaron a interesarse por las prelaturas personales— no han faltado autores que para referirse a las circunscripciones eclesiásticas y diferenciarlas de las asociaciones usan la expresión *estructuras jerárquicas* de la Iglesia. De las circunscripciones escriben esos autores que *son estructuras jerárquicas* y por ello en lugar de circunscripciones usan el citado término: estructuras jerárquicas. Así a las diócesis, prelaturas, administraciones apostólicas, ordinariatos, etc., las nombran con dicha denominación. ¿Vd. cree que son intercambiables los términos «circunscripciones eclesiásticas» y «estructuras jerárquicas»? ¿Qué opina de esta terminología? ¿Cree que estructura jerárquica podría sustituir a circunscripción?

—Ante todo es de justicia tener en cuenta que esta terminología tiene su base en primer lugar en el principio octavo de los *Principia directiva* para la elaboración del Código que usa el término «unidades jurisdiccionales»; y por otro lado, la tiene en el mismo Código, que titula *De Ecclesiae constitutione hierarchica* la parte II del libro II y dentro de ella incluye la sección II bajo el rótulo *De Ecclesiis particularibus deque earumdem coetibus*. Esa terminología tiene, pues, una base codicial.

Pero mi parecer es que resulta inexacta, después de cuanto hemos visto sobre la nueva visión de las circunscripciones eclesiásticas y por mi parte la he evitado cuidadosamente. Lo exacto y verdadero es que las circunscripciones eclesiásticas o corporaciones eclesiásticas fundamentales *tienen o contienen*, como estructura medular, una estructura jerárquica: hemos comentado largamente este punto; tener una estructura jerárquica es en ellas fundamental y característico, algo que pertenece a su esencia. Pero no es lo mis-

mo decir que *tienen* una estructura jerárquica, que afirmar que *son* estructuras jerárquicas. Si se dice que *son* estructuras jerárquicas, lo que se está diciendo —como lo indica el significado propio de las palabras usadas— es que son estructuras de la Jerarquía (organización y distribución de la Jerarquía y en último término del *ordo*), con lo cual se deja fuera a los laicos, al *populus christianus* y se reducen las circunscripciones a la sola Jerarquía. Sin querer y con la mejor intención se recae inadvertidamente en la visión hierarcológica.

Por mi parte insisto en llamarlas *corporaciones eclesiásticas fundamentales*; admito, sin embargo, otras formas de decir: estructuras constitucionales, estructuras pastoral-apostólicas, estructuras de conformación jerárquica, comunidades constitucionales de estructura jerárquica y otras similares. Pero, como ya he dicho, considero una inexactitud —que puede llevar a confusiones— decir que *son estructuras jerárquicas*. Cualquier terminología que se use para las circunscripciones debe dejar claras dos cosas: que son estructuras *del conjunto de sus componentes* y que tienen una conformación jerárquica. Es decir, que forman una comunidad con una unidad de misión junto a la diversidad de ministerios y, por tanto, conforman una *compago* apostólica, una comunidad unida y estructurada por la *communio*. Con la terminología que se use debe advertirse por ella misma el carácter *corporativo* y *comunitario* propio de las circunscripciones eclesiásticas (organización eclesiástica y pueblo cristiano); el mismo nombre ha de ser indicativo de esa índole esencial de las circunscripciones; y eso es lo que me lleva a llamarlas *corporaciones eclesiásticas*, y como son constitucionales añado lo de *fundamentales*.

—Me alegra escucharle, D. Javier, porque a mí también nunca me había parecido del todo acertado ver escrito que para referirse a las circunscripciones eclesiásticas se hable o escriba estructuras jerárquicas. Y puesto que hemos entrado en cuestiones terminológicas, me placería que comentásemos algunos aspectos epistemológicos y metodológicos de las corporaciones eclesiásticas fundamentales.

—Árido y difícil asunto, como lo son siempre las cuestiones de este tipo. Mas acojo con gusto su sugerencia, porque me parece importante para entender y sistematizar correctamente las circunscripciones y no caer en errores metodológicos, que llevan consigo errores sustanciales, a veces graves. ¿Qué es lo que pensaba plantear?

—Son varias las cuestiones a exponer y estudiar. A mi me parece que la primera es dejar establecido que el término «circunscripción eclesíastica» o su equivalente «corporación eclesíastica fundamental» es un *concepto jurídico*.

—Ciertamente; ello va implícito al decir que es un concepto *canónico* frente a Iglesia particular, que es un concepto *teológico*.

—Evidentemente, D. Javier, pero ello nos lleva a poner de relieve su estatuto epistemológico, que es esencial para la interpretación de las leyes y, en general, para la hermenéutica del derecho. ¿Qué implica que es un concepto *jurídico* y no de otra naturaleza?

—Poner de relieve ese estatuto epistemológico me parece fundamental, porque los conceptos jurídicos son unos conceptos peculiares, con unas notas y unos rasgos que los diferencian de los conceptos de otra condición; estas notas y estos rasgos son los que permiten a la ciencia jurídica —por lo tanto a la ciencia canónica— alcanzar su específica forma de saber y obtener su fin que es la interpretación y conocimiento del orden jurídico. Y al mismo tiempo ese estatuto epistemológico permite conocer la función y el valor de los conceptos jurídicos e impide su confusión con conceptos de otra índole, especialmente los teológicos.

—Lo más importante es conocer su valor y función en el contexto del conocimiento humano y, más particularmente, del conocimiento científico, porque con ello la ciencia canónica adquiere uno de sus rasgos específicos y diferenciadores.

—Con todo, amigo Martín, más importante es conocer el valor y la función de los conceptos jurídicos en el seno de la ciencia canónica, es decir, su valor y función dentro de la hermenéutica ca-

nónica, qué nos revelan de la naturaleza de la realidad a la que se aplican y la función de éstas dentro del ordenamiento canónico.

—Así es. Lo que ocurre es que esto nos hace sobrepasar los conceptos jurídicos y comentar el significado de *jurídico*, cuando lo aplicamos a distintas realidades, como al hablar de *naturaleza jurídica*, o de *estructura jurídica*, etc.

—Esto nos conduce a los niveles del conocimiento o grados del saber y a la distinción de las ciencias. O sea, a los grados de abstracción y al objeto formal de las ciencias, los dos factores que configuran las ciencias y las diferencian entre sí.

—Me parece de mucho interés lo que acaba de plantear, D. Javier. Es una lástima que sólo una minoría de canonistas se haya preocupado por estudiar estos temas y en consecuencia son bastantes los que los desconocen y por eso hay canonistas metodológicamente desorientados. Lo lastimoso es que esta desorientación se traduce en opiniones y construcciones científicas no menos desorientadas y desorientadoras. Vd. ha denunciado los tres vicios del canonista: el teologismo, el pastoralismo y el pseudoteologismo y le doy toda la razón. Pero yo añadiría que lo que a algunos les acaece es que no saben seguir los rectos criterios de la hermenéutica y del razonamiento científico canónico. No puedo menos que pensar que algunos sectores de la canonística actual no saben ser juristas rigurosos; atravesamos un momento un poco decepcionante de la canonística. A la vez reconozco que hay canonistas de mucha calidad, que son excelentes y ellos son los que alimentan mi optimismo y hacen que mi aprecio por la ciencia canónica siga vivo. Por eso pienso que la problemática hermenéutica y epistemológica que nos ha salido al paso es muy interesante.

—Pues olvidémonos de visiones pesimistas, acordémonos sólo de los excelentes canonistas que hay y sigamos adelante.

—Entonces empecemos por la abstracción, puesto que los conceptos jurídicos son fruto de ella. Nosotros los hombres, en virtud de nuestra naturaleza corpóreo-espiritual gozamos de dos clases

de conocimiento: el conocimiento de lo singular y el saber de lo general y de lo universal. Esta segunda clase del conocer se obtiene a partir de la operación mental que llamamos *abstracción*; la mente despoja al objeto de sus condiciones y factores singulares de existencia y de ella abstrae lo que es común a la serie de entes a que el objeto singular pertenece, bien sea el ente mismo, bien sean sus propiedades o características. La abstracción implica, pues, un *despojamiento* de las condiciones singulares de existencia, para quedarse en lo común, ya sea lo general ya sea lo universal, según la intensidad de la abstracción. Con la abstracción se llega a la idea o concepto —entre otras cosas—, que es la representación mental, no de tal o cual ente singular, sino de lo común del conjunto de entes singulares que tienen una naturaleza igual.

—Lo que a nuestro propósito nos interesa, amigo Roqueta, es que se dan grados o intensidades de abstracción y por lo tanto hay que dejar claro desde el principio que la abstracción que nos interesa, porque es aquella en la que se mueve la ciencia canónica, como ciencia jurídica, es la llamada *abstracción predicamental*. Todo cuanto comentemos a continuación se referirá a esa abstracción. Pues bien, dentro de la abstracción predicamental se pueden distinguir dos niveles: la abstracción *intensivo-filosófica*, llamada también *ontológica* o sustancial y el grado menor de la *abstracción empiriológica* o *accidental*. Se puede, pues, hablar de dos niveles de conocimiento abstracto, según la terminología moderna (por lo demás no unánime entre los filósofos), que son el conocimiento *ontológico* y el conocimiento *fenoménico*.

—A efectos de establecer el estatuto epistemológico de la ciencia canónica y por lo tanto de su modo de conceptualizar, me parece suficiente referirse a estos dos niveles. Pero para entendernos mejor, creo que vale la pena describirlos sumariamente. El nivel ontológico llega a la íntima esencia de los seres y a sus últimas causas, dándonos a conocer la cosa en sí. Este modo de conocer es propio, tanto del conocimiento general de los hombres, como específico del saber filosófico y de aquellos otros saberes científicos

que estudian la cosa en sí. La teología, v. gr., se mueve normalmente a este nivel y por ello «Iglesia particular» es un concepto o noción obtenido a dicho nivel.

El nivel fenoménico opera a un nivel de abstracción menor y su característica es que no llega a la cosa en sí. En cuanto a las causas, se pregunta por ellas, pero no se dirige a la captación de las causas últimas, sino tan sólo se ciñe a las causas próximas y captables empíricamente (causas aparentes). Respecto a la entidad de las realidades, lo que capta es el *fenómeno*, no la cosa en sí (o, por decirlo en términos kantianos, el *noúmeno*); capta la apariencia o manifestación. Por eso los conceptos fenoménicos no alcanzan a darnos la idea de la cosa en sí, ni en su íntima esencia ni en sus últimas causas. Nos dan la idea de la cosa tal como se manifiesta o aparece o como opera o tiene valor en el contexto de la realidad en que el objeto se mueve. Así cuando Santo Tomás escribe que el amor es la «prima immutatio appetitus» define el amor en su íntima esencia, a nivel ontológico; en cambio, cuando, por ejemplo, Pieper dice que el amor es sentir y decir «¡qué bueno es que existas!» se trata de una idea fenoménica.

Tras esta sumaria exposición del nivel ontológico y del fenoménico, queda por advertir que, como lógica consecuencia del grado de abstracción en que se mueven, los conceptos obtenidos a uno u otro nivel tienen características diferentes y no se pueden confundir, ni se puede trasladar un concepto propio de un nivel a otro nivel; sería un error epistemológico grave y fuente de confusiones.

—Dicho esto, amigo Roqueta, creo que podemos ya pasar al estatuto epistemológico de la ciencia canónica en sentido estricto y, en consecuencia, al estatuto epistemológico de los conceptos jurídicos y demás técnicas de la ciencia del derecho.

—Ante todo, D. Javier, me atrevería a recordar que estamos hablando de la ciencia del derecho canónico, es decir de la tarea del canonista que se desarrolla mediante la abstracción. No nos referimos, pues, a la resolución práctica de los casos singulares como es la tarea de jueces y Tribunales; por tratarse de lo singular este ni-

vel práctico o nivel prudencial no actúa por abstracción. La tarea del científico del derecho o ciencia canónica en sentido propio es la que se desarrolla a nivel de lo universal o general —por lo tanto por abstracción— y es la que se plasma en tratados, comentarios, manuales y otros escritos de diversa índole. Tampoco nos estamos refiriendo a la Teoría Fundamental del Derecho Canónico, que ahora no nos interesa, sino al nivel del conocimiento jurídico en el que habitualmente se mueve la canonística y por eso hablamos de ciencia jurídica *en sentido estricto*.

—Así es, en efecto. Lo importante ahora es preguntarnos cuál es el objeto de la ciencia canónica en sentido estricto. Y la respuesta es clara: estudiar el derecho vigente en cuanto se encuentra en sus fuentes de positivación y formalización: los textos legales, la costumbre, la interpretación auténtica, etc. La característica de la ciencia canónica —como es la común en la ciencia en sentido moderno— es la *positividad*. No, por supuesto, el positivismo, que en cualquier caso es un error, pues en la Iglesia es derecho vigente el derecho divino, natural y positivo. Pero en todo caso, la ciencia canónica estudia el derecho natural y el derecho divino positivo en cuanto establecido por la Sagrada Escritura, la Tradición e interpretado por la Iglesia, es decir por el Magisterio y, sobre todo, en cuanto está recogido en los propios textos jurídicos. En todo caso, la ciencia canónica analiza, conceptualiza y sistematiza el derecho vigente y por lo tanto en cuanto positivizado y formalizado. En definitiva, estudia el derecho *establecido*, en su *vigencia* histórica.

