

S A B E R E S

Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales

VOLUMEN 6 ~ AÑO 2008

Separata



**LA IMPREGNABILIDAD DE LOS PRINCIPIOS
CONSTITUCIONALES MODERNOS
EN LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA IGLESIA**

Javier López de Goicoechea Zabala



UNIVERSIDAD ALFONSO X EL SABIO
Facultad de Estudios Sociales
Villanueva de la Cañada

© Javier López de Goicoechea Zabala

© Universidad Alfonso X el Sabio
Avda. de la Universidad,1
28691 Villanueva de la Cañada (Madrid, España)

Saberes, vol. 6, 2008

ISSN: 1695-6311

No está permitida la reproducción total o parcial de este artículo ni su almacenamiento o transmisión, ya sea electrónico, químico, mecánico, por fotocopia u otros métodos, sin permiso previo por escrito de los titulares de los derechos.

**LA IMPREGNABILIDAD DE LOS PRINCIPIOS
CONSTITUCIONALES MODERNOS EN LA
CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA IGLESIA**

Javier López de Goicoechea Zabala

Introducción

Hemos tratado de acercarnos en los dos apartados anteriores, tanto desde el terreno histórico-doctrinal como desde el campo de la canonística actual, al papel de los fieles en la sociedad eclesial. Es más, hemos intentado destacar aquellos elementos en los que, sin duda, aparecen claros perfiles de unos derechos y garantías de los fieles en el contexto de la estructura jerárquica de la Iglesia. Y, por su fuera poco, hemos ofrecido una posibilidad de acercamiento desde la constitución política de la Iglesia, a lo que serían unos principios y derechos fundamentales en línea con lo que todas las declaraciones internacionales de derechos demandan de la sociedad actual.

Pero nos falta la prueba de fuego: a saber, si el espectacular desarrollo que a lo largo del siglo XX han tenido tales derechos y libertades fundamentales en el ámbito secular ha impregnado, de alguna manera, los postulados internos de la confesión religiosa más importante, en cuanto a estructura y desarrollo normativo se refiere, para así intentar dibujar, como decíamos en la introducción, un viaje de ida y vuelta, en el que primero, y a lo largo de los veinte siglos que contemplan la historia de la Iglesia, se

habría dado un verdadero fenómeno de trasvase doctrinal e ideológico desde la praxis eclesial, su doctrina y sus normas canónicas, hacia la sociedad civil a lo largo de su compleja configuración, para ahora comenzar el viaje contrario, en el que es esa sociedad secular la que infiere comportamientos, reglas de juego y normas básicas de funcionamiento social, que iría calando lentamente en lo que hemos denominado constitución política de la Iglesia. Es decir, nos planteamos si a partir del fenómeno eclesial que supuso la celebración del concilio Vaticano II, la Iglesia a iniciado un lento, pero inexorable, proceso de asunción de la experiencia histórica más amarga y, también, más enriquecedora de la sociedad secular a lo largo de este paradigmático siglo XX.

1. El CIC de 1983 a la luz de la Constitución *Lumen Gentium*.

Veamos, ahora, si en las entrañas jurídicas y doctrinales de la institución eclesial han impregnado los principios que rezan en todas las constituciones políticas de las sociedades que se quieren considerar modélicas y decentes, en lenguaje de J.Rawls, bajo los principios de libertad, dignidad y no discriminación, verdadero frontispicio del llamado Estado de Derecho, después de haber hundido sus raíces en la experiencia más degenerada y cruel que el ser humano ha sido capaz de ofrecer desde que la razón inundó su nuda naturaleza homínida.

Sin duda, el concilio Vaticano II supuso el reconocimiento, por parte de la Iglesia Católica, de que el mundo al que dirigía su mensaje salvífico y liberador había cambiado. Tanto había cambiado que la Iglesia misma

parecía no reconocerse en el marasmo secular que el siglo XX había impuesto, con su lógica tecnológica y escasamente humanística, hasta rozar los límites de lo que san Agustín llamaría egestad absoluta del ser humano. Nunca se había llegado tan lejos en lo peor de nosotros mismos como especie, pero tampoco nunca se había llegado tan lejos en la búsqueda razonable de soluciones. Soluciones que, al margen de débitos y gratitudes históricas, respondían a un nuevo modelo de convivencia internacional, al que la Iglesia debía responder bajo una nueva mirada.

En este sentido, no sorprende el título que se quiso dar a uno de los documentos constitucionales de dicho concilio, me refiero a la constitución *Lumen Gentium*, porque, en efecto, la Iglesia debía poner luz en medio de un mundo caído y recobrado. Pero la tentación podría haber sido interpretar dicho acto de apertura y claridad en el sentido unívoco de que fuera, una vez más, la Iglesia la que debiera iluminar a los hombres caídos y peregrinos en un mundo de sombríos auspicios. Sin embargo, muchos quisieron ver en esa metáfora luminosa la disposición de la propia Iglesia en hacer luz *ad intra*, es decir, en buscar su propia fuente de luz para después poder razonablemente dialogar con ese mundo que poco a poco iba saliendo de sus propias tinieblas.

Pues bien, en este ambiente tan escriturístico y agustiniano de caída y reparación, se instala la búsqueda, por parte de la Iglesia, de una reformulación del propio misterio de su identidad y, con ello, el redescubrimiento del sentido y significado del papel de los fieles laicos en su desarrollo secular. Para este efecto, resulta fundamental el tratamiento que realiza el capítulo IV de la mencionada constitución *Lumen Gentium*, al mencionar la “*indolis saecularis*” como lo específico del laicado en la

estructura eclesial, manteniendo la secular, al menos desde el *Decretum Gratiani*, concepción dual de la Iglesia: “hay dos clases de cristianos: clérigos y laicos”. Pero en este capítulo crucial se afirma con claridad que el laico no sólo pertenece a la Iglesia, sino que es Iglesia; y, además, se insiste en la idea de que el laico debe vivir su sentido eclesial en el ámbito de lo temporal, en la secularidad.

Al margen de interpretaciones posteriores de ambos principios, unas en línea de profundizar en la dualidad de pertenencia, mientras que otras intentarían apuntalar la especificidad laical como elemento nuclear de la propia Iglesia, lo cierto es que la laicidad se presenta como algo propio de toda la Iglesia; es decir, algo que atañe a toda la estructura y misión eclesial. *Quod omnes tangit, omnis approbari debet*, rezaba la canonística tardomedieval, lo que ahora nos recuerda que ese modelo laical que dibuja el capítulo IV de la *Lumen Gentium*, a todos toca porque de todos es la misión eclesial y su fundamento bautismal. Por tanto, desde el bautismo todos los congregados en el seguimiento de Cristo deben sentirse impelidos por la fórmula laical de la estructura eclesial en el mundo secular. La laicidad, en definitiva, va ligada al bautismo y a los ministerios consiguientes. Se trata, como afirma Madrigal, de una nota constitutiva, y añadimos nosotros, constitucional, de todo el pueblo de Dios¹.

