

SABERES

Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales

VOLUMEN 6 ~ AÑO 2008

Separata



LA ESTRUCTURA CONSTITUCIONAL DE LA SOCIEDAD ECLESIAÍSTICA

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 ESTRUCTURA CONSTITUCIONAL DE LA SOCIEDAD ECLESIAÍSTICA

Javier López de Goicoechea Zabala

Introducción

Llamamos constitución eclesiástica o Derecho Constitucional de la Iglesia, a la formación del Pueblo de Dios, su estructura y su organización fundamental o primaria. Su estudio se insertó en el Derecho Canónico a partir de la influencia de la Escuela Histórica alemana del siglo XIX (Friedberg o Sägmüller, entre otros), que comenzó a estudiar como parte integrante del Derecho Canónico la constitución de la Iglesia, junto con el Derecho Administrativo de la Iglesia y la teoría de las fuentes. Aunque, más recientemente, esta parte constitutiva de la organización eclesiástica ha sido tratada bajo la denominación más genérica de Derecho Público Eclesiástico¹.

Sea como fuere, el estudio de la estructura y organización primaria y fundamental de la Iglesia, lo que los escolásticos definirían como la forma constitutiva de la Iglesia, abarca una serie de factores que superan los estrictamente jurídicos, como acertadamente señala Hervada, para concitar otros muchos saberes que se imbrican en esta cuestión: es el caso de la

eclesiología, la filosofía moral, la sociología de la religión o la propia historia de la Iglesia. Con todo, una reflexión estrictamente jurídica del fenómeno formal de la Iglesia debería siempre dar respuesta a la vieja cuestión de las estructuras fundamentales de la misma, por las que el Pueblo de Dios, los fieles, se configura y organiza en la *civitas mundi*. El problema de esta forma de acercarse a dicho fenómeno constitutivo es que, siguiendo la interpretación estrictamente jurídica, de todo hecho constitucional se derivan una serie de derechos para los congregados, además de una estructura jerárquica de relación entre los mismos, según las diferentes funciones y órdenes que se impongan. En definitiva, y como sucedía en el modelo romano, sobre la base de la estructura constitucional, los fieles deben asentar su posición en función de un *status* (recordemos que en Roma la posición del ciudadano se configuraba sobre la base de los tres *status: libertatis, civitatis et familiae*), *status* que le confiere al fiel los derechos y deberes de pertenencia a la Iglesia. Pues bien, si debiéramos perfilar de forma genérica los principios constitucionales sobre los que el ciudadano-fiel puede sentirse parte de la estructura eclesiástica, diríamos que son fundamentalmente tres: seguimiento soteriológico de una misma doctrina fundante; praxis simbólico-sacramental de unión primigenia con el Ser fundante; y, por último, jerarquía de orden, función y servicio.

1. La estructura constitucional de la Iglesia

¹Vid. HERVADA, J., *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, Pamplona 1987, pp.21 y ss.

El problema, para el jurista, es que siempre intentará establecer una analogía de orden y función entre tales principios constitutivos y los propios de sociedades seculares, dado que, como hemos afirmado, la Iglesia se funda y constituye en el seno de lo que san Agustín denominaba *regio media salutis*. Lugar de tránsito, entre la irracionalidad de la naturaleza caída y el deseo de alcanzar una patria salvífica. Pues bien, esta necesaria inserción en los esquemas clásicos de los principios constitucionales, deriva hacia una cierta contradicción de tales principios con los propios de la Iglesia. Así, desde los parámetros de la pura formalidad política e histórica, deberíamos describir a la Iglesia como una monarquía absoluta, un régimen presidencial o, sencillamente, como una dictadura secular. Algo que en puridad jurídica resulta descriptivo, pero que olvida elementos fenoménicos importantes: voluntad de seguimiento, voluntad de praxis soteriológica, vinculación simbólico-existencial, etc. Elementos, todos ellos, difíciles de encuadrar en una lógica explícitamente jurídico-positiva.

Pero, por si esto fuera poco, si acudimos a las fuentes de dicha fundamentación constitutiva, nos encontramos con normas, costumbres y principios, pero sobre todo con actos voluntarios de adhesión, seguimiento y práctica existencial, que difícilmente podríamos incluirlos dentro de una lógica jurídica, ni siquiera en una deontica jurídica común. Es decir, ningún orden constitucional civil se podría hoy en día asentar sobre las bases de la palabra y la acción. Palabras que, como afirma K.Ranher, constituyen conceptos comprensivos de la realidad, es decir, palabras fundantes y palabras connotativas que encierran una experiencia puramente individual². Y acciones que sobrepasan el mero cumplimiento para instalarse en el

desarrollo personal de los individuos. ¿Podemos, por tanto, decir que los principios constitucionales de la Iglesia solamente lo serían desde una comprensión amplia del fenómeno jurídico? Nos tememos que sí, porque de lo contrario dejaríamos fuera del campo constitucional los elementos fundantes del hecho histórico eclesial. Pero, por otro lado, ¿debemos dejar de intentar una configuración constitucional que atienda al *status* del fiel en toda su dimensión individual y de inserción comunitaria?

Sin duda, hacer dejación de este último aspecto resultaría contraproducente para la propia existencia religada de los fieles, puesto que la ausencia de una *Lex Ecclesia fundamentalis*, deriva a los fieles directamente a una segunda instancia jurídica como es la de las normas canónicas y usos propios de la Iglesia en cada tiempo. Circunstancia, ésta, que sitúa al ordenamiento canónico en una posición de relevancia excepcional, sustitutiva de los principios y derechos dimanantes de cualquier orden constitucional y fundante. Si el fiel no puede apelar a los principios fundantes de los que vive y actúa, para componer su *status* individual dentro del marco formal eclesial, difícilmente podremos hablar en puridad de una ciencia jurídica constitucional eclesiástica, cuando ni tan siquiera se respeta el orden jerárquico propio de las normas y principios que constituyen a la Iglesia. Sería admitir que la Iglesia se rige por normas jurídicas que no respetan los principios básicos del Derecho³.