—Esto se observa en el mismo método que han utilizado los canonistas a lo largo de la historia, que es el método de la exégesis y su complemento, el comentario de los textos. Pero es igualmente válido para el método sistemático moderno, pues su función se ciñe a buscar los nexos de unas normas con otras, los principios que se deducen del ordenamiento jurídico vigente y sus factores informadores.

—Lo que está claro, caro Martín, es que por su esencial nota de *positividad* la ciencia canónica es una ciencia *fenoménica*. No estudia

el derecho en sus últimas causas —lo que es propio de la Filosofía del derecho, de la Teoría Fundamental del Derecho Canónico y de la Teología del Derecho—, sino en sus causas próximas: los textos legales, la costumbre, la jurisprudencia, etc. Tampoco estudia la esencia íntima del derecho, sino el *cómo* del derecho, es decir, cómo está establecido —positivizado y formalizado— y cómo debe ser interpretado en función de su vivencia práctica. Por lo tanto, es una ciencia fenoménica.

—Con lo cual alcanzamos lo que nos interesaba: la ciencia canónica, en cuanto saber abstracto, opera por la *abstracción fenoménica*. Lo que nos lleva a la conclusión de que su forma de conceptualizar, analizar y sistematizar pertenece a este nivel de abstracción. Con ello llegamos a lo que habíamos planteado, el estatuto epistemológico de los *conceptos jurídicos*. No son conceptos ontológicos o —como algunos dicen, con menor precisión— sustanciales; son *conceptos fenoménicos*, que no nos dicen propiamente la esencia de las cosas, sino el *cómo*. No nos dicen qué son las cosas en sí —en su íntima esencia y sus causas últimas—, sino qué son y qué representan en el ámbito del ordenamiento jurídico. Así, por ejemplo, el concepto jurídico de persona no expresa qué es el hombre como ente anímico-corpóreo, lo cual es lo propio del concepto filosófico de persona, sino su condición y su estatuto en el ordenamiento jurídico: en pocas palabras, ser sujeto de derechos y obligaciones jurídicas. Al ser conceptos fenoménicos, los conceptos jurídicos son *relativos e instrumentales*. Decir que son relativos significa que sólo nos dicen de las realidades conceptualizadas qué son y representan en el ordenamiento jurídico, su *cómo*, es decir, cómo están contempladas y configuradas en el orden jurídico vigente, o sea que noción de ellas se deduce de su configuración y estatuto según derecho y no sobrepasan esos límites; por lo tanto son mudables en la misma medida en que es mudable el ordenamiento jurídico. Por su parte, afirmar que son instrumentales quiere decir que están al servicio de la interpretación y sistematización del orden jurídico; tienen una función hermenéutica y en esa funcionalidad reside su interés, su utilidad y su razón de ser.

—Tener en cuenta este carácter fenoménico de los conceptos jurídicos es fundamental para el correcto método de la ciencia canónica y, en general, para usar con precisión la técnica y el arte del derecho propios del canonista. De lo contrario fácilmente se cae en alguno de los tres vicios del canonista, que he denunciado en mis escritos: el teologismo, el pastoralismo o el pseudoteologismo. En otras palabras, se cae en la confusión de lenguas y no se alcanza el acierto en la interpretación de las leyes y el derecho.

—Con eso llegamos, D. Javier, a lo que nos interesaba: «circunscripción eclesíástica» o preferiblemente «corporaciones eclesíásticas fundamentales» son conceptos jurídicos y, por lo tanto, son conceptos fenoménicos. Ese es su estatuto epistemológico y como tales son los propios del lenguaje y de la hermenéutica canónicos.

—Por eso no se puede confundir, como ya he repetido tantas veces, el concepto de circunscripción eclesíástica con el de Iglesia particular. Aparte de que circunscripción es un concepto más amplio, que abarca más realidades organizativas de la Iglesia, el concepto de Iglesia particular es un concepto ontológico, propio de la teología, mucho más rico que el de circunscripción, porque penetra en la íntima esencia y en las últimas causas; sin embargo y a la vez de suyo no expresa la fenomenología jurídica que le es propia, por lo que es necesario que el canonista conceptualice fenomenicamente la Iglesia particular, que de este modo queda incluida dentro del concepto jurídico de circunscripción eclesíástica o corporación eclesíástica fundamental y, más concretamente, como la primaria y más propia «comunidad eclesial fundamental», ejemplar y punto de referencia de todas las demás.

—A todo lo dicho, aunque de un modo u otro ya ha salido, deberíamos recordar que los conceptos jurídicos son fenoménicos como pertenecientes a la ciencia canónica en sentido estricto, pero a la vez no expresan toda la fenomenología de las realidades conceptualizadas, sino que son *jurídicos*; y como no hay ciencias totales sino que cada ciencia conoce y sistematiza según su objeto formal, también la ciencia canónica conoce, sistematiza e interpreta

un aspecto de las realidades estudiadas, en concreto el aspecto jurídico, de lo que resulta que los conceptos jurídicos no nos dan la noción total fenoménica de la realidad conceptualizada (v. gr. el aspecto sociológico), sino sólo su aspecto jurídico.

—Después de todo lo visto, amigo Martín, creo que podemos trazar los rasgos del concepto jurídico de circunscripción eclesiástica. Las corporaciones eclesiásticas fundamentales o circunscripciones eclesiásticas son las formas organizativas de la Jerarquía ordinaria y del pueblo cristiano formando comunidades cristianas presididas por un Pastor perteneciente al Colegio Episcopal o con la *potestas sacra vere episcopalis* derivada del Romano Pontífice. En otras palabras, las circunscripciones eclesiásticas o corporaciones eclesiásticas fundamentales, representan la evolución histórica del Colegio Apostólico disperso por todo el mundo entonces conocido formando comunidades cristianas, sucedido por el Colegio Episcopal repartido por todo el mundo y presidiendo las comunidades cristianas.

Ya se ve que la circunscripción eclesiástica o corporación eclesiástica fundamental primaria y ejemplar es la diócesis. Pero no podemos olvidar que las necesidades pastorales, el distinto grado de evolución de las comunidades cristianas, las formas de vida secular y otros factores llevan consigo que el Colegio Episcopal y en general la Jerarquía ordinaria, junto con el pueblo cristiano, adopte diversas formas organizativas y de comunidades cristianas, lo que da lugar a varios tipos de circunscripciones.

—D. Javier, en el derecho actual hay diversas figuras de circunscripciones: diócesis, prelaturas, administraciones apostólicas, vicariatos apostólicos, prefecturas apostólicas (cfr. cc. 368 y 294) y los ordinariatos. También en este punto me gustaría plantear una cuestión metodológica. Me refiero al estatuto epistemológico de esas figuras. Porque a veces observo que se escribe o se habla del «concepto de diócesis», o de prelaturas o de las demás circunscripciones eclesiásticas y pienso que esta forma de expresarse es inexacta y metodológicamente incorrecta.

—Tiene Vd. toda la razón; esas figuras de circunscripciones o corporaciones eclesíásticas fundamentales no son jurídicamente conceptos; es decir, no son *conceptos jurídicos*. No debería hablarse del concepto de diócesis, por ejemplo, porque no estamos ante conceptos jurídicos. Su verdadera naturaleza es la de *tipos jurídicos*. Las diócesis, prelaturas, administraciones apostólicas, vicariatos apostólicos, etc., son en buena técnica jurídica *tipos* de circunscripciones; por lo tanto, no son conceptos.

—Pero esto no representa ninguna cosa especial. Es algo común y corriente en la técnica legislativa y el Código usa a menudo de tipos jurídicos. Siempre que describe la figura de un acto, de una institución o, en general, de una relación jurídica para señalar su propia y peculiar regulación jurídica, el legislador lo que configura son *tipos*. Así en el Código encontramos el tipo de asociación privada de fieles y el tipo de asociación pública, el tipo de obispo, el de párroco o el de parroquia, los distintos tipos de institutos de vida consagrada, etc. Del mismo modo, al describir las distintas figuras de corporaciones eclesíásticas fundamentales o circunscripciones, lo que el Código hace es tipificar, esto es, describir tipos.

Esto nos tiene que poner más en guardia ante la confusión entre teología y derecho canónico. Así Iglesia particular es un concepto teológico —además obtenido a nivel ontológico— mientras que diócesis ni siquiera es un concepto jurídico, sino un tipo jurídico, aunque el actual Código la describa dándole al tipo acentos teológicos.

—Llegados a este punto, amigo Roqueta, creo que sería de interés recordar brevemente en qué consiste un *tipo jurídico* y su estatuto epistemológico. Aunque hay varias clases de tipos (tipos empíricos de frecuencia, tipos medios normativos, tipos ideales normativos) me voy a limitar a los llamados *tipos estructurales*.

Para la regulación y, en su caso, el reconocimiento de actos, instituciones o relaciones jurídicas, el legislador configura unos modelos o ejemplares, dando lugar al *tipo legal*, conforme al cual las

realidades que responden a él encuentran su regulación jurídica o, en su caso, son reconocidas o creadas (erigidas) de conformidad con él.

Es característica del tipo su naturaleza epistemológica, que no debe confundirse con la de los conceptos jurídicos. El tipo legal no es sino un *esquema empírico*, la reproducción esquemática de una realidad o realidades que se consideran arquetípicas. Así, pues, para formar el tipo la mente no conceptualiza, sino que esquematiza en un grado de abstracción precientífica. Como puede verse, su grado de abstracción es muy pequeño y el tipo conserva una referencia inmediata y próxima a la realidad. Esto tiene una importante consecuencia; tanto la elaboración del tipo por el legislador como su interpretación por el jurista ha de hacerse de acuerdo con las elementos sustanciales de la realidad que el tipo esquematiza.

Dada la función que desempeña el tipo jurídico, como medio de reconocimiento, regulación y en su caso creación o erección de actos, instituciones y, en general, relaciones jurídicas, la legislación tiende a tipificar al máximo las distintas realidades jurídicas, pero como la vida siempre es más rica que la norma y la realidad social evoluciona e introduce formas nuevas, siempre pueden encontrarse realidades jurídicas que no son enmarcables en los tipos legales configurados por la legislación vigente. Tales realidades jurídicas reciben el nombre de *atípicas*, es decir, que no responden a ninguno de los tipos legales vigentes. Este es actualmente el caso del Camino Catecumenal. Estas formas atípicas no quedan fuera del derecho: se regulan por leyes especiales, si es que existen, o simplemente por normas peculiares dadas *ad casum*. En ocasiones, lo que se hace con las formas *atípicas* es aplicarles el tipo menos inadecuado añadiendo normas específicas, leyes propias o estatutos, privilegios (*ius singulare*), etc., que acomoden el derecho a la realidad social. Tal sería el caso de la Misión de Francia.

—Creo que hemos visto suficientemente el tema de los tipos jurídicos y poco queda por decir. A mí sólo se me ocurre recordar la

distinción entre *tipos abiertos* y *tipos cerrados*. Pero esto es algo muy sencillo. Son tipos abiertos aquellos que sólo configuran algunos rasgos esenciales y parciales de la realidad tipificada, por lo que admiten realidades diversas con tal que tengan los rasgos esenciales; pienso que éste es el caso de las prelaturas personales. En cambio, los tipos cerrados configuran de modo completo la realidad contemplada en todos sus rasgos característicos; tal sería el caso de la diócesis.

—Bueno, amigo Martín, con lo que hemos visto pienso que ha quedado comentado suficientemente el tema que planteó: el estatuto epistemológico de las circunscripciones eclesiásticas.

—Así es, en efecto. Y ya que han salido a relucir los tipos de circunscripciones, me viene al pensamiento que hay dos tipos, que han evolucionado, lo que pone de relieve el carácter relativo e instrumental de los tipos jurídicos, propio de su índole fenoménica.

—Me imagino que se refiere a las prelaturas territoriales y a las administraciones apostólicas.

—En ellas pensaba, ambas han evolucionado, aunque en sentido distinto. Como es lógico el Código de 1917 apenas habla de prelaturas o de administraciones apostólicas, según es bien sabido, porque contempla la Jerarquía como una *series personarum* y las circunscripciones como los territorios presididos por los Sagrados Pastores; por eso de lo que habla es de los prelados *nullius* y de los administradores apostólicos. Mas a través de sus normas se delinea el tipo de prelatura *nullius*; aunque no la de administración apostólica, figura de circunscripción ajena al antiguo Código.

Respecto de las prelaturas, lo que contemplaba el Código de 1917 eran las tradicionales prelaturas *nullius*, muchas de origen medieval, que eran y son pequeños territorios (algunas no tienen ni tres parroquias) presididos por una iglesia, cuyo titular, por privilegios pontificios, había obtenido un territorio separado de una diócesis, al que presidían con los mismos derechos y deberes del obispo residencial, tras no pocas vicisitudes históricas. Ya en el si-

glo XVIII los canonistas que de esos preladados se ocuparon los consideraban verdaderos «Ordinarios del lugar» al igual que los obispos, aunque no tuviesen la ordenación episcopal, cosa normal y corriente durante siglos. Esas prelaturas *nullius* siguen persistiendo, pero son en realidad una reliquia histórica. Ocurre, sin embargo, que ya a principios del siglo pasado la Santa Sede comenzó a utilizar la figura de la prelatura *nullius* para dividir diócesis excesivamente extensas en países de tradición católica, pero que en realidad poseían lugares de difícil atención pastoral y en cierto sentido se podían considerar territorios de misión.