Pero volviendo al trasunto jurídico, vemos cómo la configuración del Libro II del CIC de 1983, bajo el importante título *Sobre el Pueblo de Dios*, dedica su Parte I a los fieles cristianos (cc.204-329), dedicando el Título II a las obligaciones y derechos, por ese orden, de los fieles laicos (cc.224-231). Pues bien, todos estos cánones aparecen fuertemente inspirados por la

constitución *Lumen Gentium*, recogiendo citas textuales (c.204, 2) y el espíritu conciliar de aquella. Esto se manifiesta de forma muy especial en la consideración, ya apuntada, de que todos los fieles, por el bautismo, cumplen una función sacerdotal, profética y real, siempre apuntando hacia la misión que deben desempeñar (c.204). Concluyendo que todos ellos poseen una igualdad de origen, tanto en dignidad como en acción, por lo que todos cooperan en la misión de la Iglesia (c.208).

Esta consideración igualitaria y misional de todos los fieles, al margen de la distinción institucional entre clérigos y laicos (c.207), obliga a una configuración fundamental de la Iglesia como pueblo de Dios o *congregatio fidelium*, en expresión conciliarista, a los que la Iglesia reconoce expresamente una serie de derechos inherentes a la condición de fieles, desde esa doble perspectiva de la igualdad y dignidad: trabajar en la misión de la Iglesia (c.211); expresar y manifestar sus deseos, inquietudes y opiniones (c.212); recibir y participar de la palabra y ritos sacramentales (c.213); practicar el culto y la propia vida espiritual (c.214); reunirse, fundar y dirigir asociaciones con fines cristianos (c.215); promover y sostener el apostolado (c.216); educarse en la doctrina cristiana (c.217); libertad de investigación (c.218); libertad de elección de estado de vida (c.219); derecho a la intimidad y al honor (c.220); y derecho a las debidas garantías jurisdiccionales (c.221). Y todo ello bajo el principio de ejercicio individual y colectivo, y con las lógicas limitaciones de que todos estos derechos se ejerzan con la prudencia y dentro de los objetivos propios de la sociedad eclesial.

¹Cf.MADRIGAL, S., *Vaticano II: remembranza y actualización*, Santander 2002, pp.298 y ss.

Además, serán propios de los fieles laicos: el derecho a predicar el Evangelio (c.225); a la educación de los hijos (c.226); derecho a reclamar y ejercer las libertades públicas seculares (c.227); derecho a conocer la doctrina cristiana y obtener los grados académicos correspondientes, como docentes y como discentes (c.229); derecho a ser llamados para determinados ministerios litúrgico-sacramentales (c.230); y el derecho a percibir una remuneración digna, al margen de los derechos sociales aparejados, por el desempeño de tales misiones ministeriales (c.231).

Por tanto, ese cuadro de derechos fundamentales de los fieles en su integridad, y de los laicos en particular, constituyen los principios fundamentales del ordenamiento canónico, ya reflejados en la *non nata Lex Ecclesia Fundamentalis*². Pero lo que a nosotros nos interesa ahora es destacar los elementos comunes de estos derechos enunciados, con los principios propios de cualquier declaración de derechos fundamentales, incluidos los textos constitucionales de cualquier Estado democrático y decente.

Sin duda, podríamos preguntarnos si tales derechos fundamentales proclamados por el CIC de 1983 tienen parangón con los enunciados en la codificación anterior de 1917. Y, también, podríamos preguntarnos si tales derechos no devienen a los fieles por su condición de ciudadanos de dichos Estados democráticos y decentes, sin necesidad de acudir a la normativa canónica. O, finalmente, podríamos atrevernos a plantear qué pasaría si entraran en contradicción tales principios canónicos con los propios de cualquier democracia decente: ¿puede la Iglesia impedir el magisterio

²Vid. AAVV, *El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia. Texto bilingüe y análisis crítico*, Pamplona 1971.

cristiano, el amparo jurisdiccional de sus tribunales, la libertad de opinión o la de asociación, o el tratamiento discriminatorio de las personas/fieles?

Sabemos que las grandes declaraciones internacionales de derechos y libertades fundamentales proclaman y garantizan el libre funcionamiento interno de las llamadas confesiones religiosas. Así lo garantiza, también, nuestro marco constitucional español (art.16) y nuestro marco legal (LOLR, art.6). Pero seguimos preguntándonos hasta qué punto este abanico de libertades fundamentales de los fieles laicos no es fruto de lo que hemos denominado impregnabilidad de los principios constitucionales seculares. Sin duda, tanto una respuesta positiva como negativa a esta pregunta resultarían absolutamente normales dentro de la lógica del Derecho comparado y de la también lógica dinámica garantista de la sociedad internacional actual. Pero la pregunta es importante para el caso de que, en este caso la Iglesia católica, pero en otros casos cualquier otra confesión religiosa, pudiera revasar o cercenar los límites garantistas en materias que hoy en día parecen ganadas para la condición normal de ciudadanía.

Pues bien, en lo tocante a la comparación entre el tratamiento de los derechos de los fieles en las dos codificaciones de la Iglesia católica del siglo XX, advertimos una diferencia abisal en ambas. Ya hemos descrito el tratamiento de tales derechos y libertades individuales en el Código de 1983. En cuanto al que realiza el Código de 1917, poco o nada que ver con lo anteriormente expuesto. En primer lugar, dentro del Libro II, dedicado al tratamiento de las personas, comienza por el desarrollo de los derechos y privilegios de los clérigos, continuando con los de los religiosos, para terminar en la Parte III con el estado laical. A éste le dedica tan sólo cuatro capítulos (cc.682-725), pero en su contenido no encontramos ningún

tratamiento específico para las personas o fieles, sino para las asociaciones, órdenes terciarias, confraternidades y uniones pías, y para las denominadas archiconfraternidades. Por tanto, poco podemos extraer de estos cánones en cuanto a derechos y libertades individuales de los fieles. Tan sólo un genérico derecho de asociación bajo estas cuatro fórmulas citadas, pero sin especificar que el sujeto de derecho se encuentre en el fiel cristiano, sino en el derecho de la Iglesia a crear uniones de fieles, a las que éstos podrán adscribirse según cumplan la condición prescrita. Tal es así, que ni tan siquiera dichas asociaciones laicales tienen poder por sí misma para agruparse entre sí, que sería el caso de las que denomina archiconfraternidades, a las que exige lo siguiente: “*Sodalitia quae iure pollent alias eiusdem speciei associationes sibi aggregandi, archisodalitia, vel archiconfraternitates, vel piae uniones, congregationes, societates primariae appellantur (c.720). &1. Nulla associatio potest sine apostolico indulto alias sibi valide aggregare. &2. Archiconfraternitates vel piae uniones sibi aggregare, quae sint eiusdem tituli ac finis, nisi indultum apostolicum aliud ferat (c.721)*”.

Ante esta situación comparativa entre ambos ejercicios codificadores en el pazo de apenas sesenta años, habrá que preguntarse qué fue lo que impulsó el cambio de rumbo en la codificación de 1983. La respuesta es sencilla: el cambio radical de la eclesiología de base: el paso de una eclesiología dualista (clero y laicos), frente a una eclesiología, la del concilio Vaticano II, matizadamente monista (fieles: clérigos y laicos). En efecto, como hemos visto con anterioridad, la eclesiología del laicado que impregna las constituciones conciliares, conduce directamente a un tratamiento específico de los fieles como miembros iguales y dignos del

Pueblo de Dios. Este planteamiento, inicia un nuevo camino constitucional para la Iglesia, puesto que se abandona la secular (al menos desde el siglo XIII) concepción organicista del *Corpus* de la Iglesia, para avanzar lentamente hacia una concepción populista, *populus Dei*, mucho más en línea con aquella consideración tardomedieval de la *congregatio fidelis*.