Sentados estos principios y dudas sobre lo que es y debiera ser una estructura constitucional eclesiástica, podemos preguntarnos, siguiendo todavía la lógica propiamente jurídica, cuáles son, entonces, los derechos

²Vid. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1984, pp.66 y ss.

³Vid. FERRAJOLI, L., *Derechos y garantías*, Barcelona 2001, pp.37 y ss.

fundamentales de los fieles que dimanen de la estructura constitucional y fundante de la Iglesia. Pues bien, siguiendo de nuevo a Hervada, vemos que tales derechos remiten directamente tanto al principio de autonomía de la voluntad como al principio de la libertad, entendido como responsabilidad de actuación⁴. Ambos principios fundantes, fácilmente reconocibles en la praxis histórico-existencial del fundador, deben ser interpretados como verdaderos principios de justicia, que si en el orden civil constituirían lo que solemos denominar como razón pública, en este caso deberían constituir la razón comprensiva propia de la Iglesia y sus fieles. Su exigibilidad, por tanto, no puede tener otros límites que no sean los que dimanen de la alteridad de dichos principios: la libertad de los demás y la adecuación de la autonomía individual con el principio estructural de jerarquía. En ambos casos, tiene una especial importancia la causa eficiente de la propia estructura eclesial: el seguimiento vivencial y existencial de las doctrinas del fundador. Por tanto, nada debería entorpecer dicha praxis individual, especialmente si es exigitiva respecto del orden constitucional dado. Cualquier otra interpretación en este sentido, apelaría al ascetismo propio de los consejos evangélicos, ajeno a la realidad existencial de los fieles y a la propia autonomía de los principios fundantes de la Iglesia.

Resulta importante aclarar que los titulares de esos derechos fundamentales y fundantes son todos los fieles, siendo adquiridos a través del sacramento del bautismo; y tales derechos pueden considerarse *erga omnes*, en la medida que afectan, no sólo a todos los fieles en cualquier condición y grado, sino a toda la estructura administrativa de la Iglesia, incluida la judicial. Por consiguiente, debemos considerar que la existencia

⁴Cf. HERVADA, O.c., pp.102 y ss.

y virtualidad de unos derechos fundamentales y fundantes en la Iglesia deberían servir, antes de nada, para garantizar la perfecta inserción de los fieles en el *status* propio que les corresponde, como seguidores voluntarios de la praxis doctrinal del fundador. Praxis que les impele a actuar desde la libertad más profunda, la autonomía de la voluntad y desde la responsabilidad que de ella deriva respecto de los demás⁵.

Pues bien, perfilados los principios que alientan una consideración jurídica de los derechos fundamentales y fundantes de la Iglesia, toca ahora preguntarnos por el contenido de dichos derechos. Contenido que parece delimitado por tres elementos materiales de los que debemos partir: la realidad existencial de los fieles; la realidad jerárquica de la estructura eclesial; y la participación simbólico-sapiencial de los fieles en la realidad sacramental como elemento rememorativo y conmemorativo de la propia praxis existencial del fundador. En definitiva, tres campos materiales que se corresponden con la denominada *conditio libertatis*, la *conditio subiunctiones* y la *conditio communionis*. Y tres ámbitos materiales fundamentales que se corresponderían con aquellos tres *status* que configuraron el modo de ser ciudadano en Roma.

En cuanto al primer *status* fundante, *conditio libertatis*, es el que se deriva de la condición libre y autónoma de los fieles, es decir, aquellas esferas de libertad que le permiten desarrollar plenamente su propio plan de vida como cristiano siguiendo la praxis doctrinal del fundador. Este *status* permite al fiel identificarse con el mensaje original del fundador, seguir su testimonio de vida, configurar su relación personal con dicho mensaje e imitar su praxis existencial desde la coherencia de configurar su propio plan

⁵Vid., LOMBARDÍA, P., *Lecciones de Derecho Canónico*, Madrid 2002, pp.120 y ss.

de vida temporal. Asimismo, debe permitir al fiel formarse su propia opinión y manifestarla, con la única limitación de la propia coherencia de dichas opiniones con la configuración doctrinal y magisterial de la comunidad a la que pertenece. Algo que aparece especialmente recogido en las constituciones *Gaudium es Spes* (n.62) y *Lumen Gentium* (n.37) del Concilio Vaticano II. Propia opinión que se complementa con el derecho fundamental a la formación e información sobre toda cuestión que atañe a su vida de fiel: doctrina, magisterio, administración, justicia...; así como el derecho a la investigación y enseñanza sobre el acervo doctrinal cristiano:

“Aunque la Iglesia ha contribuido mucho al progreso de la cultura, consta, sin embargo, por experiencia, que por causas contingentes no siempre se ve libre de dificultades el compaginar la cultura con al educación cristiana. Estas dificultades no dañan necesariamente a la vida de fe; por el contrario, pueden estimular la mente a una más cuidadosa y profunda inteligencia de aquélla. Puesto que los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan problemas nuevos que traen consigo consecuencias prácticas e incluso reclaman nuevas investigaciones teológicas. Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado. hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en

psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe” (GS, n.62).