La praxis de la Santa Sede consistió en dividir esas diócesis en dos o más territorios separados, tan extensos como diócesis, pero por su escaso desarrollo pastoral, en lugar de erigirlas como diócesis, las fue erigiendo como prelaturas *nullius*. Con ello la figura de prelatura *nullius* cambió de sentido y al frente de ellas se puso generalmente un obispo, aunque no siempre. No dejaron los canonistas de advertir este cambio, que situaba a las prelaturas *nullius* en el rango de circunscripciones de derecho común —no privilegiario— y así lo hicieron notar. Estas nuevas prelaturas son en realidad las que principalmente contempla el Código de 1983, aunque sin olvidar las antiguas y tradicionales, como lo muestra la referencia a las abadías territoriales. Pero ya hemos dicho que de estas últimas la Santa Sede ha determinado no crear nuevas y proceder en lo posible a su extinción; y este camino hubiesen seguido con toda probabilidad las antiguas prelaturas *nullius*, puesto que, como se observa en el Código de 1917, no se distinguen de las abadías *nullius* más que en el título de la iglesia (abacial o prelatía). Son, en realidad, las nuevas prelaturas *nullius* —ahora prelaturas territoriales— las que configuran el tipo correspondiente del Código de 1983 y, por lo tanto, el punto de referencia.

Distinto es el caso de las administraciones apostólicas. Si en el Código de 1917 se puede hablar de prelatura —como hace el canon 319, § 2— y de circunscripción eclesiástica, no así de administraciones apostólicas, circunscripciones inexistentes en el antiguo

Código, aunque con ciertas excepciones, en todo caso distintas de lo previsto por el Código de 1983. En el Código de 1917 el administrador apostólico lo es de una diócesis canónicamente erigida; basta una simple lectura del canon 312: «Dioecesis canonicè erectae regimen, sive plena, sive vacante sede, aliquando Summus Pontifex ob graves et speciales causas Administratori Apostolico vel in perpetuum vel ad tempus committit». Y el resto de los cánones se refieren siempre al administrador apostólico en relación con la diócesis a cuyo frente estaba y, en caso de sede plena, con el obispo residencial suspendido de sus funciones.

Las excepciones a que he hecho alusión se refieren, no al Código, que no las prevé, sino a la praxis de la Curia en casos especiales. Así en España, por el Concordato de 1851, se suprimieron algunas diócesis, pero por causas que no son ahora del caso no se anexionaron a las diócesis vecinas; en esta situación la Santa Sede encomendó el gobierno de estas diócesis extintas con carácter permanente a obispos de otras diócesis como administradores apostólicos, situación que ha durado casi un siglo.

Con el nuevo Código esto ha cambiado radicalmente. Desaparece el administrador apostólico del Código de 1917 y en cambio en el canon 371, § 2 se crea un nuevo tipo de circunscripción eclesíástica con el nombre de *administración apostólica*, cuya característica es que por razones especiales y particularmente graves no es erigida como diócesis, aunque de suyo podría serlo. El *administrador apostólico* es una nueva figura, el Pastor que está al frente del nuevo tipo de circunscripción.

—Efectivamente, no cabe duda de que la administración apostólica es un tipo nuevo de corporación eclesíástica fundamental o circunscripción eclesíástica. Con todo la praxis de la Curia ha mantenido excepcionalmente la antigua figura del administrador apostólico en algunos casos de diócesis sede vacante, pero sin duda es una práctica excepcional *extra Codicem*.

* * *

[*Inciso. Varios meses después*]

En este lugar, en el que mi contertulio y yo nos quedamos hablando de las nuevas administraciones apostólicas, me ha parecido oportuno, amable lector, hacer un inciso para transcribir unos correos electrónicos que nos cruzamos meses después, allá por abril de 2002.

«Apreciado amigo Roqueta.

No sé si viaja Vd. mucho por Internet, pero es el caso que he encontrado un documento en latín, traducido al italiano y al portugués, que me parece de mucho interés para un canonista, independientemente del atractivo que tiene para la vida de la Iglesia al terminar con un cisma.

El documento aparece como Carta autógrafa del Papa al obispo Licio Rangel, del Brasil, asentado en la diócesis de Campos, con fecha de 25 de diciembre de 2001. Para mí, en cuanto canonista, el interés estriba en que se anuncia un documento legislativo por el que se erige una administración apostólica *personal*, directamente vinculada a la Santa Sede (cfr. c. 371, § 2), compuesta por el obispo, presbíteros (veinticinco aparecen en la presentación del documento) y fieles (*clerum et fideles*), englobados bajo el término *miembros*. No se trata de una circunscripción meramente temporal sino con carácter estable, pues se indica expresamente que se asegura la sucesión al obispo Rangel. Otro rasgo consiste en que la jurisdicción es cumulativa con la del Ordinario del lugar.

Lo más atrayente es que se trata de una administración apostólica no territorial (aunque asentada en la diócesis de Campos), sino personal. No cabe duda de que se trata de una novedad resaltable y la verdad es que para mí ha resultado una cierta sorpresa. Tenemos, pues, otra corporación eclesial fundamental —la administración apostólica— que en unos casos es territorial y en otros casos es personal, como ocurre con las diócesis y las prelaturas.

El carácter personal de la nueva administración apostólica reside en los ritos litúrgicos —una especialidad dentro del rito latino—, que el clero y el pueblo han querido seguir, negándose —hasta llegar al cisma— a aceptar la reforma litúrgica del Vaticano II. Esto último —la cesación del cisma— es lo que constituye las *speciales et graves omnino rationes* que justifican a tenor del c. 371, § 2 la erección de la nueva ad-

ministración apostólica que por la propia *ratio erigendi* no podía ser sino personal, pues se basa en la empeñada voluntad de unos clérigos y fieles de seguir con la antigua liturgia, los cuales formaban un *coetus* no circunscrito a un territorio, una agrupación con estructura jerárquica —obispo, clero, fieles— a modo de circunscripción atípica y no reconocida por la Iglesia. Me gustaría saber su opinión. Saludos».

«Estimado D. Javier:

Ya había leído el documento del que me habla en su correo electrónico y tenía intención de escribirle, pero Vd. se ha adelantado. Desde luego para el canonista tiene mucho interés. Una vez más se pone de relieve que los criterios de territorialidad y personalidad son extrínsecos a las comunidades eclesíásticas fundamentales o circunscripciones y no constituyen ningún elemento de su constitución. En el presente caso se trata de una de las circunscripciones comprendidas en el c. 368 expresamente asimilada a la diócesis o Iglesia particular, y descrita como una *portio populi Dei* en el c. 371, § 2. Resulta obvio que cualquier intento de vincular de un modo u otro el territorio a la Iglesia particular y a las circunscripciones a ella asimiladas carece de fundamento.

Hay un punto que en la Carta pontificia no se toca, que es el factor de incorporación de los fieles a la nueva administración apostólica personal, por lo que habrá que esperar al documento de erección de dicha administración apostólica que el Papa anuncia. El tema es importante porque una administración apostólica, es según el citado c. 371, § 2, una *portio populi Dei*, o sea, como ya comentamos en su momento, una porción de *populus christianus*, de fieles, la cual constituye, pues, elemento constitutivo esencial de ese tipo de circunscripción eclesíástica. La propia Carta apostólica habla de clero y fieles, a los que califica de miembros. La nueva circunscripción consta, por lo tanto, de obispo-administrador apostólico, clero y pueblo; ninguno de estos factores puede faltar, son esenciales. Por otra parte es bien sabido que el grupo cismático no constaba sólo de clero sino también de fieles en número relevante.

La cuestión que yo me planteo es cuál va a ser el criterio determinativo de la incorporación de los fieles a la nueva administración apostólica personal, cómo va a delimitarse el *populus christianus* o *portio populi Dei* como constitutivo esencial de la circunscripción eclesíástica

cuya erección se anuncia. Porque el caso es que lo que les caracteriza no es un factor extravoluntario, sino su decisión voluntaria y su obstinación inamovible —han llegado hasta el cisma— de seguir la antigua liturgia. Y a mí no se me ocurre otra solución, que la incorporación voluntaria, uniéndose por la *communio hierarchica* al administrador apostólico y la integración también voluntaria en la comunidad cristiana de la administración apostólica. Pero, en fin, habrá que esperar al documento de erección. Saludos».

* * *

«Estimado D. Javier:

Apenas transcurridas unas semanas me encuentro en Internet el documento de la erección de la nueva administración personal: un decreto de la Congregación para los Obispos que lleva por título: “*Decretum de Administratione apostolica personali ‘Sancti Ioannis Mariae Vianney’ condenda*”. Aunque aparece como decreto su naturaleza es legislativa, pues el Papa anunciaba en su carta un “documento legislativo”.

Sería interesante comentar este decreto, pero no es el momento. Espero que las revistas canónicas se hagan eco de él y lo estudien con la amplitud que merece. Por ahora sólo se me ocurre platicar que existen bastantes remisiones al derecho común y algunas cosas quizás innecesarias por la naturaleza misma de una administración apostólica, que es una circunscripción, como afirmar que su clero pertenece al clero secular.

Lo que más me interesa es lo que se refiere al *populus christianus*. En primer lugar señalaría que por ser la potestad del administrador apostólico cumulativa, los fieles que pertenecen (“homines” dice el decreto, pero es obvio que vale para las mujeres) —*qui pertinent*— a la administración apostólica son también fieles de la diócesis de Campos. En segundo término, cabría notar que por tratarse de una administración apostólica caben tanto laicos como institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica.

Pero lo más notable y novedoso es que la incorporación o pertenencia a la nueva administración apostólica se realiza por un *acto voluntario escrito*: “*Fideles laici... ut ad eam pertineant, suam voluntatem scripto patefacere debent, atque ii in aptum album sunt referendi*”, así como “*ii que qui in ea baptizantur*”. Por lo tanto, los niños que por vo-

luntad de sus padres se bauticen en sus parroquias y según su rito pasan a ser fieles de la administración apostólica.

Entiendo que este extremo es uno de los más importantes, cara a la doctrina canónica. El hecho de que la incorporación —la pertenencia— a una comunidad eclesíástica fundamental o circunscripción eclesíástica pueda hacerse por un acto voluntario del fiel deshace la tesis de que a las circunscripciones se incorporan los fieles por criterios objetivos y no es posible que lo hagan voluntariamente como se admite también para las prelaturas personales; la adscripción voluntaria se reservaría para los fenómenos asociativos. Esta tesis ha resultado desautorizada y sin fundamento. ¿No le parece D. Javier? Saludos».

«Estimado amigo Martín:

Me pregunta qué me parece lo que dice al final de su correo electrónico. Pues que tiene Vd. toda la razón. Pero eso no resulta nuevo. ¿No recuerda lo molesto que salió Vd. en Budapest después de una ponencia en que se intentaba demostrar que a las Iglesias particulares y a las circunscripciones a ellas asimiladas —entre las que se encuentran las administraciones apostólicas— sólo se podía pertenecer por criterios que el ponente llamaba objetivos? Ya le hice notar entonces que esta tesis no tenía suficiente fundamento. Ya ve Vd., tenemos ahora una circunscripción eclesíástica, asimilada expresamente por el Código a la Iglesia particular, en la cual los fieles se incorporan por un acto voluntario. Esto tiene una importancia colateral: la pretensión del ponente era negar que las prelaturas personales son circunscripciones eclesíásticas porque se admite que los fieles de éstas se incorporen a ellas por una declaración de voluntad; este argumento ha resultado desarticulado y vacío de contenido por la simple praxis de la Curia. Saludos».

[*Fin del inciso*]

* * *

—Ya he escuchado la primera ponencia, cuya temática no me ha interesado demasiado y las restantes, D. Javier, también tocan temas muy alejados de mis inclinaciones y curiosidades científicas, de modo que no voy a asistir.

—Pues como a mí me pasa lo mismo, si acepta le invito a tomar un café y seguimos con nuestras charlas, a no ser que prefiera estar solo o tenga ya una cita concertada con algún otro congresista.

—Ni lo uno ni lo otro; acepto encantado su invitación, toda vez que estuvimos platicando sobre cuestiones metodológicas, pero nos desviamos a las novedades conciliares sobre las corporaciones eclesíásticas fundamentales o circunscripciones y quedó sin tratar al menos un tema, sobre el que me ha parecido observar algunas imprecisiones y aún errores en ciertos canonistas. Me gustaría comentarlo con Vd., porque me parece que esas imprecisiones y aún errores obedecen a un defecto de conocimiento de la técnica jurídica.

—Ya sabe, amigo Martín, que estas cosas no me extrañan. Ya conoce mi opinión sobre la canonística actual: un grupo de buenos y aún muy buenos canonistas —por buenos y excelentes juristas—, y otros sectores que no han superado la debacle canónica posterior al Concilio y desconocen la verdadera técnica del canonista o están carcomidos por el teologismo, el pastoralismo o el pseudoteologismo. Pero, ¿cuál es ese tema de técnica jurídica en el que está pensando?