A nadie se le escapa la importancia y trascendencia de este giro eclesiológico y jurídico, puesto que a partir del concilio, el CIC de 1983 asume plenamente la consideración del *christifidelis* como equiparable constitucionalmente al concepto de ciudadanía eclesial, dentro de la cual se advierten dos formas o maneras de estar-siendo, *status fidelis*: o bien como laicos o bien como clérigos. Pero sigue la pregunta en pie: ¿cuál fue el detonante de este cambio fundamental de paradigma constitucional? Todo apunta, haciendo una lectura omnicomprendensiva de las constituciones *Lumen Gentium* y *Gadium et Spes*, que la Iglesia miró extramuros y se encontró con una sociedad internacional que, habiendo reconocido su condición de caída, Sociedad de Naciones, se enfrenta en 1948 a un impulso reparador sin precedentes, bajo la admonición de un texto programático que resulta ser la famosa Declaración de derechos del hombre y del ciudadano. Declaración que, partiendo, como nuestro CIC del 83, de la máxima dignidad e igualdad de los ciudadanos del mundo, consolida una base garantista basada en derechos y libertades fundamentales que deberían inspirar a ese mundo al que se dirigía.

También la Iglesia, en esa mirada extramuros que hemos reseñado, parece que asume, no sólo los principios de dignidad e igualdad profunda de todos los seres humanos, sino que encarna dichos principios en un tratamiento sin igual, al menos desde Nicea (325), del fenómeno laical,

desde la consideración constitutiva de la Iglesia como Pueblo de Dios. Es decir, después de muchos siglos de absorción, *more* helénica, de los individuos/fieles por parte de la estructura eclesial, aparece en el horizonte postcondiliar un discurso sobre los derechos individuales de los fieles, *more* nominalismo, que se incorpora al discurso de las libertades individuales y de la autonomía del individuo propio de la Ilustración kantiana y de las grandes declaraciones de derechos del siglo XVIII. Por tanto, ¿cabe preguntarse por las consecuencias de este giro, en el sentido de percibir una clara influencia *ab mundi*?

Pues bien, como explica Madrigal, no es casual la asunción conciliar de dos nuevos *nombres* de Iglesia: *pueblo de Dios* y *misterio de comunión*. El paradigma de la comunión parece que se opone a la eclesiología jurídica, donde se adopta la forma desigual frente al paradigma igualitario del pueblo de Dios. Cabe, entonces, preguntarse si esta distinción conciliar nos remite a un tratamiento diferenciado de los fieles en cuanto partícipes del misterio eclesial, *communio*, y en cuanto individuos activos en la sociedad secular, *populus*. En este sentido, resulta altamente clarificadora la carta de presentación del papa Juan Pablo II del nuevo Código de 1983, *Sacrae disciplina leges* (25 de enero de 1983), donde se afirma lo siguiente:

“De entre los elementos que expresan la verdadera y propia imagen de la Iglesia, hay que mencionar principalmente éstos: la doctrina que propone a la Iglesia como el *Pueblo de Dios* (LG II), y la autoridad jerárquica como *servicio* (LG III); además, la doctrina que muestra a la Iglesia como *comunión* y, por tanto, establece las relaciones mutuas que deben darse entre la Iglesia particular y la Iglesia universal y entre la colegialidad y el primado; también la doctrina según la cual *todos los*

miembros del Pueblo de Dios, a su propio modo, participan de la triple función de Cristo, es decir, *sacerdotal, profética y regia*, doctrina a la que hay que añadir también la que considera los *deberes y derechos de los fieles cristianos*, y concretamente de los *laicos*; finalmente, el empeño que la Iglesia debe poner en el ecumenismo”.

Madrigal entiende que el texto ensalza ambas tradiciones nominales, aunque advierte de las consecuencias que entraña cada una de ellas. Es más, antes que la posible disyuntiva excluyente de cualquiera de los nombres y sus desarrollo eclesiológicos y jurídicos, habría que incidir en la idea de la complementariedad y armonización. Sin embargo, esta tarea tiene sus inconvenientes puesto que la Iglesia resulta ser una realidad compleja, dado su índole sociológica, teológica y jurídica, por lo que fácilmente cualquier planteamiento reduccionista puede conducir directamente a una inadecuación insalvable³. Sobre ello dan cuenta tres posturas claramente diferenciadas respecto al mismo asunto: González de Cardedal, por ejemplo, insiste en el uso abusivo de la fórmula *pueblo de Dios*, pues puede llevar a una vuelta a la Iglesia como comunidad veterotestamentaria, al margen de la tentación democratista fácilmente deducible de dicha formulación; Jon Sobrino, por contra, centra su discurso eclesiológico en la alianza de Dios con su pueblo, siendo la fraternidad el elemento unitivo y congregante de la Iglesia; por último, Ratzinger entiende que la fórmula *pueblo de Dios* acentúa el carácter histórico de la Iglesia, la unidad de la historia de la salvación, la unidad interna de los congregados y la unidad externa y ecuménica propia del cristianismo⁴.

³Cf. MADRIGAL, O.c., pp.300 y ss.

⁴Citados por MADRIGAL, O.c., pp.255 y ss.

Pues bien, si estos son los límites y las dificultades de una fórmula que resulta central en las declaraciones constitucionales del concilio y en el propio desarrollo legislativo del CIC de 1983, tendremos que insistir que dicha fórmula permite reconocer, como ha declarado la Comisión Teológica Internacional, al sujeto histórico del misterio de la Iglesia⁵. Esta declaración teológica resulta para los juristas de máxima importancia, dado que por primera vez se da cuenta de cuál es el sujeto de derecho sobre el que deben recaer los derechos y deberes propios de la legislación canónica. Si el pueblo de Dios, compuesto por el conjunto de los bautizados, es el único y verdadero sujeto de derecho en la Iglesia, toda la regulación canónica debe desarrollarse bajo la influencia de esta fórmula eclesial, algo que alcanzamos a ver en la importancia que el CIC otorga al *pueblo de Dios*, que sirve de título a una de sus partes, concretamente al Libro II, y que desarrolla abundantemente, como hemos visto, en lo que podríamos denominar un auténtico título de derechos y libertades fundamentales, al estilo de las constituciones seculares.

Sin duda, estamos ante la cuestión central del debate actual sobre la dimensión jurídica de los fieles cristianos. Si con la constitución *Lumen Gentium* hemos recuperado la idea del fiel como partícipe del sacerdocio, profetismo y reinado eclesial, no podemos regresar a Trento o al CIC de 1917 para referirnos de nuevo al sacerdocio como elemento y privilegio ministerial y jerárquico. Como ya dijimos en un apartado anterior, al final la constitución política de la Iglesia lo que debe hacer es cumplir una misión y juzgar su eficacia en función de sus resultados. De ahí que para juzgar la adecuación conciliar del CIC de 1983, sea preciso recapitular cuál ha sido su

⁵Citado por MADRIGAL..., p.257.

función en la estructuración de una constitución política de la sociedad eclesial. Para muchos, quizá, el CIC sigue representando los viejos privilegios de una Iglesia concebida jerárquica y sacerdotalmente; pero para los más, el CIC supuso una respuesta exacta al compromiso conciliar de desarrollar y velar por los derechos y deberes de los fieles, en su condición de laicos o clérigos, puesto que ellos son el sujeto de derecho de una Iglesia que identifica como pueblo de Dios.