El segundo de los ámbitos fundantes, la *conditio subiectionis*, recoge el contrapunto estatutario del fiel dentro del marco constitucional eclesial. Las notas de subordinación, dependencia y vinculación jerárquica, parecen contravenir expresamente cada uno de los elementos desarrollados en la anterior esfera material. En efecto, el desarrollo doctrinal de la idea teológica de la filiación divina, se desplaza al ámbito interno de la estructura eclesial en la que el fiel desempeña el papel de hijo sumiso y obediente de la jerarquía impuesta. Pero si, por contra, diéramos la vuelta a estas mismas notas, configurando una situación jurídica similar a la del menor en el seno de la institución familiar, podríamos componer una suerte de derechos respecto de la institución eclesial a la que pertenece y de la que debe recibir cuidados y atención. De esta forma, obtendríamos no sólo el reconocido derecho de petición (LG, 37), sino el deber eclesial de velar por el acceso del fiel a los servicios eclesiales fundamentales: sacramentos, formación, jurisdicción y participación institucional⁶. Es decir, lo que entendemos sería constitucionalmente incompatible con el principio, antes desarrollado, de la libertad individual en el seno de la Iglesia, podemos convertirlo en el derecho de los fieles a que la institución eclesial vele por el real desarrollo de las condiciones para que cada fiel alcance la plena inserción en el sistema de libertad que dimana de los principios constitutivos de la Iglesia. Por tanto, la única y verdadera sujeción de los fieles en una comunidad eclesial como sistema de libertad, sería la de verse

garantizados en sus derechos fundamentales de formación, participación institucional y participación sacramental, precisamente, por los encargados jerárquica y administrativamente de fomentar y perfeccionar la comunidad de fieles libres que practican el seguimiento, no de sus jefes, sino de la praxis doctrinal de su fundador:

“Los laicos, al igual que todos los fieles cristianos, tiene el derecho de recibir con abundancia de los sagrados Pastores los auxilios de los bienes espirituales de la iglesia, en particular la palabra de Dios y los sacramentos. y manifiéstales sus necesidades y sus deseos con aquella libertad y confianza que conviene a los hijos de Dios y a los hermanos de Cristo. Conforme a la ciencia, la competencia y el prestigio que poseen, tienen la facultad, más aún, a veces el deber, de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia... Por su parte, los sagrados Pastores reconozcan y promuevan la dignidad y responsabilidad de los laicos en la Iglesia. Recurrán gustosamente a su prudente consejo, encomiéndales con confianza cargos en servicio de la Iglesia y denles libertad y oportunidad para actuar; más aún, anímenles incluso a emprender obras por propia iniciativa. Consideren atentamente ante Cristo, con paterno amor, las iniciativas, los ruegos y los deseos provenientes de los laicos. En cuanto a la justa libertad que a todos corresponde en la sociedad civil, los Pastores la acatarán respetuosamente” (LG, n.37).

En tercer lugar, en cuanto a la *conditio communionis*, los derechos fundantes se derivan de la condición sacramental y sapiencial de la propia Iglesia. En efecto, el c.215 proclama el derecho de los fieles a recibir la

⁶Vid.LOMBARDÍA, O.c., pp.80 y ss.

ayuda de los llamados bienes espirituales: a saber, los sacramentos y la palabra de Dios. La constitución *Lumen Gentium* (n.37) reclama de la institución eclesial la administración *abundante* de estos bienes espirituales, dado que no son patrimonio del estamento administrativo eclesiástico, sino don gratuito de Dios. El que la Iglesia, fundándose en su tradición jerárquica y magisterio docente, pueda conformar los modos de administración sacramental y sapiencial, no es óbice para que limite un don gratuito que a través de la persona del fundador alcanza de forma directa al fiel. Esa función *administrative* del estamento jerárquico de la Iglesia, debe ser, de nuevo, garantía de la plena y libre relación personal de cada fiel con el misterio sacral. Por tanto, el derecho vuelve a caer del lado de los fieles en el sentido de poder desarrollar plenamente la dimensión simbólica y sapiencial que los sacramentos y la palabra de Dios confieren. Algo que aparece perfectamente definido en el CIC vigente (cc.111-114), cuando reconocen que los límites impuestos a la administración de tales bienes espirituales, límites lógicos en cualquier sistema garantista, lo son precisamente para que opere la libertad en su plenitud más auténtica. Es decir, no son los límites canónicos los que marcan el lindero del binomio libertad/gracia, sino que es la gracia la que opera en la libertad individual de cada fiel, permitiendo, no sólo variedad de ritos, sino que los mismos límites puedan variar con los tiempos si cercenan la praxis doctrinal. Por último, este será, sin duda, también el lugar de la libertad asociativa dentro del marco eclesial, dado que el desarrollo del derecho a la libertad individual de los fieles debe permitir su asociacionismo a la búsqueda de una mayor vivencia de la praxis doctrinal del fundador. Asociaciones que, lógicamente,

buscarán su reflejo en la propia configuración comunitaria de la Iglesia y en su vocación de servicio a la libertad individual.

Hasta aquí hemos desarrollado de forma clara lo que venimos considerando como derechos fundamentales dimanantes de la estructura constitucional de la Iglesia. Derechos, recordamos, que confieren a los fieles la garantía del pleno desarrollo de su pertenencia eclesial dentro del triple marco que nos hemos propuesto: libertad individual, servicio ministerial y comunión simbólico-sapiencial. Pero nos queda la pregunta por los derechos que dimanen de la condición humana de los fieles; es decir, si a los derechos constitutivos eclesiales se les debe añadir los derechos humanos reconocidos, a día de hoy, por la mayoría de declaraciones interacionales de derechos y por los marcos dispositivos constitucionales del orden civil. En definitiva, ¿cabén los derechos humanos en el seno de la Iglesia?