—En concreto es la equiparación formal o jurídica, esto es, la *aequiparatio in iure*.

—Supongo que ya sé a lo que se refiere. Pero el tema de la equiparación formal no ofrece ningún problema u oscuridad. Es muy sencillo y sin complicaciones. Se trata de una técnica legislativa conocida, bastante usada y de suma sencillez. Recuerdo que en 1970 cuando publiqué el vol. I de *El Derecho del Pueblo de Dios*, la equiparación formal no ocupaba más de media página; no había encontrado más en los tratados de metodología y técnica jurídica. Veamos, ¿qué es una equiparación formal o *aequiparatio in iure*? Pues bien, las equiparaciones formales, llamadas también remisiones, son fundamentalmente un recurso de técnica legislativa; para evitar inútiles repeticiones, la ley equipara *a efectos jurídicos* —esto es importante, sólo a efectos jurídicos— un supuesto de hecho a otro *distinto*. Así el c. 99 establece que quien carece habitualmente

de uso de razón «*infantibus assimilatur*». Con ello se equipara, a efectos jurídicos, al demente con el infante, evitando que las normas repitan en ambos casos los mismos efectos jurídicos, o que deban nombrar al primero cada vez que nombran al segundo. Las equiparaciones se advierten por expresiones como *censeatur tamquam*, *assimilatur*, *habeatur pro*, *aequiparatur* u otras similares. Así, pues, la equiparación formal o remisión consiste sustancialmente en remitir la regulación de los supuestos de hecho equiparados a las normas que regulan los supuestos de hechos a los que refiere la norma equiparadora. Y no hay más.

—Así es, D. Javier, pero quizás sería bueno explicar un poco más algunos aspectos. Por de pronto, sería interesante detectar las equiparaciones formales que se encuentran en el Código. Ha citado una, pero hay más. Llevo encima siempre un pequeño Código y por el índice de voces podemos encontrar los cánones que establecen una equiparación formal o se refieren a supuestos de hecho equiparados. Con *aequiparatus* o *aequiparantur* aparecen los cc. 134, 381, 450, 454, 516, 620, 723, 833, 934, 999, 1140, 1206, 1323, 1381 y 1521. Con *habeatur pro* encontramos el c. 1145. Y con *assimilatur* aparecen los cc. 99 (ya citado), el tan traído y llevado 368 y el 852 (cfr. X. OCHOA, *Index verborum ac locutionem CIC*, 2ª ed., Roma 1984). Aparecen, pues, tres expresiones para referirse a la *aequiparatio in iure*: *aequiparatur*, *assimilatur* y *habeatur pro*. Las tres son equivalentes.

—No ya equivalentes, sino sinónimas. Quizás lo que habría que recordar es que la equiparación formal o *aequiparatio in iure* es una técnica legislativa. Corresponde exclusivamente al legislador establecerla, no al intérprete; lo digo porque me ha parecido ver —quizás haya entendido mal— que algunos canonistas defienden y aplican la *aequiparatio in iure* en casos en los que el legislador no la ha establecido y esto no es correcto. A no ser cuando el propio Código ofrece al intérprete unas vías hermenéuticas que conducen al mismo resultado que si existiese una expresa equiparación formal.

—En ese caso, en efecto, el canonista no va tan desencaminado cuando habla de supuestos de hecho equiparados, aunque no lo

estén expresamente. Ahí está el c. 17 estableciendo el recurso «ad locos paralelos» y el c. 19 cuando dice «dirimenda est attentis legibus latis in similibus». Recordemos, también, las viejas reglas, siempre vigentes: «ubi eadem ratio, idem ius» y «ubi eadem ratio ibi eadem iuris dispositio», o D. I. 3, 10-12: «a similibus ad similia». Por estas vías, el intérprete puede llegar a las mismas conclusiones que si el legislador hubiese establecido una equiparación formal. Lo que a mí me parece es que en estos casos es preferible no usar el término «equiparación», pues ésta es propia del legislador y no del intérprete.

—Quizás sea Vd. un poco riguroso. Yo no le veo tanto inconveniente.

—No sé si es rigorismo o deseo de exactitud técnico-jurídica. En todo caso, amigo Roqueta sólo quiero añadir una aclaración. El c. 19 habla de casos semejantes, lo que a la vez que exige similitud, no descarta la diferencia, si no diría «casos iguales» con lo que la norma no tendría razón de ser. Ya lo veíamos antes: «Nullum simile est idem». Digo esto porque, pasando ahora a la equiparación formal, es importante insistir que los supuestos equiparados son *distintos*; si fuesen iguales no tendría sentido la equiparación formal. Si, por ejemplo, observamos el c. 99 es evidente que un demente adulto es distinto de un infante. O yendo al c. 368, una prelatura territorial o un vicariato apostólico son circunscripciones diferentes de una diócesis.

—Sin embargo, entre los supuestos equiparados en derecho debe haber alguna semejanza; han de ser con más o menos intensidad casos semejantes, *similes*. Porque el derecho debe acomodarse a la realidad social y en consecuencia las normas que se aplican por equiparación formal exigen una realidad social con semejanzas a las realidades que regulan las normas aplicadas por equiparación.

—Sí, es cierto, pero esa similitud, como Vd. ha dicho, puede variar mucho en intensidad, desde una similitud algo lejana a una semejanza grande. Y aún dentro de la similitud pueden darse dife-

rencias: no es igual la falta de uso de razón de un demente a la falta de uso de razón de un infante mentalmente sano. Puedo poner dos ejemplos. El primero es de la vida civil; antes de inventarse la electricidad comenzó, al menos en España, un aumento del uso del petróleo, necesariamente importado; en los primeros tiempos las leyes sobre aranceles de Aduana no contemplaban el petróleo, por lo que primerísimamente se hizo una equiparación formal, a los solos efectos de los derechos arancelarios, con el carbón. Poca semejanza hay entre el carbón y el petróleo, sólo que ambos sirven como combustible y son fuente de energía. En cambio, las realidades contempladas en el c. 368 ofrecen, como ya comentamos en su momento, una gran similitud, hasta el punto de que todas ellas tienen una constitución *ad instar dioecesis*, más o menos cercana.

—Con todo se me ocurre preguntar si en algún supuesto esta similitud fuese tan lejana, que en realidad no existiese.

—La respuesta, amigo Martín, la sabe igual o mejor que yo. La equiparación formal se mueve entre dos polos: por una parte, la necesaria distinción o diferencia y, por otra, la más o menos cercana similitud. Pero cabe en efecto una remisión o equiparación entre dos supuestos completamente distintos; sin embargo, no se trata de la *aequiparatio in iure*, sino de un recurso técnico de otras características muy usado, como es sabido, por los juristas romanos, que es la *fictio iuris* o ficción jurídica. Durante siglos se dijo que era una disposición contra la verdad y tuvo su origen en el derecho romano, por necesidades del tráfico jurídico; frente al primitivo derecho quirital, que se consideraba intangible, se recurrió al procedimiento de *fingir* que un supuesto distinto al contemplado por dicho derecho era igual a éste, equiparándolo de este modo a efectos jurídicos. Después de la recepción medieval del derecho romano, canonistas y legistas definieron durante siglos la ficción de acuerdo con la técnica romana como —y son palabras de Alciato— «*legis adversus veritatem, in re possibile ac ex iusta causa dispositio*». Todo esto lo sabe Vd. muy bien y le pido perdón por este excursus innecesario para Vd. Pero me interesaba poner de relieve

dos cosas sobre la *fictio iuris*. La primera que se consideraba *adversus veritatem*, contra verdad, pues se equiparan dos supuestos de hecho completamente distintos, sin similitud. La segunda es que se especificaba *in re possibile*, de modo que de alguna manera la ley aplicada debía acomodarse a la realidad social.

En fin, ya se ve que no puede confundirse la *aequiparatio in iure* con la *fictio iuris*.

—Nos hemos desviado. Volvamos a la equiparación formal. Es esencial tener en cuenta —y me parece que algunos canonistas se confunden en este punto— que la *aequiparatio in iure* es una técnica jurídica —de economía legislativa— y por lo tanto la equiparación que establece es única y exclusivamente *a efectos jurídicos*. Nada tiene que ver con equiparaciones de las realidades sociales o como clara imprecisión dicen algunos con equiparaciones sustanciales. Tales equiparaciones son en realidad similitudes *previas* a la equiparación formal como hemos visto; son en todo caso el sustrato de realidad social que posibilita la equiparación formal.

—Sí, acaba de tocar un punto importante para comprender la *aequiparatio in iure*. Cuando el legislador hace una equiparación formal, use el término que use (*aequiparatur, assimilatur, habeatur pro* o *censeatur tanquam*) se refiere sólo a los efectos jurídicos, es decir, a las normas aplicables sin más. Ni se refiere a semejanzas reales o sustanciales y mucho menos las establece; en todo caso, las tiene en cuenta para equiparar formalmente dos realidades distintas con semejanzas.

—D. Javier, Vd. se ha referido por segunda vez a las distintas formas de lenguaje que usa el legislador canónico para establecer las equiparaciones formales. Conozco de sobras que son estrictamente sinónimas, pero resulta que he leído a algún autor que, a propósito del c. 368, sostiene que *aequiparatur* y *assimilatur* se distinguirían en que *assimilatur* supondría una equiparación más fuerte que *aequiparatur*. El legislador usaría *assimilatur* para indicar y aún establecer una mayor semejanza o asimilación entre las realidades equiparadas. Desde luego tengo a esa opinión como errónea y sin

fundamento, pero me gustaría saber su opinión y qué motivos ve Vd. para tenerla por equivocada.

—Mire, amigo Martín, en casos como éstos prefiero callarme, porque siendo viejo y jubilado me estoy volviendo deslenguado y podría herir innecesariamente a las personas. Sólo le diré que me remito al § 2 del c. 381 que habla textualmente de «in iure aequiparantur» con remisión al c. 368. Y no quiero decir más; en cambio, como Vd. también la considera errónea, preferiría que me comentase en donde le ve el error.

—Mire, lo primero lo encontramos en el mismo Código. Ya hemos visto que los cc. 99 y 852 usan *assimilatur* como sinónimo de *aequiparatur*; nada hay en el c. 368 que nos indique que el sentido cambia. Por otra parte, tenemos el n. 40 del decr. *Christus Dominus*, donde al tratar de las provincias eclesíásticas, equipara las demás circunscripciones a las diócesis (se refiere a las territoriales porque la redacción está hecha bajo el signo del CIC 17 y además las provincias son territorios) con la expresión «equiparación en derecho»: «Pro regula habeatur ut omnes dioecesis aliaeque territoriales circumscriptiones quae iure dioecibus aequiparantur alicui provinciae ecclesiasticae adscribantur». Y por último está el hecho de que en técnica jurídica siempre se ha sostenido y se sostiene que *aequiparatur*, *assimilatur*, *habeatur pro* y *censeatur tanquam* son estrictamente sinónimos.

—Posiblemente aquí se trate de un caso de canonista tocado por el que he llamado vicio del teologismo. En lugar de interpretar el Código como lo que es, un texto jurídico legislativo, que debe ser objeto de hermenéutica con técnica jurídica, ha interpretado el c. 368 con mentalidad teológica y lo entiende como una asimilación teológica. El caso es que, en definitiva, desde el punto de vista jurídico, lo que establece el c. 368 es una *aequiparatio in iure*.

—Habría observado, D. Javier, que la forma de regular las corporaciones eclesíásticas fundamentales o circunscripciones eclesíásticas mayores es bastante distinta en el Código de 1983 al Código de 1917. El actual Código se limita a establecer la equiparación formal

de todas las circunscripciones, con la novedad de las administraciones apostólicas, y luego sólo legisla sobre la diócesis. En cambio, el CIC 17 es bastante distinto. En primer lugar sólo equipara a la diócesis las prelaturas y las abadías territoriales en el § 2 del c. 215: «*In iure nomine dioecesis venit quoque abbatia vel praelatura nullius; nisi ex natura rei vel sermonis contextu aliud constet*». Por otra parte dedica diversos cánones a cada una de las varias circunscripciones, distintas de las diócesis. Así en el libro II *De personis* (ya hemos visto que la Jerarquía eclesiástica era considerada como una *series personarum*), y bajo el Título VII, *De suprema potestate deque de iis qui eiusdem sunt ecclesiastico iure participes*, dedica el cap. VIII a los Vicarios y Prefectos Apostólicos (cc. 293 a 311) y el cap. X a los Abades y Prelados *nullius* (cc. 319 a 327). También trata del Administrador Apostólico (cap. IX, cc. 312 a 318), pero ya hemos visto que esta figura ha cambiado de signo.

—Es interesante observar, por la rúbrica del Tit. VII, que a quienes presiden las circunscripciones eclesiásticas de las que allí se trata se les considera partícipes de la capitalidad episcopal —no primacial como es obvio— del Romano Pontífice. Ello se refiere a que su capitalidad es *participata a iure* o vicaria de las potestades episcopales del Papa. Esto tiene interés porque da lugar a dos tipos de circunscripciones, que sería interesante tratar.