En este sentido, Arrieta ha llegado a manifestar que la fórmula *pueblo de Dios* otorgó al fiel cristiano “la carta de ciudadanía y elemento básico de pertenencia a la Iglesia”⁶. Y es el Bautismo el que realiza esa función significativa para el fiel, es decir, una función de inserción del fiel en el seno de la sociedad eclesial como miembro igual y digno, y como ciudadano de ese pueblo en misión. A partir de aquí, como reconoce Arrieta, ni el sacerdocio de los fieles, ni el carácter profético de la vida de los fieles, ni la misión de los mismos en el seno de la Iglesia, son, en modo alguno, concesión *ministrativa* de la Iglesia a través de sus ministros, sino que son elementos consustanciales a su condición de ciudadanos del pueblo de Dios⁷.

Esta consideración y constatación fundamental, hace que los fieles, y en especial los fieles laicos, gocen de una libertad plena respecto del Derecho de la Iglesia, así como de su propia iniciativa ante la legítima autonomía del orden social temporal. De ahí, como recuerda acertadamente Arrieta, el Derecho Canónico deberá reconocer el principio de no injerencia en el orden secular y el de no compromiso que es su correlato negativo de

⁶Cf. ARRIETA, J.I., “Coordenadas fundamentales de la actuación de los fieles en la sociedad temporal y en la Iglesia”, en *Relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Pamplona 1989, 831-845.

no implicarse en las decisiones libres de los fieles en su vida y misión temporal⁸.

Pero el problema viene de la consideración *ad intra* de ese sacerdocio compartido por todos los fieles a partir del Bautismo o carta de ciudadanía eclesial. La constitución *Lumen Gentium* (LG ns.10 y 32) había entendido que el sacerdocio real de los bautizados y el ministerial de los fieles-clérigos se ordenan el uno al otro orgánicamente en la estructuración misma del pueblo de Dios. Arrieta sostiene que un buen ejemplo de esto lo constituye el desempeño subsidiario de determinadas funciones por parte de los laicos, vía suplencia ministerial (cc.517, 2; 759; 766; 776; 861, 1; 910, 2; 943...). Pero estos desempeños nunca pueden fijar la posición real del fiel-laico como contraposición a la posición preponderante del fiel-clérigo. Antes al contrario, como afirma Lombardía, un Derecho Canónico en el que la cuestión a debate fuera la reivindicación del lugar de los laicos, después de las proclamaciones conciliares, sería un Derecho caduco y fuera de la realidad eclesial postconciliar⁹. Por consiguiente, lo lógico a la luz de la doctrina conciliar y del propio desarrollo canónico del CIC de 1983 es entender dicha relación en un sentido ministerial y de servicio, no en un sentido de diferencias y privilegios, al estilo hierarcológico del CIC de 1917.

Ahora bien, esta claridad expositiva de los textos normativos y doctrinales de la Iglesia postconciliar, no pueden hacernos perder el rumbo de nuestra argumentación en el sentido de calificar de declaración fundamental de derechos y libertades individuales de los fieles-laicos al

⁷Ibid., pp.834 y ss.

⁸Ibid., p.836.

desarrollo de los Títulos I y II de la Parte I del Libro II del CIC, puesto que lo contrario sería volver a una dinámica de reconocimiento gracioso de tales derechos por parte de los fieles-clérigos en función de su sacerdocio ministerial. Al fiel-laico le basta su condición bautismal y su triple consecuencia eclesial, sacerdocio-profetismo-misión, para ser considerado verdadero sujeto de derechos y libertades dentro de la estructura sistémica de la Iglesia.

En consecuencia, si la dignidad propia del bautizado significa corresponsabilidad con la misión de la propia Iglesia; y la libertad propia del bautizado significa autonomía de actuación, lo verdaderamente importante es que la configuración de derechos y libertades, en función de ambos principios, sea verdaderamente fundamental y constituyan auténticos derechos fundamentales de esos ciudadanos del pueblo de Dios. Algo ya contenido en la tantas veces mencionada *non nata* Ley fundamental de la Iglesia. Pero lo que nos importa es alejarnos de un planteamiento reivindicativo de dichos derechos al estilo secular, como sugieren muchos canonistas, por lo que lo realmente importante de tales derechos y libertades será, jurídicamente hablando, sus garantías de cumplimiento y sus garantías de jurisdiccionalidad en caso de incumplimiento. Este es el verdadero debate de fondo. No el de reivindicar el puesto, el estatuto o el papel del fiel-laico en la Iglesia, perfectamente definido por sus normas y constituciones doctrinales. De lo que se trata es de ver si también en el ámbito de las garantías de ejecución y de jurisdicción, la Iglesia ha tomado el rumbo de las sociedades democráticas y decentes de nuestro siglo, después de la amarga experiencia de Auswich o Hiroshima.

9Cf.LOMBARDÍA, P., "Los derechos de los laicos en la Iglesia", en *Escritos de Derecho Canónico*, III, Pamplona 1974, pp.264 y ss.

Insisto, como hace Arrieta, que no se trata de igualar o equiparar funciones, en el sentido de clericalizar la figura del fiel-laico¹⁰. Sencillamente, se trata de analizar la virtualidad de los derechos declarados y de las libertades patrocinadas, con el consiguiente nivel de garantías en su ejercicio y actuación. Y todo ello sin caer en el criticado normativismo positivista de cuño secular que dicen invade la esfera normativa eclesial. Por el contrario, el intento sería tan sencillo como proclamar la absoluta normalidad del ejercicio autónomo, libre y digno de cada laico en su esfera de actuación, tanto *ad intra* como *ad extra* de la estructura funcional de la Iglesia. En definitiva, una constitución política de la Iglesia, como hemos dicho abundantemente, debe alcanzar una técnica jurídico-política de suficiente arraigo como para superar los complejos del recurso a la clásica *corrección fraterna*, absolutamente válida para la praxis cotidiana del seguimiento evangélico, pero alejada del testimonio conciliar de abrirse al mundo e iluminar, dando ejemplo, a las gentes del orbe en el siglo XXI.

Nadie duda de la autonomía de los órdenes de vida, el secular y el eclesial, ni de la trascendencia de que el individuo pueda insertarse en ambos órdenes desde la plena conciencia de su dignidad intrínseca y de su condición libre y autónoma. Y nadie puede dudar de que ambos órdenes deben proteger y amparar dicha actuación desde sus propios sistemas normativos fundamentales. Creemos que así se hace, de hecho, y que las injerencias mutuas sobran en un mundo como el actual. Pero eso no es óbice para que nos planteemos ese camino de doble vuelta, en el que si durante muchos siglos fue la Iglesia la que dotó al ámbito secular de doctrinas y fórmulas jurídicas de amparo y respeto de los individuos, quizá ahora sea

¹⁰ARRIETA, O.c., p.842.

ese mundo secular el que demande correspondencia de la actitud de la Iglesia respecto de las garantías de lo que ella misma proclama. Lo cual tampoco exige una plena identificación u homologación de técnicas jurídicas. Se trataría, más bien, de un mutuo enriquecimiento con la vista puesta en un mejor servicio a los ciudadanos-fieles de una Iglesia abierta al mundo.