Sin duda, debemos comenzar por reconocer que en todas las declaraciones de derechos civiles y políticos suele recogerse la plena libertad de las asociaciones de todo tipo (excluidas, habitualmente, las de orden político y sindical por motivos de interés público) para su propia estructuración interna y, por tanto, para su configuración jerárquica, al margen de lo que puedan estipular las leyes penales en cuanto a delitos contra la integridad física o psíquica, o al principio de no discriminación. Por tanto, este derecho también cuenta para la Iglesia como asociación de fieles, con su orden jerárquico y su propio marco legal. Ahora bien, hablamos aquí de derechos dimanantes de la naturaleza humana de los fieles, al margen de los que les son propios como partícipes de la comunión eclesial. La doctrina constitucional de la Iglesia suele distinguir entre esos derechos humanos derivados de la naturaleza racional del hombre y los que

derivan de su naturaleza bautismal como fieles. En principio, ambos tipos de derechos fundamentales no son incompatibles, aunque debemos reconocer su diferente origen. Por eso también deben tener un diferenciado tratamiento: por un lado, el derecho a la vida, a la integridad, a la no discriminación, a la libertad de pensamiento o a la educación, son derechos que ya hemos visto respetados, análogamente, por el orden constitucional eclesiástico; pero otros pueden obtener un desigual tratamiento según se considere al individuo como ciudadano o como fiel.

El problema, en este sentido, es si la Iglesia debe asumir la condición de ciudadanía civil de sus fieles en el seno de su marco constitucional. Marco que, si somos coherentes con lo apuntado, parte de una relación libertad/gracia difícilmente homologable en cualquier sistema político o civil al uso. Pues bien, sabemos que el CIC reconoce expresamente tres derechos habitualmente inmersos en las declaraciones civiles y políticas: el derecho a la buena fama (c.220), el derecho a la intimidad (c.1390) y el derecho a la protección judicial (c.221)⁷. Si a estos derechos expresamente recogidos por el vigente CIC, añadimos lo que la lógica jurídica y el principio de analogía nos permite, señalando como propios, también, del ordenamiento canónico el derecho a la vida y a la integridad física y moral, parece que el elenco de elementos comunes en este marco constitucional puede ser importante.

Pero, siguiendo con el diferente origen de ambos tipos de derecho fundamentales, por ejemplo, el derecho a la vida lo sería en el caso eclesial por dos motivos: uno, el propio de la razón natural, es decir, la vida como punto de partida de cualquier otro derecho civil humano; pero, al mismo

tiempo, la vida, para la Iglesia, representa un don que vincula filialmente a los fieles a Dios. Razón por la que, si el en marco civil podría darse algún tipo de excepción a este derecho fundamental, en el marco eclesial la naturaleza gratuita de la vida humana no permitiría excepción alguna a la regla, dado que nadie puede arrebatar lo que no le corresponde. Por tanto, la distinta naturaleza de los llamados derechos fundamentales del orden civil y el eclesial, no condicionan su exigencia y garantía, pero sí su aplicabilidad. Aunque, desde nuestro punto de vista, el sistema de libertad que implica la estructura constitucional de la Iglesia puede asumir sin problemas el núcleo duro de cualquier declaración civil de derechos fundamentales, aunque su justificación provenga, no de la naturaleza racional del fiel, sino de su condición bautismal⁸. Pero, de la misma forma, parece claro que el sistema constitucional eclesíastico puede delimitar desde su ámbito propio algunos de los derechos fundamentales de la sociedad civil, siempre que se ampare dicha limitación en otros derechos igualmente fundamentales que dimanen del origen bautismal. Por tanto, no debemos buscar una equiparación identitaria entre los derechos fundamentales que cualquier orden civil ampara y los derechos fundametales que aparecen expresamente reconocidos en el ámbito eclesial. Aunque dichas diferencias de origen nunca deben suponer un menoscabo para los fieles, sino, antes al contrario, una especificación añadida por su condición bautismal.

No debemos olvidar, sin duda, que la estructura constitucional eclesial parte de su inserción el medio social y político, por lo que el cumplimiento de los derechos humanos de origen civil se suponen asumidos

⁷Cf.HERVADA, O.c., pp.147 y ss.

y garantizados. Otra cosa es la configuración pública de la Iglesia en el orden jurídico internacional, donde se debe a unas normas de actuación interna y externa dictadas, precisamente, desde ese mismo marco internacional⁹. Pero en su dimensión estrictamente asociativa, como *congregatio fidelium*, no se le debe exigir un comportamiento *ad intra* diferente al que se exige a cualquier otro tipo de asociación confesional o privada. El hecho de que el fiel sea a la vez ciudadano civil y miembro de una comunidad de bautizados, no permite, en ninguno de los ámbitos, desconocer cualquiera de sus derechos innatos, bien por la vía de la naturaleza racional, bien por la vía de la condición filial. Este es, sin duda, el mensaje constitucional del Concilio Vaticano II:

“También por medio de los fieles laicos el Señor desea dilatar su reino: reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz. Un reino en el cual la misma creación será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar de la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Cf.Rom.8, 21)... En el cumplimiento de este deber universal corresponde a los laicos el lugar más destacado. Por ello, con su competencia en los asuntos profanos y con su actividad elevada desde dentro por la gracia de Cristo, contribuyan eficazmente a que los bienes creados, de acuerdo con el designio del Creador y la iluminación de su Verbo, sean promovidos, mediante el trabajo humano, la técnica y la cultura civil, para utilidad de todos los hombres sin excepción; sean más

⁸Vid., PIKAZA, X., *Sistema. Libertad. Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*, Barcelona 2001, pp.49 y ss..

⁹Vid.SOUTO GALVÁN, E., *El reconocimiento de la libertad religiosa en Naciones Unidas*, Madrid 2000. Sobre el lugar de la Iglesia en el concierto de las naciones véase, CORRAL, C., *La relación entre la Iglesia y la comunidad política*, Madrid 2003, pp.165 y ss.

convenientemente distribuidos entre todos y, a su manera, conduzcan al progreso universal en la libertad humana y cristiana” (LG, 36).