* * *

Capítulo XVI

[*Capitalidad plena y capitalidad semiplena*]

—Estoy de acuerdo, D. Javier, está claro que las corporaciones eclesiásticas fundamentales o circunscripciones de las que trata el c. 368 se dividen en dos grupos: en primer lugar la diócesis que es la Iglesia particular por excelencia (*imprimis*) y por otro el resto de las citadas que *assimilantur* a la diócesis, de la que son distintas. Aunque, como ya vimos, todas las circunscripciones eclesiásticas

tienen una estructura similar a la diócesis, de modo que puede decirse que tienen una conformación fundamental *ad instar dioecesis*. ¿Cuál cree Vd. que es el factor diferencial más importante?

—Los factores diferenciales son varios y dependen de cada tipo de corporación eclesíástica fundamental. Pero Vd. me pregunta cuál es el factor principal y común más importante que distingue los dos grupos. De eso ya traté largamente en mis *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*. La diferencia fundamental reside en que la diócesis tiene una capitalidad plena y las demás tienen una capitalidad semiplena.

—Sí, lo recuerdo, pero podemos rememorar qué se entiende por una u otra capitalidad.

—La capitalidad plena es la propia de los obispos diocesanos. Son los sucesores de los Apóstoles en la capitalidad de la Iglesia particular o diócesis, que poseen todas las facultades, misiones y la *potestas sacra* que los Apóstoles transmitieron a sus sucesores en la capitalidad de las comunidades que fundaron y que algunos presidieron hasta el martirio. Estas facultades, misiones y poderes son los mismos que Cristo otorgó a los Apóstoles, salvo ciertos poderes excepcionales que sólo correspondieron a los Doce (también a San Pablo). El punto principal es que los obispos diocesanos reciben su ministerio —con las facultades, misiones y *potestas sacra*— directamente de Cristo y por ello el II Concilio Vaticano dice de ellos que son verdaderamente vicarios suyos. El Papa los nombra, pero de él no reciben su ministerio, sino directamente de Cristo. Por eso, aunque algunas de sus facultades y potestades están sujetas a determinaciones históricas de derecho humano y el Papa puede regularlas y, sobre todo, reservárselas, nada de ello puede afectar a los aspectos centrales y esenciales de su ministerio.

—En las demás circunscripciones o corporaciones eclesíásticas fundamentales que el c. 368 equipara en derecho a la diócesis se da, según Vd. ha escrito, la capitalidad semiplena. Pero para entender esto es preciso no olvidar que se trata de una capitalidad *vere episcopalis*, de naturaleza episcopal; o sea que preside la *portio*

populi Dei un Pastor con ministerio episcopal, aunque en el derecho anterior podía no tener todas las facultades y funciones episcopales, lo cual ha desaparecido casi totalmente en el Código actual que equipara en derecho a todos los que presiden las comunidades de fieles de las que trata el c. 368, no sin dejar una puerta abierta a diferenciaciones; así el § 2 del c. 381 prescribe: «Qui praesunt aliis communitatibus fidelium, de quibus in can. 368, Episcopo dioecesano in iure aequiparantur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat».

—Sí, amigo Martín, eso es fundamental tenerlo en cuenta. La capitalidad semiplena es *vere episcopalis*, verdaderamente episcopal; es un ministerio episcopal. ¿Dónde está, pues, la diferencia? La diferencia reside en que quienes tienen capitalidad semiplena no reciben las facultades, misiones y potestades directamente de Cristo, sino del ministerio petrino, es decir, del Papa. Esto no ofrece ninguna dificultad en el caso de los vicariatos apostólicos, de las prefecturas apostólicas y de las administraciones apostólicas, ya que el c. 371 dice expresamente que los Pastores que las rigen lo hacen *nomine Summi Pontificis*. Su potestad es vicaria, aunque estén ordenados de obispo: son obispos titulares (cfr. c. 376).

—Estos casos no ofrecen dificultad, pero quizás convendría detenerse un poco en el caso de las prelaturas territoriales (igual que de las abadías, pero de éstas dijimos que las dejábamos aparte), porque su potestad no es vicaria, sino ordinaria y propia. Es claro al efecto el c. 370: «Prelato, qui eam, ad instar Episcopi dioecesani, tamquam proprius eius pastor regat».

—Afortunadamente esto no es ninguna novedad. Desde el medioevo hay prelaturas territoriales, llamadas *nullius dioecesis* o simplemente *nullius* hasta el Código de 1983 que cambió el nombre, seguramente en atención a las prelaturas de nuevo cuño. Por lo tanto se trata de una cuestión muy estudiada y unánimemente resuelta por los decretalistas y por los canonistas que trataron del Codex 17. Es sabido que los que más ampliamente se ocuparon de la figura de prelado y del origen de sus potestades fueron Suárez,

Clemente de Aróstegui, el Card. Petra y Benedicto XIV. Ellos tuvieron que enfrentarse con la noción de prelado y del origen de sus potestades, cuando no pocos prelados *nullius* eran presbíteros. Ahora la *praxis Curiae* es que a los prelados territoriales se les ordene de obispos, pero sigue pendiente la cuestión porque para los abades *nullius* la *praxis* es la contraria. Pues bien, a los prelados *nullius* se les reconoció su condición de verdaderos *Ordinarii loci*, ordinarios del lugar; y ello con potestad propia y no vicaria. Sin embargo, todos fueron unánimes en afirmar que las funciones y potestades prelaticias derivaban del Papa, sobre todo basados en que el poder de jurisdicción es transmisible. Esta es la diferencia entre el obispo diocesano, que recibe sus potestades directamente de Cristo, y el prelado, que las recibe del Papa, aunque ambos tengan las mismas potestades. Ilustrador es al caso el c. 323 del Codex 17: «§ 1. Abbas vel Praelatus “nullius” easdem potestates ordinarias easdemque obligationes cum iisdem sanctionibus habet, quae competunt Episcopis residentialibus in propria dioecesi, § 2. Si caractere episcopali non sit ornatus et benedictionem, si eam recipere debet, receperit, praeter alia munera quae in can. 294, § 2 describuntur, potest quoque ecclesias et altaria immobilia consecrare». Lo que el Codex 17 establece en el § 1 de este canon el Código de 1983 lo resuelve con la *aequiparatio in iure*. Por otra parte, en el CIC 17, como vimos, los prelados y abades *nullius* (los territoriales según la nueva denominación) se hallan en el lib. II, tit. VII, *De suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt ecclesiastico iure participes*. Como se ve los prelados territoriales *sunt participes ecclesiastico iure* de la capitalidad episcopal —no primacial— del Papa, en este caso no por vicariedad sino por determinación del derecho. Así, pues, los prelados, aunque tengan potestad propia la reciben del Papa, mediante el derecho mismo: podemos decir, pues, que es una potestad *participata a iure*.

—En consecuencia, D. Javier, de las circunscripciones eclesíásticas asimiladas en derecho a la diócesis por el c. 368 se pueden detectar dos subgrupos: aquellas cuyo Pastor tiene potestad vicaria y aquellas cuyo Pastor tiene la potestad propia *participata a iure* (que

son sólo los prelados y abades territoriales). Por eso su capitalidad puede llamarse semiplena en el sentido de que su capitalidad deriva y es participación de la *potestas sacra* episcopal (evidentemente no la primacial) del Romano Pontífice o por vicariedad o *participata a iure*. En cualquiera de los dos casos la potestad y las funciones de los Pastores que presiden estas comunidades eclesíásticas fundamentales son *vere episcopales* y dichos Pastores son verdaderamente *Ordinarii loci* u Ordinarios mayores según la terminología que Vd. propugna.

* * *

Capítulo XVII

[Estructuras complementarias]

—Como supongo sabrá, amigo Roqueta, yo he sostenido en mis *Elementos de Derecho Constitucional Canónico* que, junto a las diócesis y a las corporaciones eclesíásticas fundamentales o circunscripciones de las que trata el c. 368, que constituyen las *portiones Populi Dei* que, dentro de sus diferencias, podemos llamar *comunes* o *normales* —por contraposición a las *peculiares*, o *especiales* como propone Viana para el español, basado en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua—, existen las que llamo *estructuras complementarias*. Sin embargo, he leído en algún canonista que tales estructuras complementarias no existen. ¿Qué opina Vd. de este asunto?

—Pues le contestaría con la anécdota de aquel rústico gallego que decía: «Yo no creo en las meigas; pero haberlas, haylas». Me parece que esas opiniones no conocen bien la realidad. ¿En qué se basan? Pues se fundan en las notas de plenitud y totalidad —limitadas— de la Iglesia particular. Estas notas son propias de las Iglesias particulares, de las que Vd. ha escrito tanto y las ha explicado ampliamente, querido D. Javier, en sus *Elementos*, donde ha desarrollado la plenitud *mistérico-sacramental* de la Iglesia particular

como una característica esencial suya. Ciertamente en este sentido la Iglesia particular no necesita complementos en su propia esfera.

Pero la cuestión de las estructuras complementarias se sitúa en un plano distinto, no en el de los factores teológicos y constitucionales de la Iglesia, sino en el de la vida real de la Iglesia, en el de la capacidad real de la pastoral de las circunscripciones comunes para atender a todas las necesidades espirituales del pueblo cristiano. Pasar de teorizar sobre los factores constitucionales de la Iglesia particular al plano de los hechos (de la capacidad de hecho de atender todas las necesidades pastorales) es un sofisma. Basta pensar en una diócesis con escasez notable de clero; por mucho que constitucionalmente tenga las notas de plenitud y totalidad, de hecho el pueblo cristiano no estará pastoralmente bien atendido. Y esto no es un ejemplo inventado; desgraciadamente es un hecho real.

—Tan real es, amigo Roqueta, que el hecho de que las diócesis y demás estructuras comunes no son capaces en los tiempos modernos de atender convenientemente a todo el pueblo cristiano nos lo muestra la preocupación del Vaticano II por esta realidad, que dejó plasmada en el n. 18 del decr. *Christus Dominus*: «Peculiarior sollicitudo habeatur fidelium, qui ob vitam condicionem communi ordinaria parochorum cura pastoralis non satis frui valent aut eadem penitus carent, uti sunt quamplurimi migrantes, exsules et profugi, maritimi sicut aeronavigantes, nomadas aliique id genus». Añade además una referencia al fenómeno del turismo. En cuanto a métodos u organismos complementarios, el Concilio cita, entre los documentos pontificios, el m. p. *Iam pridem* de Pío X (1914), la const. apost. *Exsul familia* de Pío XII (1952) y las *Leges Operis Apostolatus Maris*, también de Pío XII (1957), hoy ya decaídas o renovadas. Luego organismos pastorales complementarios existían y existen.

Obsérvese que el Concilio cita fieles *quam plurimi*, muchísimos, de los cuales se dice que no pueden disfrutar convenientemente de la cura pastoral común y ordinaria —que es la propia de las que hemos llamado circunscripciones comunes y normales— o, lo que

es peor, carecen totalmente de ella. Por lo tanto, son necesarias estructuras complementarias, que serán peculiares o especiales. Hay que advertir que esta necesidad, en algún caso, concretamente los militares, se planteó hace siglos, lo que dio lugar a los Vicariatos castrenses. Y también es bien conocido el caso de la Misión de Francia, que en este supuesto es una prelatura y, por tanto, una circunscripción eclesiástica, de las que hemos llamado «cuerpos ministeriales fundamentales».

Para estas necesidades pastorales el n. 10 del decr. *Presbyterorum ordinis* —«ubi vero ratio apostolatus postulaverit»— prevé la creación de *peculiaris opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus*, entre las que cita expresamente seminarios internacionales, diócesis peculiares o prelaturas personales *et alia huiusmodi*: el Concilio deja, pues, una puerta abierta a futuras estructuras pastorales o instituciones ordenadas a la pastoral especial.

Estas obras pastorales especiales hay que considerarlas complementarias, pues el Concilio dice expresamente «salvis semper iuribus Ordinariorum locorum», lo que lleva consigo que el pueblo cristiano atendido por las estructuras complementarias siguen siendo fieles diocesanos. Las relaciones entre el Ordinario de la estructura pastoral especial y el obispo diocesano suelen regularse por los Estatutos de la estructura especial, a menudo mediante la figura de la potestad cumulativa, sin ser ésta la única solución. En otras palabras las estructuras complementarias vienen a resolver el problema planteado por el Concilio: la escasa o nula atención pastoral que grupos de fieles reciben de las estructuras comunes o normales. Por eso un rasgo específico suyo es que sirven y completan a la acción pastoral de las estructuras comunes o normales y, principalmente, de las diócesis territoriales. Vienen a proporcionar la *peculiaris sollicitudo* a la que se refiere el citado n. 18 del dcr. *Christus Dominus* y que las diócesis y las demás circunscripciones territoriales no alcanzan a proporcionar. Están, pues, en relación directa con estas circunscripciones a las que vienen a complementar pastoralmente y a coadyuvar en su misión pastoral.

—Quizás, D. Javier, para lo que a nosotros interesa, lo más relevante sea advertir que un conjunto de esas obras pastorales peculiares se atribuyen a circunscripciones eclesiásticas o corporaciones eclesiásticas fundamentales; así, por ejemplo, las diócesis peculiares o las prelaturas personales. Por lo tanto, hay circunscripciones eclesiásticas que son estructuras complementarias.