2. Los derechos fundamentales de los fieles: ¿cláusula de apertura constitucional?

En los numerosos comentarios que siguieron a la aprobación de la Constitución Española de 1978, estuvieron la de aquellos teóricos que, como Lucas Verdú, sostuvieron la existencia en el texto constitucional de una auténtica *norma de apertura y refundación del Estado*, en el sentido de ejercer de cláusula de apertura a todo el sistema constitucional desde el mismo artículo primero del texto máximo¹¹. Esta verdadera bóveda constitucional hace referencia a la libertad y la igualdad como valores supremos del Estado democrático español, pero también, como reza expresamente el art.9, 2, al deber de todos los poderes públicos de promocionar dicha libertad e igualdad de los individuos y grupos, haciendo que sean realidades efectivas en todos los órdenes de convivencia. Y todo ello fundado en la finalidad expresa del mismo texto constitucional como norma de normas para alcanzar la paz social desde la dignidad de la persona humana. Finalmente, el art.10, 1, exige a todos los poderes públicos la

interpretación y aplicación de los principios y libertades públicas reconocidas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y demás convenios internacionales sobre las mismas materias ratificados por España¹².

Pues bien, si libertad e igualdad son, al parecer de los expertos, las claves desde las que interpretar la casa constitucional española de hoy, parece que servicio, pueblo de Dios y comunión son los tres elementos sustanciales que formarían esa cláusula de apertura del actual CIC, como queda de manifiesto en la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*, por la que el papa Juan Pablo II promulgó el nuevo Código de Derecho Canónico, el 25 de enero de 1983. De otra parte, para el llamado Derecho Eclesiástico del Estado, su norma de apertura estaría situada entre el principio constitucional de la libertad religiosa y el de la laicidad del Estado, haciendo de puente entrambos el principio de cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas. Por tanto, cabe preguntarse por la virtualidad de que tales principios de uno y otro calado constitucional acaben por colusionar en una estimativa normativa canónica, en el sentido de inspirar el resto de dicho ordenamiento canónico. Es decir, ¿cabe articular una verdadera cláusula explícita de apertura en el ordenamiento canónico? ¿Cabe, si así fuera, determinar como elementos interpretativos interno a dicho ordenamiento canónico los logros alcanzados por las Declaraciones internacionales de derechos y libertades fundamentales? ¿Cabe, por tanto, hablar en el ordenamiento constitucional eclesial de una bóveda de principios fruto, no sólo de la tradición canónica eclesial, sino también de

¹² Cf. LUCAS VERDÚ, P., "Artículo 1", en *Comentarios a las Leyes Políticas*, Vol.I, Madrid 1983, pp.37-43.

los logros y esperanzas de una humanidad hacia la que el Concilio Vaticano II quiso abrirse? ¿O, por contra, dicha apertura no implicó nunca una asunción e impregnabilidad de principios extraños a la tradición canónica y eclesiológica, siendo la mencionada apertura al mundo una mera mueca retórica sin significación constitucional?

Sin duda, flaco favor hicieron las interpretaciones desjuridificadoras de la teología y desteologizadoras de la canonística, surgidas al aire de dicho Concilio. Así, como acertadamente sostuvo Huizing, teologizar estructuras históricas que discriminan, privan de derechos a personas o grupos, o consideran menores de edad a los fieles en su relación con la jerarquía, no se está auspiciando, como algunos interpretan, una solución pastoral y evangélica a los conflictos internos de las comunidades cristianas. Por contra, lo que se está haciendo es dejación en la utilización del derecho canónico como instrumento adecuado para promover e instaurar una comunidad más fraterna y universal. Es decir, como apunta Huizing, el derecho canónico debe ser el instrumento adecuado para apoyar la vida de fe de los fieles y servir a la misión de estos en el mundo. Ciertamente que gran parte de culpa la tiene el hecho de que la canonística sólo se ha acercado a la vida cotidiana de los fieles en su dimensión matrimonial, alejándose en todo lo que se refiere al elenco de derechos y deberes de los fieles en el seno de la Iglesia. Esto ha provocado que los mismos fieles se refieran al Derecho Canónico como el conjunto de normas que regulan el sacramento matrimonial; o lo que es lo mismo, los mismos fieles han entendido en su

12Cf. FERRER ORTIZ, J., "Los principios constitucionales de Derecho Eclesiástico como sistema", en *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Pamplona 1989, pp.309-322.

vida cotidiana el Derecho Canónico como exclusivamente el *Ius Connubii* propio de la Iglesia¹³.

Es más, los principios y modos concretos de la presencia de la Iglesia en el mundo, tal y como pide el Concilio Vaticano II, no pueden entenderse según el esquema de las llamadas sociedades perfectas en su propio orden, como lo hacen la mayor parte de manuales del viejo Derecho Público Eclesiástico, reduciendo su contenido a las relaciones entre los sucesivos pontificados y los gobiernos soberanos del orbe. Sabemos que los derechos no tienen en ninguna esfera o institución contenido alguno si no existe la suficiente publicidad de los mismos, medidas de defensa y reparación jurídicas, además de la capacidad de recurso y amparo jurisdiccional que garantice los procedimientos; por no hablar del principio de imparcialidad de los jueces y tribunales, que si en el caso de las causas matrimoniales se cumple, sin duda en el caso de las causas administrativas que se sustancian en los tribunales romanos, Doctrina de la Fe y Signatura Apostólica, difícilmente puede entenderse cumplido bajo ninguna óptica jurídica¹⁴.

Todo ello nos hace pensar en el viejo brocardo latino, *ius sequitur vitam*, que nos invita a repasar las relaciones entre los documentos doctrinales de los Concilios y el proceso de codificación canónica en la Iglesia. Ya hemos señalado cómo el CIC de 1917 eludió cualquier pronunciamiento sobre el papel de los laicos en el desempeño de la vida eclesial. Pero ahora podemos fijarnos en el silencio clamoroso de aquella codificación sobre la estructura y funciones del colegio episcopal. Silencio

¹³Cf. HUIZING, P., "Trayectoria del Derecho Canónico", *Concilium*, CXC (1983) 528-536.

¹⁴*Ibid.*, p.535.

que contrasta con la propia canonística de la época, puesto que el reconocido profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, F.X.Wernz, reconocía en 1905 que la autoridad de los obispos reunidos en concilio no debe ser nunca devaluada hasta el punto de considerárseles meros consejeros del pontífice. Antes al contrario, para Wernz los obispos reunidos en concilio constituyen, como sucesores de los apóstoles, junto con el papa el colegio episcopal; colegio que representa a toda la Iglesia en las funciones magisteriales y de gobierno¹⁵. Por tanto, esta doctrina no pudo ser desconocida por los consultores de la codificación, dado que Wernz había trabajado con ellos en los inicios de la misma y, además, había sido el maestro gregoriano por excelencia de la mayoría de canonistas de la Curia romana. Lo que nos lleva a concluir, con Feliciani, que tal omisión en la redacción definitiva del código tuvo que ser una opción perfectamente “consciente y deliberada”¹⁶.