2. Eclesiología y Deontología canónica.

Hemos hablado abundantemente de derechos y garantías en el seno de la institución eclesial, pero siempre que hablamos en tales términos hay que descender al complicado marco de la positivación de los mismos. En este sentido, como apunta Jiménez Urresti, pocos analistas dudan de que la revisión y actualización del CIC de 1917 llevada a cabo bajo el pontificado de Juan Pablo II, resulta expresamente de la necesidad de adecuar las normas canónicas a la nueva eclesiología conciliar¹⁰. Esta relación, como es sabido, ha sido desde los orígenes mismos de las primeras comunidades cristianas una cuestión problemática, pero que ha ido perfilando soluciones en cada momento histórico: hasta el siglo XII, el debate sobre el puesto de la Iglesia en la sociedad civil, la relación entre el Derecho y la caridad cristiana, y el problema de la constitución de la Iglesia (Iglesia institución / Iglesia invisible), con el debate donatista entremedias¹¹; a partir del siglo XII, el decreto de Graciano (c.a.1141) marca las relaciones entre

¹⁰Cf. JIMÉNEZ URRESTI, T.I., *De la teología a la canonística*, Salamanca 1993. Sobre el diagnóstico de los especialistas en el sentido histórico de esta actualización, Vid. GAUDEMET, J., “Le Droit Canonique au milieu du XX s.: du Code de 1917 à l’avènement de Jean XXIII”, *Les Quatre Fleuves*, XVIII (1983) 35-42; GARCÍA Y GARCÍA, A., “La codificación de 1983 vista desde la historia”, en *Código de Derecho Canónico*, Edición bilingüe comentada, Madrid 1983.

¹¹Vid., COMPOSTA, D., *La chiesa visibile. Lezioni di teologia del Diritto (canonico)*, Roma 1976, pp.15 y ss.; STICKLER, A.M., “Teologia e Diritto canonico nella storia”, *Teologia a Diritto Canonico*, IX (1987) 17-32.

eclesiología y normas canónicas, desde un texto marcadamente teológico, destacando la polémica clásica entre ley y Evangelio, con el surgimiento final del protestantismo y el llamado Derecho Público Eclesiástico¹²; finalmente, desde el Concilio Vaticano I, la preocupación se centró en el primado de la jurisdicción papal y en el instrumento codificador, hasta el proyecto *non nato* de articulación de una *Ley Fundamental de la Iglesia* en 1970, a la luz de la nueva eclesiología del Concilio Vaticano II y su concepción de una *eclesiología sacramental de la comunión eclesial*¹³.

Como desarrolla nítidamente Congar, el sistema eclesiológico y canónico que se recoge en la codificación de 1917, resulta ser claramente privatístico, jurdicista y positivista, subrayando el significado *cosístico* de los sacramentos, cayendo en lo que podríamos definir como un *magicismo sacramental* conducente a la mera administración instrumental de los símbolos de la fe¹⁴. No se trataba de insertar a los fieles en la vida sacramental, en la vida de la gracia, sino de darles un trato pasivo y meramente receptivo de gobernados y discentes, como buen rebaño dócil que se ha de conducir y al que hay que alimentar:

“Por su naturaleza, la Iglesia es sociedad inigual, cual formada por dos categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que tienen su rango en los diversos grados de la jerarquía y la multitud de los fieles. Estas categorías son tan distintas entre sí que sólo en el cuerpo pastoral residen el

¹²Vid., LEGRAND, H.M., “Grace et institution dans l’Eglise: les fondements théologiques du Droit Canonique”, en *L’Eglise: institution et foi* (AA.VV.), Bruxelles 1979, pp.45 y ss.; ALBERIGO, G., “Du concile de Trente au tridentinisme”, *Irénikon*, LIV (1981) 192-220.

¹³Cf. JIMÉNEZ URRESTI, O.c., pp.40 y ss. Sobre esta última etapa de estudio y conformación de una *Ley Fundamental de la Iglesia*, Vid., SOUTO PAZ, J.A.,

¹⁴Cf. CONGAR, Y.M., “L’ecclésiologie de la Revolution française au concile du Vatican I”, en *L’ecclésiologie au XIX siècle*, París 1960, pp.77 y ss.

derecho y la autoridad necesarios para promover y dirigir a todos los miembros al fin de la sociedad; y la multitud sólo tiene el deber de dejarse conducir por sus pastores y seguirles cual rebaño dócil” (PÍO X, enc. *Vehementer Nos*, 11 feb 1906)¹⁵.

El concilio Vaticano II supuso, en opinión de sus más destacados participantes (Congar, Danielou, De Lubac o Rahner), una clara apuesta por apartar a la Iglesia y al propio Derecho canónico de cualquier atisbo de clericalismo, triunfalismo o juridicismo, inaugurándose una nueva etapa, con una nueva psicología eclesial abierta a la renovación, al margen de los excesos provenientes de sectores radicalizados de una vida cristiana, en expresión de Rouco Varela, “más sentida y vivida que pensada”¹⁶.

Lo cierto es que desde diversos sectores eclesíásticos se transmitió una actitud que podríamos denominar antijuridicista o anticanónica, basándose en la contradicción entre Derecho y Religión (recuérdese la disputa protestante *Ley vs. Evangelio*), entendiendo lo jurídico como un añadido molesto y artificial a la verdadera naturaleza de la vida cristiana: el seguimiento de las normas originarias evangélicas. La conclusión de estos sectores sería contundente: no podemos admitir una Iglesia limitada y coaccionada por normas jurídicas, al estilo de la sociedad civil, cuando su misión es la de servir de instrumento a la gracia. Y su fundamento no era liviano:

¹⁵Citado por JIMÉNEZ URRESTI, O.c., p.44, nota 23.

¹⁶Véase el análisis distante y frío que realiza Rouco Varela de esta etapa postconciliar, ROUCO VARELA, A., “Le statut ontologique et epistemologique du Droit canonique”, *Rev.Sc.Phil.Theol.*, LVII (1973) 203-227.