Y esto nos pone en relación con el *populus christianus* o *coetus fidelium* que es objeto de la actividad pastoral de las estructuras complementarias que son circunscripciones. Un rasgo definidor de las estructuras complementarias —ya lo vimos— es que el pueblo cristiano al que se dirigen pastoralmente sigue perteneciendo a la diócesis territorial —o demás circunscripciones comunes o normales—, que le corresponde por su domicilio o cuasidomicilio. Sin embargo, de una forma u otra queda relacionado con la estructura complementaria y aún puede quedar vinculado a ella por la *communio hierarchica* y la *communio fidelium*, es decir, por vínculos de estricta y verdadera pertenencia.

Aquí volvemos a algo que ya salió en conversaciones anteriores. Las estructuras complementarias que son circunscripciones siempre tienen un *populus christianus* asignado, pues la atención pastoral de un *coetus fidelium* es la razón de su erección, de su existencia. Otra cosa es si tienen pueblo *propio* o no.

Los textos conciliares y otras providencias de la Santa Sede son claros y cualquier duda es infundada. Una estructura complementaria como la Misión de Francia tiene un pueblo asignado, pero no tiene pueblo *propio*. En cambio, una diócesis peculiar necesariamente tiene pueblo *propio*, incorporado a ella y miembro suyo, pues por definición la diócesis es una *portio Populi Dei* según dice el Concilio o una *portio populi Dei* como se lee en el Código. Asimismo es evidente que los Ordinariatos castrenses tienen pueblo propio y son circunscripciones o corporaciones eclesiásticas fundamentales, que la const. *Spirituali militum curae* pone en relación con el n. 10 del decr. *Presbyterorum ordinis*, o sea con las obras pastorales peculiares y de ellos dice que son circunscripciones eclesiásticas especiales (I, § 1).

—Un detalle que hay que advertir y que a veces me parece ver confundido es que los textos legislativos aplican el adjetivo *peculiaris* a dos cosas distintas, aunque ciertamente están relacionadas. Por una parte, se habla de *obra pastoral peculiar*, con lo que se hace referencia a la acción pastoral, que es lo que por otro nombre se conoce como *pastoral especializada*. Esta especialización no es única y puede revestir formas muy distintas, que dependen de las diversas circunstancias de los grupos sociales a los que se dirige, desde la descristianización hasta la vivencia radical y exigente de la vocación bautismal.

Por otra parte, se llama peculiar a la estructura pastoral, porque lo peculiar es la organización y conformación de esa estructura, de la circunscripción en lo que ahora nos interesa. Son circunscripciones peculiares, no tanto por la pastoral que realizan —aunque claro está que lo son en función de su acción pastoral— sino por su estructura jurídica, es decir por su organización y conformación.

—Sin duda, D. Javier, es ésta una precisión interesante, pero no sé a donde quiere ir.

—La hablaba antes de confusión y, en efecto, hay quienes hablan indistintamente de las dos cosas como si fuesen lo mismo y pasan de un punto a otro sin la necesaria distinción, con lo que atribuyen a toda estructura peculiar una acción pastoral peculiar, lo cual no es del todo cierto, si es que se entiende correctamente qué es la pastoral especializada o peculiar.

—¿A qué se refiere en concreto?

—Principalmente a que hay circunscripciones eclesiásticas peculiares, cuya acción pastoral no es peculiar, sino la común y ordinaria. Tal es el caso de los Ordinariatos castrenses, algunos de los cuales son diócesis (peculiares).

En cambio, hay circunscripciones peculiares, cuya acción pastoral es también especial o peculiar.

* * *

Capítulo XVIII

[*Despedida*]

—Todo se acaba en este mundo. Mañana, D. Javier, termina el Congreso con el acto de clausura y no podemos faltar. Así que se acabó nuestro tiempo de conversación, lo que ha sido nuestro congresillo particular.

—Para mí ha sido un verdadero placer conocerle y me gustaría que no perdiésemos la relación amistosa establecida. Siempre podemos seguir en contacto por el correo electrónico.

—También para mí ha sido una alegría conocerle personalmente y haber tenido ocasión de intercambiar puntos de vista.

—Pues entonces despedámonos con un ¡hasta otra ocasión! Que Dios le bendiga.

—Lo mismo digo.

Selección bibliográfica

Para orientación del lector interesado y para profundizar en los temas tratados en estas conversaciones se incluye una selección bibliográfica, que abarca sólo las cuestiones conversadas. Se limita a libros, sean cometarios del CIC, tratados, manuales o similares; únicamente por excepción se da noticia de unos pocos artículos aparecidos en revistas o en obras colectivas por tratar de aspectos menos atendidos en los libros.

1. *Historia de la Iglesia y del Derecho Canónico*

- CALASSO, F., *Medio Evo del diritto* (Milano 1954).
- DANIEL ROPS, *Historia de la Iglesia de Cristo*, 6 vols., ed. española (Barcelona 1954 ss.).
- EHRHARD, A.-NEUSS, W., *Historia de la Iglesia*, 4 vols., ed. española (Madrid 1961-62).
- ERDÖ, P., *Introducción a la historia de la Ciencia Canónica*, ed. castellana (Buenos Aires 1993).
- FEINE, H.E., *Kirchliche Rechtsgeschichte, I, Die Katholische Kirche*, 4ª ed. (Weimar 1964).
- FLICHE, A.-MARTIN, V. (y colaboradores), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'a nos jours* (Paris 1941-52).
- GARCÍA GARCÍA, A., *Historia del Derecho Canónico, I, El primer milenio* (Salamanca 1967).
- GAUDEMET, J., *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles* (Paris 1957).
- *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)* (Paris 1958).
- *Église et Cité. Histoire du Droit Canonique* (Paris 1994).
- JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, 5 vols. (Barcelona 1966-1972).

- KURTSCHIED, B., *Historia Iuris Canonici*, 2 vols. (Roma 1941-43).
- LAGARDE, G. DE, *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Age*, 3 vols., 3ª ed. (Louvain-Paris 1956).
- LE BRAS, G., *La Chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche* (Bologna 1976).
- LE BRAS, G.-GAUDEMET, J. (y colaboradores), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église* (Paris 1955 ss.)
- LORTZ, J., *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas*, ed. española (Madrid 1962).
- LLORCA, B.-GARCÍA VILLOSLADA, R.-LABOA, J.Mª., *Historia de la Iglesia católica en sus cinco grandes edades, Antigua, Media, Nueva, Moderna y Contemporánea*, 4 vols. (Madrid 1980).
- ORLANDIS, J., *Historia de la Iglesia*, 2 vols. (Madrid 1974 s.).
— *Historia de las instituciones de la Iglesia Católica* (Pamplona 2003).
- PLÖCHL, W.M., *Geschichte des Kirchenrechts*, 5 vols., 2ª ed. (Wien-München 1960-68).
- REDONDO, G., *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, 2 vols. (Pamplona 1978).
- ROGIER, L.J.-AUBERT, R.-KNOWLES, M.D. (dir.), *Nouvelle histoire de l'Église*, 5 vols. (1968 ss.); hay edición española.
- RUPP, J., *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III* (Paris 1939).
- STICKLER, A., *Historia Iuris Canonici Latini*, I (Torino 1950).
- VAN HOVE, A., *Prolegomena ad Códicem Iuris Canonici*, 2ª ed. (Mechliniae-Romae 1945).

2. Eclesiología moderna

- AA.VV., *The Church as «Communion»* (Washington 1984).
- AA.VV., *Iglesia Universal e Iglesias Particulares*. «Actas del IX Simposio Internacional de Teología» (Pamplona 1989).
- BANDERA, A., *La Iglesia misterio de comunión* (Salamanca 1965).
- BARAÚNA, G. (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, ed. española (Barcelona 1966).
- BOUYER, L., *La Iglesia de Dios*, ed. española (Madrid 1973).
- BUENO DE LA FUENTE, E., *Eclesiología* (Madrid 1998).
- CERFAUX, L., *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, 3ª ed. (Paris 1965).
- COLLANTES, J., *La Iglesia de la Palabra*, I (Madrid 1972).
- CONGAR, Y.M.-J., *Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días*, vol. III (Madrid 1976) de *Historia de los dogmas*, dir. por M. Schmaus, ed. española.
- DIANICH, S., *La Chiesa mistero di comunione* (Torino 1975).
- FAYNEL, P., *La Iglesia*, ed. española, 2 vols. (Barcelona 1982).
- GARIJO-GUEMBE, M.M., *La comunión de los santos* (Barcelona 1991).
- HAMER, J., *L'Église est une communion* (Paris 1962).

- JOURNET, Ch., *L'Église du Verbe Incarné*, 3 vols. (Fribourg-Bruges, 1955-1962).
- LUBAC, H. DE (Card.), *Las Iglesias particulares en la Iglesia Universal*, ed. española (Salamanca 1974).
- MIDALI, M., *La Chiesa partolare: prospettiva teologica*, en «Apollinaris» 56 (1983) 499 ss.
- MÖHLER, J.A., *La unidad en la Iglesia*, ed. española (Pamplona 1996).
— *Symbolik* (Mainz 1843)
- PAGÉ, J.G., *Qui est l'Église*, 2ª ed. (Montreal 1982).
- PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen gentium»*, ed. española (Barcelona 1968).
- RATZINGER, J., *El nuevo Pueblo de Dios*, ed. española (Barcelona 1972).
— *La Iglesia*, ed. española (Madrid 1992).
- RIGAL, J., *L'écclésiologie de communion: son évolution historique et ses fondements* (Paris 1997).
- RODRÍGUEZ, P. (dir.), *Eclesiología 30 años después de «Lumen gentium»* (Madrid 1994).
- SAIER, O., «*Communio*» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung (Freiburg im Breisgau 1973).
- SAURAS, E., *El Cuerpo Místico de Cristo* (Madrid 1962).
- SCHEEBEN, M.J., *Los misterios del Cristianismo*, 3ª ed. española (Barcelona 1960).
- SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*, ed. española, vol. IV (Madrid 1960).
- SCHNACKENBURG, R., *L'Église dans le Nouveau Testament* (Paris 1964).
- SEMERARO, M., *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia* (Bologna 1998).
- VILLAR, J.R., *Teología de la Iglesia Particular* (Pamplona 1989).

3. Edad Media y Moderna. Canonistas y autores significativos

- BALDO DE UBALDIS, *In Decretalium Volumen Commentaria* (Venetiis 1595; reprod. fotomecánica, Torino 1971).
- BARBOSA, A., *Collectanea doctorum tam veterum quam recentiorum, in jus pontificium universum* (Lugduni 1669).
- BERNARDO DE PAVÍA, *Summa Decretalium*, ed. Laspeyres (Graz 1956).
- COVARRUBIAS, C. DE, *Opera Omnia* (Genevae 1723).
- DE BUTRIO, A., *Commentaria super V libris Decretalium* (Venetiis 1578; reprod. fotomecánica, Torino 1967).
- DECIUS, Ph., *Commentaria super Decretalibus* (Lugduni 1550).
- ENGEL, L., *Collegium universi Iuris Canonici* (Mantua 1778).
- FAGNANUS, P., *Commentaria in V libros Decretalium* (Venetiis 1764).
- FERRARIS, L., *Prompta Bibliotheca*, 4ª ed. (Bononiae 1763).
- GODOFREDO DE TRANI, *Summa super Titulis Decretalium* (Lugduni 1519; reprod. fotomecánica, Aalen 1968).

- HOSTIENSE, Card. (Enrique de Segusio), *Summa Aurea* (Lugduni 1537; reprod. fotomecánica, Aalen 1562).
— *In IV libros Decretalium commentaria* (Venetiis 1581; ed. fotomecánica, Torino 1965).
- HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, lib. II, pars II, caps. 2 y 3 (PL, CLXXVI, 416 s.).
- HUMBERTUS, Card., *Adversus simoniacos libri tres*, lib. III, c. 9 (PL, CXLIII, 1153).
- IMOLA, Juan DE, *In quinque Decretalium librum commentaria* (Venetiis 1610).
- JONAS AURELIANENSIS (Jonás de Orleáns), *Opusculum de institutione regia* (PL, CVI, pág. 285).
- JUAN ANDRÉS, *In Decretalium libros novella commentaria* (Venetiis 1581; reprod. fotomecánica, Torino 1963).
- LANCELOTTI, J.P., *Institutiones iuris canonici, quibus ius pontificium singulari methodo libris quatuor comprehenditur* (Lugduni 1606).
- MAGISTER GRATIANUS, *Concordia discordantium canonum (Decretum Gratiani)*, C. XII, q. 1, c. 7 (ed. Friedberg, 678).
- MAGISTER ROLANDUS, *Summa* (ed. F. Thaner, Innsbruck 1874; reprod. Aalen 1962).
- PANORMITANUS, Abbas (Nicolás Tudeschi), *Lectura in Decretales* (Lugduni 1531).
- PICHLER, V., *Ius canonicum secundum V Decretalium Gregorii Papae IX titulos explicatum* (Venetiis 1730).
- PIGNATELLI, I., *Consultationes Canonicae* (Lugduni 1700).
- PIRHING, E., *Ius canonicum* (Dilingae 1678).
- REIFFENSTUEL, A., *Ius canonicum universum* (Antuerpiae 1755).
- RIEGGER, P.J., *Institutiones Iurisprudentiae Ecclesiasticae* (Venetiis 1786).
- RODRÍGUEZ, M., *Quaestiones Regulares et Canonicae* (Salmantiae 1598).
- RUFINUS VON BOLOGNA, *Summa decretorum*, ed. H. Singer (Paderborn 1902).
- SANDEUS, F., *Commentaria in V Libros Decretalium* (Venetiis 1570).
- SCHMALZGRUEBER, F., *Ius Ecclesiasticum Universum* (Romae 1843).
- SINIBALDO DE FIESCHI (Inocencio IV), *Apparatus super V libris Decretalium* (Lugduni 1525).
- STEPHAN VON DOORNICK (Esteban de Tournai), *Die Summa über das Decretum Gratiani* (ed. J.F. von Schulte, Giessen 1891, reprod. fotomecánica, Aalen 1965).
- TOMÁS DE AQUINO (Santo), *Summa contra Gentiles* (Madrid 1953); *Summa Theologica* (Madrid 1951-52). La edición crítica más completa es la conocida como Edición Leonina.
- TURRECREMATA, J., *Commentarii in Decretum Gratiani* (Venetiis 1578).
- VALLENSIS (DEL VAULX), A., *Paratitla juris canonici sive Decretalium Gregorii Papae IX* (Venetiis 1732).