Por contra, la nueva ecclesiología dimanada del Concilio Vaticano II, sí consideró oportuna, no sólo la consideración del colegio episcopal reunido en concilio, sino el tratamiento específico del propio concilio ecuménico, por lo que el CIC de 1983 dedica en su Libro II, *Sobre el pueblo de Dios*, en la sección que trata sobre la constitución jerárquica de la Iglesia, un capítulo íntegro dedicado al Romano Pontífice y el colegio de los obispos. Cinco de esos cánones, en concreto, se dedican al tratamiento del concilio ecuménico, cánones que habían sido preparados originariamente para la *non nata Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF). Pues bien, el primero de esos cánones afirma y confirma que el colegio episcopal ejerce

¹⁵Cf. WENZ, F.X., *Ius decretalium*, vol.I, Roma 1905, 259 y ss.

¹⁶Cf. FELICIANI, G., “El proceso de codificación”, *Concilium*, CLXXXVII (1983) 59-66.

solemnemente la autoridad sobre la Iglesia universal en el concilio ecuménico (c.337, 1). El hecho de que este canon no enuncia expresamente el término autoridad suprema para referirse a las funciones del concilio, no resta importancia a la declaración, puesto que su fundamento puede hallarse en los documentos conciliares *Lumen Gentium* (n.22) y *Christus Dominus* (n.4).

De todo ello puede desprenderse la conclusión de que el CIC de 1983 responde fielmente a la eclesiología conciliar que entiende de forma universalista y descendente la propia estructura de la Iglesia, partiendo de la Iglesia universal hasta llegar a las Iglesias particulares y locales. Por lo que el propio concilio ecuménico se muestra como el mejor de los instrumentos de gobierno de la Iglesia universal, dado que es la perfecta expresión y representación de esas Iglesias locales y particulares, con sus obispos al frente. Por tanto, vemos cómo el Derecho canónico de la Iglesia sí se ha adaptado a los nuevos aires eclesiológicos procedentes de un concilio, mientras que la anterior codificación hizo caso omiso a las doctrinas que reputados canonistas habían considerado en relación con las doctrinas expuestas en el Concilio Vaticano I. Muy al contrario, el Vaticano II no sólo contó con la participación de los obispos representantes de sus Iglesias respectivas, sino con la de teólogos, canonistas, laicos expertos en diferentes cuestiones, observadores no católicos e, incluso, la opinión pública a través del seguimiento realizado por los medios de comunicación, por primera vez en la historia. Aunque recordemos que los concilios medievales eran apasionadamente seguidos, asimismo, por los fieles que se congregaban a

las puertas de las sedes conciliares para manifestar sus apoyos o discrepancias con las tesis y resoluciones de los reunidos¹⁷.

Otro ejemplo ilustrador de lo que venimos considerando es el papel de la mujer en la estructura y ministerios eclesiales. Sabemos que el Codex del 17 ofrecía una visión cicatera de la mujer, ya como laica, ya como esposa, ya como religiosa¹⁸. La discriminación de la misma respecto del varón, como señala la profa. Olmos, era palmaria tanto en la codificación como en la doctrina eclesiológica que la acompañaba. Sin embargo, una vez más, el Concilio Vaticano II resultó un salgo importantísimo en este asunto clave para la vida de los fieles laicos. En concreto, nos interesa destacar los cambios acaecidos en su consideración de laica en el CIC de 1983, para entender la recepción de documentos cruciales sobre esta cuestión como la Constitución dogmática *Lumen Gentium*. Pues bien, si nos vamos a un texto intermedio entre ambos códigos como es el *Motu proprio* sobre causas matrimoniales (*Acta Apostolicae Sedis*, LXIII (1971) 441 y ss.), vemos claramente que, aun superando la restricción del sacerdocio para ocupar puestos de jueces, auditores o asesores de los tribunales eclesiásticos, se mantiene la prevalencia del varón laico para integrar un tribunal colegial o para los cargos de asesor y auditor¹⁹. Sin embargo, el código del 83 recoge expresamente el tratamiento jurídico de la mujer en el Derecho Canónico, sin establecer distinción alguna por razón de sexo, dándole prioridad, incluso, en casos como el del lugar de origen del hijo, en los casos de

¹⁷Cf. TILLARD, J.M., *L'évêque de Rome*, París 1982, pp.62 y ss.; SCHATZ, K., *Los concilios ecuménicos*, Trad.S.Madrigal, Barcelona 1999, pp.99 y ss.

¹⁸Vid. cc.93, 1; 709, 2; 813, 2; 909, y 910; 1262; 2204; etc... Cf. OLMOS ORTEGA, M^aE., "La consideración de la mujer en los documentos de la Iglesia", *Revista Española de Derecho Canónico*, LV (1998) 223-254.

¹⁹Cf. OLMOS, O.c., p.245 y ss. Vid., PEÑA, C., "Status jurídico de la mujer en el ordenamiento de la Iglesia", *REDC*, LIV (1997) 685-700.

disparidad de domicilios entre los padres (c.1148). De hecho, el código sitúa a la mujer laica en igualdad de derechos y deberes que el hombre, además de la consideración especial de las denominadas vírgenes consagradas a dios por el obispo diocesano, a las que se les reconoce el derecho a asociarse (c.604)²⁰. Sin embargo, como es sabido, el código mantiene la exclusión de la mujer del orden sagrado (diaconado, presbiterado y episcopado), en base a la tradición, la actitud de Cristo de no llamar a ninguna mujer a formar parte de los Doce y la práctica de los Apóstoles en el mismo sentido (c.230 y c.1024)²¹.

Otro elemento a tener presente es el de la necesaria inculturación del Derecho canónico en el marco de una Iglesia universal. Sobre la inculturación de la fe cristiana habló largamente el Concilio Vaticano II y los papas posteriores al mismo en numerosos documentos²². Pero también el Derecho canónico ha tenido que responder al reto de la multiculturalidad en diferentes apartados. Como señala Salinas Araneda, el Derecho canónico también participa activamente en la tarea general de la evangelización de la cultura, siendo un instrumento preciado a la hora de valorar los diferentes ámbitos culturales en los que se debe aplicar. De hecho, la tradición jurídica de atender a los usos y costumbres de los diferentes pueblos, hace del Derecho canónico un instrumento especialmente preparado para la misión de inculturación evangélica que demanda el concilio: hacer oír el Evangelio y conocer a Jesucristo (c.225), como un verdadero derecho fundamental de la Iglesia (c.1752).

²⁰Ibid.

²¹Declaración *Inter insigniores*, de la S.C.de la Doctrina de la Fe, de 15 de diciembre de 1976 (AAS, LXIX (1977) 98-116.

²²Cf.SALINAS ARANEDA, C., "Algunas reflexiones en tomo a la inculturación del Derecho Canónico", *Revista Española de Derecho Canónico*, LVIII (2001) 527-555.