“Toda renovación de la Iglesia (Cf.Lateranense V, ses.12, const.*Constituti*) consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad hacia su vocación; por eso, sin duda, se explica por qué el movimiento tiende hacia la unidad. La Iglesia peregrina está llamada por Cristo a esa perenne reforma que necesita permanentemente en cuanto instituto humano y terrenal, de modo que si algo, según circunstancias de realidades y tiempos, fuese menos cuidadosamente observado en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de presentar la doctrina (que debe distinguirse atentamente del depósito mismo de la fe) deberá corregirse correcta y debidamente a tiempo” (Decreto *Unitatis redintegratio*, n.6).

Esta es la razón por la que la doctrina canónica actual, especialmente después del fallido intento del proyecto de dar una Ley Fundamental a la Iglesia, intenta reconstruir la razón teológica del fenómeno canónico, alejándose tanto de espiritualismos sin base como de excesos juristicistas. Para ello nada mejor que centrarse en la propia causa eficiente que proclama el concilio Vaticano II: superar la fórmula anterior de una Iglesia como *societas perfecta* (CIC de 1917, n.25), par avanzar hacia una Iglesia como sacramento y comunión (CIC de 1983, n.27 y 28). Este sería el nuevo horizonte en el que debe enmarcarse la doctrina canónica y, por descontado, la proyección jurídica de una constitución política de la Iglesia.

Pero una concepción constitucional como la que hemos propuesto tiene su talón de Aquiles en la difícil articulación jurídica de la dualidad que presenta siempre la realidad eclesial: por una parte, la necesaria apertura de la canonística al misterio actuante de la gracia; y, por otra, la compleja realidad socio-histórica de la propia Iglesia que el Derecho canónico debe

intentar reflejar y regular. Para ello, la canonística no tiene más remedio que volver una y otra vez a los tres principios ya expuestos derivados del nuevo impulso conciliar: el de sacramentalidad, el de socialidad y el de institucionalización bajo la forma histórica de *Pueblo de Dios*¹⁷.

Por el primero de los principios programáticos y constitucionales, la Iglesia no puede renunciar a su dimensión misteriosa y salvífica directamente orientada al hombre de hoy, autónomo en sus relaciones mundanas y engraciado en su relación con Dios. De ahí se dibuja una configuración actuante de la Iglesia en un sentido claramente profético, en la medida que penetra intensamente en la historia humana para hacer del misterio de la encarnación de Cristo una continua praxis de libertad salvífica y no de filtro coercitivo al ejercicio de la gracia. Es decir, una constitución pública eclesial deberá garantizar dicha praxis salvífica para los hombres que transitan por la ciudad secular.

Por el segundo de los principios apuntados, el de la sociabilidad, la Iglesia asume y sabe de la autonomía del orden social, pero no renuncia al elemento profético-sapiencial que encierra su doctrina fundante y el seguimiento de la praxis del fundador. Por tanto, la dimensión simbólico-sacramental debe constituirse como referente de actuación libre y engraciada, ofreciéndose como mediación histórico-salvífica a un mundo autónomo que entiende, que respeta y en el que se integra, pero al que mira desde el ejercicio profético de su fundador. Es decir, se ha de constituir, en palabras de Ignacio de Antioquía, en un verdadero *universus caritatis coetus*, entendiendo la caridad como la manifestación libre de la praxis profética de su fundador.

¹⁷Cf. JIMÉNEZ URRESTI, O.c., p.73.

Por último, en cuanto al principio institucionalizador de una Iglesia como Pueblo de Dios, volvemos a las tensas relaciones entre lo eclesiológico y lo constitucionanl en el seno de la Iglesia, pero quizá estemos ante el nudo gordiano de toda la compleja relación entre la Iglesia y el mundo. En efecto, frente a una eclesiología basada en aquello que originariamente la habría constituido en institución social y jurídica, a saber, el Colegio de los Doce, el primado de Pedro, el *depositum fidei* y los sacramentos, a lo que podríamos añadir las llamadas *notae ecclesiae* (unidad, santidad y apostolicidad), la eclesiología posterior al Vaticano II va a intentar girar en su reflexión en torno a la idea de comunión y a la idea de Pueblo de Dios. De hecho, como han visto los especialistas, rehusa emplear el término *instituir* para referirse a la Iglesia, prefiriendo los de *fundavit o condidit*. De esta forma, como desarrolla magistralmente Antón, no podemos pretender sujetar a Dios institucionalizando su venida y encarnación. En todo caso, será Dios el que convoca a los hombres, a su Pueblo, hacia un punto de encuentro salvífico situado en las entrañas de la historia humana¹⁸.

Siguiendo a Antón, podemos ver los momentos constitutivos societarios de ese Pueblo de Dios en la historia del hombre: primero, la teocracia del reino de Israel; luego, la ruptura del reino temporal-teocrático y su paso a la diáspora de un pueblo que busca su destino trascendental y salvífico en el nuevo Israel; finalmente, la encarnación del reinado de Dios en la historia del hombre, transformando su figura en una humanidad nueva

¹⁸Cf. ANTÓN, A., *La Iglesia de Cristo. El israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid 1977, pp.819 y ss.

universalizada¹⁹. Esta sería la razón suficiente para intentar una eclesiología del Derecho canónico que incorporara, no sólo la reflexión habitual sobre la positivación de las normas canónicas y la objetivación de la Iglesia institucional, sino la eclesiología de la que parte y, especialmente, su adecuación a la misión eclesial histórico-salvífica a la que se debe. En definitiva, responder hoy a la pregunta siempre abierta sobre los constitutivos actuales de la Iglesia, en su doble dimensión de comunidad y Pueblo de Dios, tal y como nos legó el concilio Vaticano II²⁰.