4. Canonistas del siglo XIX

- AICHNER, S., *Compendium Iuris Ecclesiastici ad usum cleri*, 8ª ed. (Brixinae 1895).
- ANGELIS, Ph. DE, *Praelectiones Iuris Canonici* (Romae-Parisiis 1877).
- BADII, C., *Institutiones Iuris Canonici* (Florentiae 1922).
- BARGILLIAT, M., *Praelectiones Iuris Canonici*, I (Parisiis 1909).
- BOUIX, D., *Tractatus de Episcopo* (Parisiis 1889).
- *Institutiones Iuris Canonici* (Paris 1855 ss).
- CAMILLIS, I. DE, *Institutiones Iuris Canonici*, I (Parisiis 1889).
- CANTINI, J., *Institutiones Iuris Canonici*, 3ª ed. (Pisis 1822).
- DE LUCA, M., *Praelectiones Iuris Canonici*, 5 vols. (Romae 1897-98).
- DEVOTI, J., *Institutionum canonicarum libri IV* (Matriti 1833).
- DOLLNER, T., *Dissertationes de iure personarum ecclesiasticarum* (Viennae 1824).
- FRIEDBERG, Ae., *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*, 2ª ed. (Leipzig 1884).
- GASPARRI, *Tractatus de Sacra Ordinatione*, II (Parisiis-Lugduni 1894).
- GIRALDI, U., *Expositio Iuris Pontificii iuxta recentiore Ecclesiae disciplinam* (Romae 1829).
- GÓMEZ SALAZAR, F., *Institutiones de Derecho Canónico*, 3ª ed. (León 1891).
- HEINER, F., *Katholisches Kirchenrechts* (Paderborn 1906).
- HINSCHIUS, P., *System des katholischen Kirchenrechts* (Berlin 1878; reprod. fotomecánica, Graz 1959).
- ICARD, H.J., *Praelectiones Iuris Canonici habitae in Seminarii S. Sulpitii*, 7ª ed. (Parisiis 1893).
- LOMBARDI, C., *Iuris canonici privati institutiones*, I, 2ª ed. (Romae 1901).
- MASCHAT, R., *Cursus Iuris Canonici* (Matriti 1888).
- MORALES Y ALONSO, J.P., *Institutiones de Derecho Canónico* (Madrid 1903).
- PHILLIPS, G., *Lehrbuch des Kirchenrechts*, I (Regensburg 1859).
- RIVET, L., *Institutiones iuris ecclesiastici privati*, I (Romae 1914).
- SÄGMÜLLER, J.B., *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts* (Freiburg im Breisgau 1904).
- SANGUINETTI, S., *Iuris ecclesiastici Institutiones*, 3ª ed. (Romae 1896).
- SCHERER, R.R. VON, *Handbuch des Kirchenrechts*, I (Graz 1885).
- SCHULTE, J.F., *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts* (Giessen 1863).
- *Das Katholische Kirchenrecht*, II (Giessen 1856).
- SEBASTIANELLI, *Praelectiones Iuris Canonici. De Personis* (Romae 1896).
- SOGLIA, J. (Card.), *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, 5ª ed. (Paris s.f.).
- SPENNATI, G., *Istituzioni di Diritto Canonico Universale esposto secondo il sistema de la Scuola alemana*, reimpr. (Napoli 1886).
- TILLOY, A., *Traité théorique et pratique de droit canonique*, I (Paris 1895).
- VECCHIOTTI, S.M., *Institutiones canonicae ex operibus Ioannis Card. Soglia excerptae* (Taurini-Mediolani 1867 ss.).

- WALTER, F., *Manual de Derecho eclesiástico universal*, ed. española (Madrid 1844).
- WERNZ, F.X., *Ius Decretalium*, II, 2ª ed. (Romae 1906).
- ZITELLI, Z., *Apparatus seu compendium Iuris Ecclesiastici*, ed. por F. Solieri, *De Personis* (Romae 1907).

5. Doctrina desde el CIC de 1917 hasta 1982

- BACCARI, R., *Elementi di diritto canonico* (Bari 1981).
- BERTOLA, A., *Corso di diritto canonico. La costituzione della Chiesa*, 3ª ed. (Torino 1958).
- BERUTTI, C., *Institutiones Iuris Canonici*, 6 vols. (1936-38).
- BLAT, A., *Commentarium Textus Codicis Iuris Canonici*, 2 vols., 3ª ed. (Romae 1938).
- BOUSCAREN, T.L.-ELLIS, A.C., *Canon Law* (Milwaukee 1957 ss.).
- CALVO, J., *Teoría general del Derecho Público Eclesiástico* (Santiago de Compostela 1968).
- CAPPELLO, F., *Summa Iuris Canonici* (Romae 1962).
- CATEDRÁTICOS DE DERECHO CANÓNICO DE UNIVERSIDADES ESPAÑOLAS, *Derecho Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 1975).
- CIPROTTI, P., *Lezioni di diritto canonico* (Padova 1943).
- CONTE A CORONATA, M., *Compendium iuris canonici*, I, 5ª ed. (Taurini-Romae 1950).
- D'AVACK, P.A., *Tratatto di diritto canonico. Introduzione sistematica generale* (Milano 1980).
- *Corso di diritto canonico*, I (Milano 1961).
- DEL GIUDICE, *Nociones de Derecho Canónico*, reimpr. (Pamplona 1964).
- DELLA ROCCA, F., *Manual de Derecho Canónico*, ed. española (Madrid 1962).
- EICHMANN, E., *Lehrbruch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, 2 vols., 4ª ed. (Paderborn 1934).
- EICHMANN, E.-MÖRSDORE, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 11ª ed. (München 1979).
- ERLER, A., *Kirchenrecht*, 3ª ed. (München 1965).
- FEDELE, P., *Introduzione al diritto canonico* (Roma 1979).
- FERRANTE, J., *Summa Iuris Constitutionalis Ecclesiae* (Romae 1964).
- FERRERES, J.B., *Institutiones canónicas* (Barcelona 1926).
- GISMONDI, P., *Lezioni di diritto canonico sui principi conciliari* (Roma 1973).
- HERVADA, J.-LOMBARDÍA, P., *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, *Introducción. La constitución de la Iglesia* (Pamplona 1970).
- HOLBÖCK, C., *Handbuch des Kirchenrechts*, 2 vols. (Innsbruck 1951).
- JONE, H., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, 3 vols. (Paderborn 1949 ss.).
- MALDONADO, J., *Curso de Derecho Canónico para juristas civiles*, 2ª ed. (Madrid 1970).

- MAROTO, F., *Instituciones de derecho canónico*, ed. castellana (Madrid 1919).
- MARTINS GIGANTE, J.A., *Instituições de direito canonico*, I, 3ª ed. (Braga 1955).
- MICHIELS, G., *Principia generalia de personis in Ecclesia*, 2ª ed. (Tornaci 1955).
- MONTERO, E., *Instituciones de Derecho Canónico* (Madrid 1948).
- MOSIEK, U., *Verfassungsrecht der lateinischen kirche*, 2 vols. (Freiburg im Breisgau 1975 y 1978).
- NAZ, R. (dir.), *Dictionnaire de Droit Canonique* (Paris 1935-1965).
— *Traité de Droit Canonique*, I, 2ª ed. (Paris 1954).
- OJETTI, B., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, 2 vols. (Romae 1927-31).
- OTTAVIANI, A., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, 4ª ed. revisada por I. Damizia (Typis Polyglottis Vaticanis 1958).
- PETRONCELLI, M., *Il diritto canonico dopo il Concilio Vaticano II* (Napoli 1969).
- POSTIUS, J., *El Código canónico aplicado a España en forma de instituciones*, 5ª ed. (Madrid 1926).
- PRÜMMER, M., *Manuale Iuris Canonici* (Friburgo 1927).
- RAGAZZINI, S.M., *La potestà nella Chiesa. Quadro storico giuridico del diritto costituzionale canonico* (Roma 1963).
- REGATILLO, E.F., *Institutiones iuris canonici*, I, 4ª ed. (Santander 1951).
- RETBACH, A., *Das Recht der katholischen Kirche nach dem Codex Iuris Canonici*, 7ª ed. (Freiburg 1963).
- SIPOS, ST., *Enchiridion iuris canonici*, 6ª ed. por L. Gálos (Romae 1954).
- TOSO, A., *Commentaria minora* (Romae 1922).
- VERMEERSCH, A.-CREUSEN, I., *Epitome Iuris Canonici*, 3 vols., 7ª ed. (Mechliniae 1956).
- WERNZ, F.X.-VIDAL, P., *Ius Canonicum* (Romae 1946).
- WOLF, E., *Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis* (Frankfurt am Main 1961).

6. Canonistas posteriores al CIC 83

- AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, a cura del Gruppo Italiano docenti di diritto canonico, 3 vols. (Roma 1986-1992).
- AA.VV., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, coordinado por MARZOA, A.-MIRAS, J.-RODRÍGUEZ OCAÑA, R., 3ª ed. revisada, 8 vols. (Pamplona 2002).
- AA.VV., *Commento al Codice di Diritto Canonico* (Roma 1985).
- AA.VV., *Manual de Derecho Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 1991).
- AA.VV., *Diritto «per valori» e ordinamento costituzionale della Chiesa* (Torino 1996).
- AA.VV., *Le nouveau Code de Droit Canonique. «Actes du V^e Congrès International de Droit Canonique»* (Ottawa 1986).
- ARRIETA, J.I., *Diritto dell'Organizzazione ecclesiastica* (Milano 1997).

- BERLINGÒ, S., *Diritto canonico* (Torino 1995).
- BOLOGNINI, F., *Lineamenti di diritto canonico* (Torino 1992).
- BUENO SALINAS, S., *Dret Canònic* (Barcelona 1999).
- CARDIA, C., *Il governo della Chiesa*, 2ª ed. (Bologna 1993).
- CHIAPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, 2 vols. (Napoli 1988).
- D'ONORIO, J.-B., *Le Pape et le gouvernement de l'Église* (Paris 1992).
- D'OSTILIO, F., *Prontuario del Codice di Diritto Canonico* (Città del Vaticano 1995).
- ERDÖ, P., *Egyházjog* (Budapest 1991).
- ERRAZURIZ, C.J., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico* (Milano 2000).
- FELICIANI, G., *Le basi del diritto canonico dopo il codice del 1983* (Bologna 1984). Hay ed. española.
- *Il popolo di Dio* (Bologna 1991).
- GHERRO, S., *Principi di diritto costituzionale canonico* (Torino 1992).
- *Diritto canonico, I, Diritto costituzionale* (Padova 2002).
- HERVADA, J., *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 2ª ed. revisada por J. Bernal (Pamplona 2001); hay ed. italiana por G. LO CASTRO, *Diritto costituzionale canonico* (Milano 1989).
- *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, reimpr. (Pamplona 1992).
- *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, 2ª ed. (Pamplona 2002).
- *Vetera et Nova, II* (Pamplona 1991). Contiene: *Elementos para una teoría fundamental de la relación Iglesia-Mundo; Magisterio social de la Iglesia y libertad del fiel en materias temporales; Derecho constitucional y derecho de las asociaciones; Diálogo sobre la secularidad y el fiel común; Los derechos fundamentales del fiel a examen.*
- KRAMER, P., *Kirchenrecht*, 2 vols. (Stuttgart 1992-93).
- LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, 2ª ed. (Pamplona 1993). Hay trad. italiana.
- LOMBARDÍA, P., *Lecciones de Derecho Canónico* (Madrid 1984).
- LOMBARDÍA, P.-HERVADA, J., *Introducción al Derecho Canónico*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, dir. por MARZOA, A.-MIRAS, J.-RODRÍGUEZ-OCAÑA, R., 3ª ed. revisada (Pamplona 2002).
- MARTÍN DE AGAR, J.T., *Introducción al Derecho Canónico*, ed. española (Madrid 2001).
- MIRAS, J.-BAURA, E.-CANOSA, J., *Compendio de Derecho Administrativo Canónico* (Pamplona 2001).
- MORGANTE, M., *La Chiesa particolare nel Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale* (Milano 1987).
- NAVARRO, L., *Persona e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di diritto della persona* (Roma 2000).
- PETRONCELLI, M., *Diritto canonico* (Napoli 1985).