Pero, como señala Salinas Aranera, en el caso del Derecho canónico, una circunstancia muy específica lo hace ser particularmente activo en esta materia: su dimensión internacional. Sabemos que el Derecho canónico es el Derecho interno de la Iglesia católica. Y sabemos que dicha Iglesia debe insertarse en sociedades y culturas conformadas por Estados con sus propios derechos internos, además de las obligaciones internacionales de éstos, en diferentes ámbitos de actuación política y jurisdiccional. Pues bien, una forma de ver este hecho fundamental es entender que el Derecho canónico tiene una especial misión evangelizadora con los derechos nacionales e internacionales. Por ejemplo, el amplio campo del derecho de familia, donde la visión y los valores cristianos sobre la misma pueden influir en las legislaciones internas desde la analogía y desde la visión cristiana de los ciudadanos que son también fieles de la Iglesia. Pero cabe preguntarse por la otra cara de la moneda inculturadora: ¿cabe una traslación de usos, costumbres y valores jurídicos seculares al ámbito interno de la Iglesia, es decir, al Derecho canónico?

Pues bien, la historia nos habla de la fértil relación entre el Derecho romano y germánico y el Derecho de la Iglesia, a lo largo de siglos y siglos. Relación de mutuo enriquecimiento a la vez que de mutua corrección, una veces fraterna y otras no tanto. Relación que también ha existido con el derecho civil, baste en este sentido el hecho de que en nuestro país las sentencias de los tribunales eclesiásticos en materia de nulidad sean reconocidas por el orden jurídico civil; o, en sentido inverso, la remisión a los ordenamientos internos de cada Estado en materias que les compete del

canon 2223. Igualmente podríamos hablar de la adecuación que se ha venido realizando del ordenamiento canónico a las diferentes realidades socio-culturales a través de la jurisprudencia de los tribunales eclesiásticos de cada país, modulando la doctrina común matrimonial²⁴ Pero la verdadera piedra de toque la encontramos en la relación del ordenamiento canónico con los principios y valores que emanan de las grandes declaraciones internacionales relativas a los derechos y libertades fundamentales de los seres humanos. Si de la relación con los diferentes derechos históricos y con los actuales derechos civiles internos de las diversas naciones del orbe, el Derecho canónico ha conseguido enriquecerse y hacer buena una verdadera inculcación jurídica, hemos de reconocer, en primer término, que esas declaraciones a las que nos referimos están preñadas de elementos y valores procedentes de la tradición judeo-cristiana. Pero, a continuación, también debemos reconocer que tales declaraciones han supuesto una denodada lucha por normativizar y garantizar comportamientos coherentes con la suprema dignidad de los seres humanos. Y, en este sentido, bien podríamos fijarnos en la costosa declaración sobre la eliminación de la intolerancia religiosa o la declaración sobre el derecho de libertad religiosa en el seno de Naciones Unidas.

En efecto, en ambos casos nos encontramos con dos declaraciones que tuvieron un arduo debate interno en sus respectivas comisiones y, además, los recelos de gobiernos y confesiones, por diferentes motivos, aunque con igual intensidad. Recordemos, simplemente, que en el año 1948

²³Recordemos que el CIC vigente remite al Derecho interno de cada Estado materias como la tutela (c.98), la prescripción (c.197), las relaciones laborales y seguridad social (cc.231 y 1286), los efectos civiles del matrimonio (cc.1059 y 1672), el mandato para contraer matrimonio por procurador (c.1105), los contratos (c.1290), las acciones posesorias (c.1500), o la transacción y el arbitraje (c.1714). Cf.SALINAS ARANEDA, O.c., P.548.

una buena parte de los países que posteriormente irán ratificando la Declaración Universal de Derechos Humanos se encontraban en una situación religiosa de confesionalismo estatal fuertemente arraigado o de rechazo absoluto a cualquier forma de relación entre lo religioso y lo político. Esta situación tuvo que marcar sobremanera los debates en torno a dos cuestiones que hoy parecen superadas pero que en el contexto de la época parecían temas irresolubles. De hecho, en el caso que nos ocupa, a día de hoy muchos países presentes en el foro de NU, violan permanentemente los principios de tolerancia y libertad religiosa.

Pero, sin llegar tan lejos, como nos relata la profa. Souto Galván, durante el debate del proyecto de la declaración sobre eliminación de todas las formas de intolerancia religiosa, muchos países sostuvieron posturas críticas con la declaración, no por oponerse a la tolerancia religiosa, sino por la incompatibilidad que ello podría acarrear a su condición de países confesionales, con los consiguientes privilegios para las confesiones estatales²⁵. Así, por ejemplo, un país poco sospechoso de prácticas contra los derechos humanos como Finlandia, insistió en que la declaración final no incluyera ninguna disposición que implicase la separación entre el Estado y las diferentes confesiones religiosas, dados sus vínculos históricos con la Iglesia luterana y ortodoxa²⁶. Por su parte, otro país de cultura totalmente diferente como Nigeria, vinculó su apoyo a dicha declaración a la extensión de los derechos económicos, sociales y culturales, antes de exigir otro tipo de medidas en el ámbito civil y político. Finalmente, por terminar este elenco con cierto *animus jocandi*, un régimen tan férreo como el de China se

²⁴Vid. BOROBIO, D., *Inculcación del matrimonio. Ritos y costumbres matrimoniales de ayer y de hoy*, Madrid 1993.

²⁵Cf. SOUTO GALVÁN, E., *El reconocimiento de la libertad religiosa en Naciones Unidas*, Madrid 2000.

permitía exigir la abolición absoluta de cualquier legislación estatal que, explícita o implícitamente, discriminase en contra de cualesquiera personas que profesaren cualquier creencia religiosa²⁷.

En definitiva, cuando la DUDH de 1948 o los posteriores pactos y declaraciones, proclaman derechos básicos como los de reunión y asociación pacíficas, opinión y expresión, participación y toma de decisiones, proceso justo y garantista, enseñanza e investigación, o simplemente el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión (art.18), lo que está afirmando es un núcleo duro de derechos y libertades básicas de obligado cumplimiento para todos los hombres del orbe. Derechos que se fundan en la integridad y dignidad absolutas de todos los seres humanos. Y, por tanto, derechos que deben ser garantizados por todos y en todas las circunstancias sociales y culturales en que cualquier ser humano pueda encontrarse. Se trata de un núcleo duro, *ius cogens*, dentro de la volatilidad de los principios del Derecho internacional. Por lo que su aplicación y garantía compete a cualquier Estado, confesión, asociación o corporación, al margen de sus legítimos fines, legítimas estructuras o legítimas funciones que desempeñen. Se trata, en definitiva, de un *prius* inquebrantable *erga omnes*²⁸.

Esta constatación casi pedrestre en los comienzos del siglo XXI, tiene su trascendencia en el seno de la Iglesia y, por lo que nos atañe, en el desarrollo legislativo y jurisprudencial del Derecho canónico. De hecho, fue, una vez más, la Constitución *Gaudium et Spes* (n.89), la que proclamó “la presencia eficaz de la Iglesia en la comunidad internacional”. Esta

²⁶Ibid., p.132.

²⁷Ibid., p.138.

declaración de principios supuso un cierto desconcierto sobre la intención última de una Iglesia que proclamaba la autonomía de la esfera política y religiosa, para seguidamente integrarse en dichos organismos políticos de ámbito internacional²⁹. Recordemos el gesto político de Pablo VI visitando la sede de NU el 4 de octubre de 1965, o su Encíclica programática *Ecclesiam Suam*, donde afirma que “doquiera las asambleas de los pueblos se reúnen para establecer los derechos y los deberes del hombre, Nos, nos sentimos honrados cuando nos permiten sentarnos en medio de ellos”.