Para este propósito, resulta útil y esclarecedor, desde nuestro punto de vista, el desarrollo doctrinal del concepto de *ente histórico* que desarrolla K.Rahner. Para el jesuita, la Iglesia mantiene su identidad de esencia a través de una pluralidad de formas históricas; por tanto, al contar con diversidad de formas históricas, dentro de una identidad de esencia, es necesario aplicar criterios y principios de discernimiento histórico que delaten su continuidad en la identidad institucional a través de los tiempos²¹.

Dejando a un lado, por imposible de tratar aquí, la compleja fundamentación que realiza Rahner sobre el carácter esencial y actuante de la Iglesia, nos quedamos con su búsqueda de la identificación del *ius divinum* en dichas formas históricas eclesiales, cuestión análoga a la continuidad por la vía de los dogmas en la historia. La clave, para el jesuita, es la concreta realización histórica de la esencia eclesial, porque es en las actuaciones históricas donde se realiza de forma libre la identidad de la Iglesia. Así, distingue entre aquellas actuaciones que por esenciales son

¹⁹Ibid.

²⁰Cf. JIMÉNEZ URRESTI, O.c., pp.86 y ss.

²¹Cf. RAHNER, K., "Sobre el concepto de *ius divinum* en su comprensión católica", en *Escritos de Teología*, vol.V, Madrid 1954, pp.259 y ss.

necesarias y, por tanto, obligatorias e irreversibles; y aquellas actuaciones esenciales en las que prima, no la necesidad, sino la libertad física y moral, y por las que la Iglesia va mostrando su identidad en cada tiempo histórico²². Esta sutil distinción, nos lleva a concluir que cualquier ente histórico, como la Iglesia, puede ir mostrando su identidad societaria a través del tiempo, bien mediante actuaciones esenciales y necesarias, bien mediante actuaciones libres y en conformidad con su esencia.

Traducida esta reflexión al ámbito constitucional de la Iglesia, parece que también en él se da una dualidad necesaria y libre en su propia configuración histórico-temporal. Nadie duda, de hecho, que la identificación histórica de la Iglesia necesita instrumentar un lenguaje y una cultura, sin alterar lo esencial de su identidad propia. De ahí, como propone Rahner, la historia y cultura post-apostólica han de funcionar como criterio discernitivo para cada tiempo y lugar, dada la pluralidad de formas eclesiales que se han ido sucediendo en la historia. De hecho, la única forma histórica de definición identitaria para la Iglesia es su actuación en cada momento histórico y, por tanto, la actualización de la praxis fundadora²³.

Este planteamiento del ente histórico, nos lleva directamente a la pregunta por la verdadera naturaleza del fenómeno canónico, puesto que si se trata, como hemos visto, de un fenómeno histórico eclesial, su fundamentación, por contra, no puede asentarse simplemente en el hecho de que haya existido siempre. El problema, como indica con acierto Jiménez Urresti, es que tampoco podemos acudir a otro tipo de fundamentación

²²Ibid., pp.252 y ss.

²³Vid., RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Trad-R.Gabás, Barcelona 1984, pp.174 y ss.

propia del derecho civil²⁴. Por ejemplo, la legitimación social de las leyes, el *ubi societas ibi ius* de los romanos, la sacramentalidad de la ley canónica o el puro utilitarismo salvífico sobre la necesidad de guiar a los hombres hacia la verdad. Ninguna de estas fórmulas, u otras semejantes, puede valer para sostener la necesidad de legislar en la Iglesia y para la Iglesia, salvo que intentemos una fundamentación puramente eclesiológica del fenómeno canónico.

En efecto, ya hemos hablado de la naturaleza histórica de las formas eclesiales, y es por ella por la que se da una exigencia de una determinada deontica eclesial. Pero, aun más, la presencia de un Derecho propio de la Iglesia ha de enmarcarse en el carácter histórico de la misión propia de la Iglesia y de su eficacia. Es decir, ha de ser la Iglesia la que se responsabilice en cada momento histórico de las actuaciones concretas que lleven al éxito de su misión. Eficacia que pertenece a la dimensión humana e instrumental de la Iglesia visible, pero que será juzgada en función del misterio de la denominada economía salvífica. Por tanto, la Iglesia tiene la facultad y el deber responsable de cumplir todo aquello que entienda necesario para ejecutar el mandato originario y fundante de su propia existencia. Y es esa facultad y ese deber originarios, los que la impulsan a poner los medios instrumentales precisos para alcanzar dicha misión, comenzando por las normas deónticas que, en cada momento, entienda deben cumplirse para su finalidad²⁵.

Así pues, lo que denominamos ordenamiento canónico procede de esa facultad-deber que impulsa a la Iglesia a dotarse de aquellos

²⁴Cf. JIMÉNEZ URRESTI, O.c., pp.248 y ss.

²⁵Ibid., pp. 266 y ss.

instrumentos, en este caso normativos y deónticos, para llevar a cabo su finalidad visible. Por lo que no cabe hablar de una fundamentación meramente social o histórica, sino que se trata de una fundamentación eclesiológica, eso sí, enclavada radicalmente en la historia del hombre y de la propia Iglesia, a cuyo servicio como sociedad visible contribuye de forma instrumental:

“Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino” (L.G., n.8).

De estas consideraciones podemos extraer la conclusión de que el ordenamiento jurídico de la Iglesia versa sobre actuaciones socio-eclesiales dirigidas a obtener unos fines no evaluables por la historia humana sino por el misterio de la salvación. Pero, no olvidemos, que dichas actuaciones sí se producen en el seno de la historia del hombre, por lo que los miembros de esa sociedad eclesial deberán estar sometidos necesariamente a lo ordenado en aras de los fines propuestos. Pero como la balanza de la justicia no se encuentra, como en el caso de las sociedades civiles, colgada de la mano del hombre, sino de la misericordia salvífica de Dios, resulta que la motivación

hacia el cumplimiento de lo ordenado no proviene del cálculo objetivo, sino de la esperanza subjetiva de cada miembro de la sociedad eclesial²⁶.