- PRIETO, V., *Derecho Canónico* (Medellín 1997).
 PUZA, R., *Katholisches Kirchenrecht* (Heidelberg 1986).
 RUF, N., *Das Recht der Katholischen Kirche* (Freiburg 1983).
 SCHWEDENWEIN, H., *Das neue Kirchenrecht* (Graz 1983).
 SÉRIAUX, A., *Droit canonique* (Paris 1996).
 SOUTO, J.A., *Derecho Canónico* (Madrid 1983).
 VIANA, A., *Organización del gobierno en la Iglesia*, 2ª ed. (Pamplona 1997).

7. El pueblo cristiano: fieles y laicos

- AA.VV., *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII, Atti della III settimana internazionale di studio* (Milano 1968).
 AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa, II, Il Popolo di Dio e la sua struttura organica* (Roma 1981).
 AA.VV., *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Eglise e dans le monde, en «Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique»* (Fribourg-Freiburg im Breisgau-Milano 1981).
 AA.VV., *Lo stato giuridico dei laici nella comunità ecclesiale* (Roma 1983).
 AA.VV., *I laici nella Chiesa* (Torino 1986).
 AA.VV., *Chi sono i laici. Una teología della secolarità* (Milano 1987).
 AA.VV., *I laici e la missione della Chiesa* (Milano 1987).
 AA.VV., *I laici nel diritto della Chiesa* (Città del Vaticano 1987).
 AA.VV., *Il fedele cristiano* (Bologna 1989).
 ASTIGUETA, D., *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83. El laico: «sacramento de la Iglesia y del mundo»* (Roma 1999).
 BAHIMA, M., *La condición jurídica del laico en la doctrina canónica del siglo XIX* (Pamplona 1972).
 BERTOLINO, R., *La tutela dei diritti nella Chiesa* (Torino 1983).
 BERZOSA, R., *Ser laico en la Iglesia y en el mundo. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles laici* (Bilbao 2000).
 BRUNETTI, M., *I laici nel diritto canonico. Prima e dopo il Vaticano II* (Torino-Leumann 1987).
 CAMPANINI, G., *Il laico nella Chiesa e nel Mondo* (Bologna 1999).
 CARON, P.G., *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva* (Milano 1948).
 CHANTRAINE, G., *Les laïcs, chrétiens dans le monde* (Paris 1987).
 CONGAR, Y.M.-J., *Jalons pour une théologie du laicat*, 2ª ed. (Paris 1954).
 COX, R.J., *A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writing of the Medieval Canonist* (Washington 1959).
 DABIN, J., *Le Sacerdoce Royal des Fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Paris 1950).
 DALLA TORRE, G., *Considerazioni preliminari sui laici in diritto canonico* (Roma 1983).

- D'ERCOLE, G., *Iter storico della formulazione delle norme costituzionali e della dottrina sui vescovi presbiteri laici nella Chiesa delle origine* (Roma 1963).
- DE LA POTTERIE, I., *L'origine et le sens primitif du mot «laïc»*, en DE LA POTTERIE, I.-LYONNET, C., *La vie selon l'Ésprit condition du chrétien* (Paris 1965).
- ERRÁZURIZ, C. J., *Il «munus docendi Ecclesiae»: diritti e doveri dei fedeli* (Milano 1991).
- FAIVRE, A., *Les laïcs aux origines de l'Église* (Paris 1988).
- *Les laïcs au Moyen Age* (Paris 1987).
- GÓMEZ CARRASCO, M., *La condición jurídica del laico en el Concilio Vaticano II* (Pamplona 1972).
- GONZÁLEZ DEL VALLE, J.M., *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos* (Pamplona 1971).
- HERVADA, J., *Tres estudios sobre el uso del término laico* (Pamplona 1973).
- HINDER, P., *Grundrechte in der Kirche* (Freiburg 1977).
- LECLERCQ, H., voz *Laïques*, en «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», VIII, 1, 1053 ss.
- LEDESMA, A., *La condición jurídica del laico del CIC al Vaticano II* (Pamplona 1972).
- LO CASTRO, G., *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico* (Milano 1985).
- LOMBARDÍA, P., *Los laicos*, en «Escritos de Derecho Canónico», III (Pamplona 1973) 167 ss.
- *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico*, en *ibid.*, pp. 79 ss.
- MIRAS, J., *Fieles en el mundo. La secularidad de los laicos corrientes* (Pamplona 2000).
- PARLATO, V., *I diritti dei fedeli nell'ordinamento canonico* (Torino 1997).
- PHILIPS, G., *El laicado en la época del Concilio. Por un cristianismo adulto*, ed. española (San Sebastián 1966).
- PORTILLO, A. DEL, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, 3ª ed. (Pamplona 1991). La 2ª y 3ª eds. son revisadas y puestas al día.
- PROSDOCIMI, L., *Unità e dualità nel popolo cristiano in Stefano de Tournai e in Ugo di S. Vittore. «Duo populi» e «Duae vitae»*, en «Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras», I (Paris 1965).
- RETAMAL, F., *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la constitución dogmática «Lumen Gentium»* (Santiago de Chile 1980).
- THILS, G., *Ne pas «cléricaliser les laïcs»*, en «Revue théologique de Louvain» 18 (1987) 484 ss.
- *Les laïcs et l'enjeu des temps «post-modernes»* (Louvain-la-Neuve 1988).
- VAUCHEZ, A., *Les laïcs au Moyen Âge: pratiques et expériences religieuses* (Paris 1987).
- VILADRICH, P.J., *Teoría de los derechos fundamentales del fiel* (Pamplona 1969).

8. Prelados

- BENEDICTO XIV, *De Synodo Dioeciesana* (Ferraria 1760).
- BLANCO, M., *La noción de prelado en la lengua castellana (siglos XII-XIV)* (Pamplona 1989).
- *La noción de prelado y prelación o prelatura en la lengua castellana (siglos XVII y XVIII)* (Pamplona 1992).
- CLEMENTE DE ARÓSTEGUI, I., *Concordia pastoralis super Iure Dioeciesano inter Episcopos et Praelatos Inferiores* (Compluti 1734).
- DE LUCA, Card., J.B., *Theatrum Veritatis et Iustitiae, III, De iurisdictione et foro competenti* (Lugduni 1697).
- *Annotationes ad Sacrosanctum Concilium Tridentinum, en Sacrosanctum Oecumenicum Tridentinum, etc.* (Matriti 1762).
- HERVADA, J., *Tempus otii. Fragmentos sobre los orígenes y el uso primitivo de los términos «praelatus» y «praelatura»* (Pamplona 1991).
- HOFMEISTER, P., *Mitra und Stab der wirklichen Prälaten ohne bischöfliches character* (Stuttgart 1928).
- MIRAS, J., *La noción canónica de «praelatus» (siglos XII al XV)* (Pamplona 1987).
- *«Praelatus»: de Trento a la primera Codificación* (Pamplona 1997).
- Prélat*, voz del «Dictionnaire de Droit Canonique» (dir. R. Naz) (Paris 1935-65).
- Prelato*, voz de la «Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti», XXVIII (Roma 1949).
- Prelato*, voz de la «Enciclopedia Cattolica», IX (Città del Vaticano 1952).
- PETRA, Card. V., *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas, II* (Venetis 1741).
- STROPPA, G., *Praelati inferiores*, en «Il Digesto Italiano», XIX (Torino 1924).
- *Praelatura*, en loc. cit.
- SUÁREZ, F., *De Religione*, en *Opera Omnia*, ed. C. Berton, XV-XVI (Parisiis 1877).
- TAMBURINI, A., *De iure Abbatum et aliorum Praelatorum tam Regularium, quam saecularium, Episcopis inferiorum* (Augustae Vindelicorum 1698).

9. Varios

- AA.VV., *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia* (Pamplona 1999).
- AA.VV., *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali, Budapest 2-7 Settembre 2001* (Budapest 2002).
- AA.VV., *I principi per la revisione del Codice de Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II* (Milano 2000). Contiene:
- CARDIA, C., *La rilevanza costituzionale del principio di sussidiarietà della Chiesa.*
- FREE, H., *Esercizio della potestà e diritti del fedeli.*

- ESCRIVÁ IVARS, J., *La formalización del estatuto jurídico del fiel-laico*.
- LLOBELL, J., *Il sistema giudiziario canonico di tutela dei diritti*.
- PUNZI NICOLÒ, A.M., *Funzione e limiti del principio di territorialità*.
- DALLA TORRE, G., *Le strutture personali e le finalità pastorali*.
- ARRIETA, J.I., *Fattori rilevanti per la determinazione della giurisdizione ecclesiastica (Il contesto canonico della convenzione dei fedeli laici con le prelature personali)*.
- MIRAS, J., *Organización territorial y personal: fundamentos de la coordinación de los Pastores*.
- CANOSA, J., *Considerazioni sull'ordine sistematico del codice latino a trenta anni della formulazione dei «Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant»*.
- ARRIETA, J.I., *Le circoscrizioni personali*, en «Fidelium Iura» 4 (1994) 207 ss.
- *Chiesa particolare e circoscrizioni ecclesiastiche*, en «Ius Ecclesiae» 6 (1994) 3 ss.
- BENKO, M.A., *The Abbot «Nullius»* (Washington 1943).
- CIPROTTI, P., *Circoscrizione ecclesiastica*, en «Enciclopedia del diritto», VII (Milano 1960), págs. 60 ss.
- CLEMENS, J., *Menschrechte in der neueren theologischen Diskussion* (Roma 1986).
- DELGADO, M., *Los principios de territorialidad y personalidad y las circunscripciones eclesíásticas personales*, en «Ius Canonicum» XLI, 82 (2001) 607 ss.
- ERRÁZURIZ, C.J., *Circa l'equiparazione quale uso dell'analogia in diritto canonico*, en «Ius Ecclesiae» 4 (1992) 215 ss.
- FELICIANI, G., *L'analogia nell'ordinamento canonico* (Milano 1968).
- FERROGLIO, F., *Circoscrizioni ed enti territoriali della Chiesa* (Torino s. f.).
- FORNÉS, J., *La noción de «status» en Derecho Canónico* (Pamplona 1975).
- *Secundum propriam condicionem. La noción de fiel como eje del Libro II del Código de 1983*, en «Fidelium Iura» 6 (1996) 159 ss.
- FÜRSTENBERG, M. DE, *Exempla iurisdictionis mulierum in Germania Septentrionali-Orientali*, en «Periodica de re morali canonica liturgica» 73 (1984) 89 ss.
- GUTIÉRREZ, J.L., *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia* (Pamplona 1987).
- HERRANZ, J., *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa* (Milano 1990).
- HERVADA, J., *Significado actual del principio de la territorialidad*, en «Fidelium Iura» 2 (1992) 221 ss.
- *La dignidad y la libertad de los hijos de Dios*, en «Fidelium Iura» 4 (1994) 9 ss.
- ILLANES, J.L., *La santificación del trabajo. El trabajo en la historia de la espiritualidad*, 10ª ed. (Madrid 2001).
- KIENITZ, E. VON, *Die Rechtsstellung der gefreiten Äbte und Prälaten*, en «Theologie und Glaube» XXV (1933) 590 ss.
- LO CASTRO, G., *Condizione del fedele e concettualizzazione giuridica*, en «Ius Ecclesiae» 3 (1991) 3 ss.
- MOLANO, E., *La autonomía privada en el ordenamiento canónico* (Pamplona 1974).

- *Las opciones sistemáticas del CIC y el lugar de las estructuras jerárquicas de la Iglesia*, en «Ius Canonicum» XXXIII, 66 (1993) 465 ss.
- MULLER, L., *La notion canonique d'Abbaye «Nullius»*, en «Revue de droit canonique» VI (1956) 115 ss.
- OLSEN, T., *Die natur des Militarordinariats* (Berlin 1998).
- OTADUY, J., *Territorialidad y personalidad son categorías jurídicas abiertas*, en «Ius Canonicum» XLII, 83 (2002) 13 ss.
- PELLEGRINO, P., *Gli «status» ed il principio de uguaglianza nell'ordinamento canonico*, en «Il diritto ecclesiastico» 84 (1973) 165 ss.
- PORTILLO, A. DEL, *Dinamicidad y funcionalidad de las estructuras pastorales*, en «Ius Canonicum» 9 (1969) 305 ss.
- PREE, H., *Traditio canonica. La norma de interpretación del c. 6, § 2 CIC*, en «Ius Canonicum» XXXV, 70 (1995) 423 ss.
- VIANA, A., *Territorialidad y personalidad en la organización eclesíástica. El caso de los ordinariatos militares* (Pamplona 1992).
- *Derecho canónico territorial. Historia y doctrina del territorio diocesano* (Pamplona 2002).
- VILLAR, J.R., «*Organica cooperatio*», en «Ius Canonicum» XLI, 82 (2001) 731 ss.

HOC XAVERIUS HERVADA FECIT OPUS NON ABSQUE LABORE;
SED LABOR EST FACILIS, QUANDO SUPERATUR AMORE.

In laudem et honorem Almae Redemptoris Matris

DABAM POMPAELONE A.D. V ID. DEC. A. D. MMIII