A partir de estos principios programáticos, la Iglesia post-conciliar participó activamente en cuantos organismos y conferencia internacionales tuvo posibilidad de ser invitada en calidad de observador: NU, UNESCO, OIT, AIEA, OMS, OMT, Consejo de Europa, OEA, incluso en el Instituto Internacional para la Unificación del Derecho Privado³⁰. La legitimidad de esta presencia deviene de la condición de Estado de la Ciudad del Vaticano, sobre el que la Santa Sede tiene soberanía plena. Pero la Iglesia suele apelar a la legitimidad de origen de ser la cabeza de la Iglesia católica la que se sienta en estas asambleas como observadora o participante. De hecho, la Secretaría General de NU ha reconocido expresamente la personalidad jurídica de la Santa Sede, no en virtud de sus poderes temporales sobre la Ciudad del Vaticano, sino por su autoridad moral universal³¹. Veamos dos textos de Pablo VI tremendamente ilustrativos:

“Dejadnos decir qué busca esta presencia de la Santa Sede en la vida internacional. Tiende, ante todo, a promover contactos honorables y

²⁸Cf.FERRAJOLI, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Barcelona 2001, pp.37 y ss.

²⁹Cf.MANZANARES, J., “La Iglesia ante los organismos internacionales. El hecho y su sentido”, *Revista Española de Derecho Canónico*, LII (1995) 191-215.

³⁰Ibid., pp.195 y ss.

pacíficos entre los pueblos a un nivel de responsabilidades; seguidamente, a promover el método del diálogo humano y respetuoso, a implantarlo, dentro de lo posible, en lugar del enfrentamiento ruinoso y despiadado de las armas y del equilibrio precario de intereses inconciliables, siempre prontos a despertar con reivindicaciones unilaterales; tiende, finalmente, esta presencia de la Santa Sede a crear no sólo la tregua en los conflictos entre naciones, sino también el gusto, el honor, la estabilidad de la paz, de forma que las insuperables diferencias étnicas, geográficas, económicas y culturales dejen de ser causa de rivalidades y de luchas fratricidas, y vengan a ser, por el contrario, motivo de entendimiento fraternal y de activa complementariedad, en un homenaje único y superior a la justicia”³².

Declaración que podemos completar con la siguiente reflexión:

“Es muy cierto que los fines de la Iglesia y el Estado son de diverso orden..., pero también es cierto que una y otra actúan en beneficio de un mismo sujeto común: el hombre... De ahí que algunas actividades de la Iglesia y del Estado son complementarias en cierto sentido, y que el bien de las personas y de la comunidad de los pueblos pide un diálogo abierto y una inteligencia sincera entre la Iglesia de una parte y los Estados de otra, para establecer, fomentar y reforzar relaciones de recíproca comprensión, de mutua coordinación y colaboración y para prevenir o evitar eventuales discordias”³³.

³¹Ibid., p.206.

³²*Acta Apostolicae Sedis*, LXVI (1974) 72.

Conclusión

Pues bien, ante esta declaración de parte, no podemos dudar de la convicción profunda de la Iglesia a la hora de establecer un cauce fructífero de diálogo en el seno de estas organizaciones y conferencias internacionales, a fin de alcanzar, no sólo acuerdos, sino una mutua ayuda en la consecución de un mundo más habitable para el hombre de hoy. Mutua ayuda que no debe interpretarse desde la candidez de no ver cómo el marco político de relaciones internacionales resulta ser, en muchas ocasiones, un ámbito de caprichosas actuaciones unilaterales y de imposiciones interesadas por parte de quienes detentan un mayor poderío político o económico. Pero la llamada al diálogo que realiza la propia Iglesia post-conciliar, no puede caer en saco roto a la hora de volver la mirada *ad intra* y, de forma especial, a la presencia en la estructura constitucional de esa Iglesia de los principios fundamentales que la propia humanidad ha ido forjando a lo largo de los siglos, con gran aportación, como hemos dicho, de la tradición religiosa que representa dicha Iglesia. Para ello, la superación del viejo concepto de *societas perfecta*, debe conllevar la asimilación de una personalidad jurídica garante de los derechos y libertades fundamentales en su seno, como elemento de referencia para cualesquiera otros Estados, confesiones, corporaciones o asociaciones de cualquier tipo y condición.

Finalmente, y aunque pueda parecer pueril, quisiera recordar una curiosa normativa que surgió a finales del siglo XIX y que se plasmó en una

33MP *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, de 24 de junio de 1969; in AAS, LXI (1969) 476.

resolución de la Congregación del Concilio de 15 de diciembre de 189434. La cuestión fue llevada ante dicha congregación por el Ordinario de Milán, ante la simpatía que los clérigos manifestaban por el uso de la bicicleta para la administración sacramental. La analogía cercana del uso del ferrocarril como adaptación de la iglesia a los nuevos tiempos estaba presente en dicha resolución. Sin embargo, el recelo de los cánones ante cualquier novedad también estaba presente en el ánimo del Ordinario milanés y de la congregación romana, puesto que en un principio fue rechazado el uso en las iglesias de luz procedente del gas, petróleo o electricidad, aunque finalmente fueran aceptadas. La solución no era fácil, y Benedicto XIV en la Constitución *Inter Omnigenas*, dejó establecido que en casos de tener que trasladar la Eucaristía *privatim* por causa de mayor necesidad, llevara el sacerdote la estola oculta, para evitar ser reconocido por los enemigos de la fe. Pues bien, siguiendo la pauta posibilista de Benedicto XIV, posteriormente se permitió trasladar la Eucaristía a caballo, *pro casu necessitatis*, acordándose algo similar para el caso de la bicicleta, aunque con la admonición contraria a su uso para mero regocijo placentero por parte de los clérigos, *periculum abusus*. Ya el Concilio de Trento, en su sesión 14, cap.6, sobre las formas de vestir de los clérigos, había encomendado la decisión a los Ordinarios de cada lugar, puesto que debía acomodarse a las costumbres, necesidades y clima de cada diócesis. Algo parecido a lo que san Ignacio de Loyola estipula en las Constituciones de la Compañía de Jesús para los suyos, recomendando adoptar las vestimentas y costumbres de los clérigos del lugar.

34Cf. GARCÍA SÁNCHEZ, J., "La normativa canónica y el uso de la bicicleta", *Revista Española de Derecho Canónico*, XLVIII (1991) 601-606.

Pues bien, esta curiosa “fábula canónica”, nos habla del eco que en resoluciones pontificias, episcopales y canónicas, han tenido a lo largo del tiempo el parecer y sentir de los fieles, laicos o clérigos, a la hora de determinar una conducta a seguir o una conducta a evaluar. Sabemos del peso de los usos y costumbres en la nomología canónica. Pero, sobre todo, sabemos que si para cuestiones tan pequeñas a nuestros ojos las decisiones adoptadas fueron tan respetuosas con el sentir común de sus protagonistas, cómo no se van a adoptar otro tipo de cuestiones de mayor calado sin contar con ese mismo sentir común de los fieles. Es más, resultaría difícil entender que la Iglesia negara *ad intra* los derechos que los fieles disfrutaban, fruto de una larga evolución, en su condición de ciudadanos. Y son esos derechos los que marcan lo que hemos denominado *cláusula de apertura* de la legislación canónica para todos los fieles a los que se dirige.