De esta forma, tenemos planteado el horizonte del fenómeno canónico como un fenómeno deóntico y práxico, antes que formal y positivo. Lo que no quiere decir que no exista o no se dé un elemento formalizador y netamente jurídico en el fenómeno canónico, sino que su naturaleza dual (ordenación de la sociedad visible / finalidad salvífica) le confiere una estructura material típicamente deóntica y orientada a la práctica. Práctica que surge, precisamente, no de la letra de la ley, sino de esos principios deónticos previos a la ley que configuran un *éthos* propio. Por tanto, si a cualquier ordenamiento jurídico civil le exigimos que sirva a la *tranquillitas ordinis*, en lenguaje agustiniano, al ordenamiento jurídico eclesial le exigimos que medie instrumentalmente entre la vivencia salvífica y subjetiva de cada miembro de la Iglesia y la finalidad propia de ésta. Es decir, la norma canónica debe incitar a una determinada praxis histórica individual, a la vez que cumple con la misión ahistórica e intemporal de la Iglesia:

“Los Apóstoles, enseñados con la palabra y con el ejemplo de Cristo, siguieron el mismo camino. Desde los primeros días de la Iglesia, los discípulos de Cristo se esforzaron por convertir a los hombres a la fe de Cristo Señor, no por la acción coercitiva ni con artificios indignos del Evangelio, sino, ante todo, por la virtud de la palabra de Dios. Anunciaban a todos con fortaleza el designio de Dios salvador, *que quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad* (I Tim 2, 4); pero al mismo tiempo, respetaban a los débiles, aunque estuvieran en el error,

²⁶Ibid.

manifestando de este modo cómo *cada cual dará a Dios cuenta de sí* (Rom 14, 12), y está obligado consiguientemente a seguir su conciencia” (Declaración *Dignitatis humanae*, n.11).

Conclusión

Según lo visto, podemos afirmar que el Derecho canónico, que toma su fundamento de la eclesiología que lo acompaña, aparece matizado por tres elementos que inciden en él de una forma nuclear: de un lado, lo que la Teología llamaría *ius divinum* o datos revelados de tipo socio-eclesial, de donde toma sus postulados o principios básicos; por otro, la historia misma de lo humano que en el caso de la Iglesia supone el cumplimiento de una misión que trasciende lo histórico pero que se cumple en las entrañas de la historia; y, por último, la misión misma de la Iglesia que vela por la eficacia de la praxis eclesial en ese cumplimiento histórico-salvífico. Todo ello compone lo que podríamos denominar triple contenido deóntico del ordenamiento canónico: fundamentación, función y mandato. Elementos, todos ellos, que surgen de la necesaria adecuación prudencial al tiempo histórico en que se cumplen y a la vivencia profunda de cada cristiano. De esta forma, podemos decir que la canonística recibe de la eclesiología su misión y su fundamento. Pero, a la vez, la positivación canónica da forma histórica a la pura abstracción teológica de ese legado eclesiológico. Así lo expresa Jiménez Urresti:

“El ordenamiento canónico se salva del positivismo puro por su referencia al dato revelado que le presenta la teología; y la teología se salva

de la ineficacia eclesio-histórica o teologismo por su referencia a la forma histórica que la canonística le da por su positivación en cada cielo histórico”²⁷.

Esta es la clave para entender el sentido deóntico de las normas eclesíásticas, es decir, la concreción o positivación jurídica de una eclesiología de base. Sabemos que la norma en abstracto es de alcance general, es ahistórica, genérica y culmina en los actos de los entes históricos a través de las decisiones prudentiales de los sujetos. Llevado esto al ámbito constitucional eclesial, que es el que nos toca, vemos que una teologización de las estructuras y principios constitucionales de la Iglesia nos llevaría a un idealismo ahistórico. Esta es la crítica que formula Clodovis Boff, analizando la epistemología del fenómeno societario de la Iglesia:

“El teologismo se da allí donde una teología tiene la pretensión de encontrar dentro de sus muros todo lo que es preciso para decir acecuadametne lo Político (y lo Canónico), en el instante mismo en que ella ignora los presupuestos silenciosos, desde el punto de vista de las Ciencias de lo Social, implicadas en su afrontamiento”²⁸.

Esta crítica la podemos traer al campo normativo en el sentido de que una eclesiología puede acabar ahogando lo estrictamente jurídico o los principios constitucionales que deben imperar en la sociedad eclesial. Para que esto no ocurra hace falta que dicha eclesiología de base, es decir, que fundamenta el orden constitucional de la Iglesia, no puede llegar hasta el

²⁷Ibid., p.408.

²⁸BOFF, C., *Teología de lo Político*, Trad.A.Ortiz, Salamanca 1980, pp.76-77.

último rescoldo de dicho orden, sino que debe inspirar respetando la metodología propia del ámbito jurídico y constitucional. De esta forma, dejaremos atrás el viejo debate sobre la juridicidad de la articulación societaria de la Iglesia, asumiendo con normalidad el lenguaje y los métodos de la ciencia jurídico-política. Es el único camino para poder hablar de principios constitucionales de la Iglesia o de derechos de los fieles en un sentido auténtico de la palabra. En definitiva, el hecho de que detrás de lo canónico y, por tanto, de la constitución política de la Iglesia esté una determinada concepción eclesiológica inspirándola, cosa que hemos visto con nitidez, no quita para que dicha concepción resulte omnicomprendiva de todo el fenómeno jurídico y político de la Iglesia, dado que, como hemos visto, al final la meta la marca la eficacia histórica de los instrumentos normativos y constitucionales de cara a la misión propia de aquélla. Misión trascendente, pero que hunde sus raíces en lo más profundo de la historia del hombre.