



Jorge Castro Trapote

(Profesor Ayudante Doctor de Parte general del derecho canónico y Teoría del derecho en la Universidad de Navarra, Facultad de Derecho canónico)

**La Iglesia "es" *communio fidelium* y "tiene" *communio hierarchica*:
fundamentación y consecuencias
desde un enfoque constitucional canónico ***

*The Church "is" *communio fidelium* and "has" *communio hierarchica*:
foundation and consequences
from a canonic constitutional approach **

ABSTRACT. Ecclesiology has undergone an important development since the Second Vatican Council: it has moved from an institutional ecclesiology to an ecclesiology of *communio*. Canonical science seeks to adapt to this reality. But in some approaches, *communio fidelium* and *communio hierarchica* are still considered on the same plane; in practice, *communio fidelium* would become a "product" or a "result" of *communio hierarchica*. But this introduces a "harmful separation between theory and practice" (cf. *Veritatis gaudium*, n. 4). In this paper I will explain, from a constitutional canonical approach more in line with the ecclesiology of the Second Vatican Council, the foundations and consequences of the instrumentality of the *communio hierarchica* in relation to the *communio fidelium*, and what it means that the 'institutional principle' is born of the 'communitarian principle' (Hervada).

SOMMARIO: 1. Planteamiento - 2. Iglesia-Misterio, Iglesia-Comunidad y Iglesia-Sociedad - 3. El protagonismo de la *communio hierarchica* antes del Concilio Vaticano II - 4. Modos de relacionar la *communio fidelium* y la *communio hierarchica* - 5. La Iglesia "es" *communio fidelium* y "tiene" *communio hierarchica* - 6. El principio institucional nace del principio comunitario - 7. La autoridad nace de la comunidad - 8. La forma de gobierno eclesial procede de una norma divina positiva - 9. Conclusión: algunas consecuencias canónicas.

1 – Planteamiento

La comprensión del derecho canónico está marcada por el constitucionalismo, aunque aún no haya sido totalmente formalizado por el legislador ni desarrollado por la doctrina, o requiera de importantes aclaraciones sobre su viabilidad y compatibilidad con el misterio de la Iglesia. Si el movimiento codificador tardó 113 años en cristalizar en el derecho canónico desde *Le Code* (1804), el constitucionalismo contemporáneo ha sido recibido con más antelación por el derecho canónico: en 15 años aproximadamente fue asumido en la conciencia eclesial expresada en los documentos del Concilio Vaticano II, y se formalizaron las primeras normas sobre los derechos fundamentales en poco más de 30 años después de las nuevas constituciones que siguieron a la II Guerra Mundial - la primera fue la italiana (1948) y la



segunda la alemana (1949); en la misma corriente constitucionalista se enmarca la *Declaración universal de los derechos humanos* de 1948 - . Esta pronta sintonía se explica porque las raíces del nuevo constitucionalismo (derechos humanos) están más próximas a la tradición canónica sobre los derechos naturales que las del legalismo o codicentrismo, según admite la misma doctrina civil¹.

Existe además una extendida mentalidad *constitucionalizada*: los fieles viven el derecho canónico, reflexivamente o no, con una óptica que podría calificarse de “constitucional”. Puede comprobarse, por ejemplo, cuando los fieles son conscientes de sus derechos fundamentales y no reconocen competencia a la autoridad para transgredirlos injustificadamente²; igualmente, no se admite la intromisión de los pastores legítimos en cuestiones temporales opinables: y si se dieran, las conciencias ya no se verían vinculadas; sobre la misión evangelizadora de la Iglesia, y sin que la caridad admita excepciones, cada fiel se ve libre para llevarla a cabo según sus propios dones y talentos en virtud del bautismo; se admite que los carismas no pueden ser redefinidos por la legislación y que, esta, siempre perfectible, será interpretada según la realidad que ordenan; con mayor sensibilidad se perciben como distópicas las conductas afectadas por la arbitrariedad; los fieles recibirían con agradecimiento unos consejos sobre el modo de rezar pero no los aceptarían como magisterio por entender que forma parte de su libertad “practicar su propia vida espiritual” (c. 214); también reciben los fieles como meras opciones las propuestas de programar su participación en la vida eclesial: hubo algunos fieles que participaron en grupos sinodales, y muchos no; etc. Estos son solo algunos ejemplos del modo como se desenvuelve espontáneamente la vida cristiana de tantos fieles. En resumen, la libertad del fiel a la hora de vivir con plenitud su vida cristiana está vigente y trasciende con señorío eclesial todo intento de socavarla.

La asimilación como por ósmosis de las enseñanzas del Concilio Vaticano II sin que medien intrincados razonamientos ha facilitado que estemos *constitucionalizados* en el modo de vivir el derecho como fieles, pero también en el de estudiarlo como canonistas. Este “*derecho*

* Trabajo sometido a evaluación Peer reviewed paper.

Trabajo realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma, en el marco de los proyectos de investigación del curso 2023-2024.

¹ Cf. **J. HABERMAS, J. RATZINGER**, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006, 4 ed., p. 27; **N. BOBBIO**, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, [1990], ristampa 2014, p. 45; **E. GARCÍA DE ENTERRÍA**, *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*, Alianza Universidad, Madrid, 1994, pp. 51-53; **F. WIEACKER**, *Historia del derecho privado de la edad moderna*, Aguilar, Madrid, 1957, pp. 222-223, 247.

² Estaría justificada la limitación de un derecho fundamental cuando equivale a una puntual y necesaria protección del mismo derecho fundamental: por ejemplo, se podría disminuir la atención pastoral en tiempo de pandemia.



*efectivamente vigente*³ o *“derecho viviente”*⁴ demanda una cierta sistematización por parte de la doctrina, no tanto para ‘construir’ el derecho canónico, sino para dar razón jurídica de cómo es *de facto* la vida canónica en la Iglesia. No se trata de proponer instituciones canónicas sino de explicar cuál es en la actualidad el *modo de ser y de vivir canónicamente* en los fieles⁵. Ese modo de ser no ha sido diseñado ni es el resultado de una compleja elaboración doctrinal; ni siquiera la pretensión jurídica es directamente buscada porque no es esta ni debe ser la perspectiva dominante en un cristiano; es, sencillamente, algo que el jurista de la Iglesia encuentra en la observación canónica de la realidad y experiencia eclesiales, de modo que desarrollará su misión adoptando tantas veces con naturalidad y espontaneidad la óptica constitucional. Es evidente que no todo tiene la misma importancia. En resumen, 1) existe una *“ratio constitucional”*⁶ que envuelve el modo de vivir y estudiar el derecho canónico, y, en consecuencia, 2) viene reclamada una explicitación dinámica del efecto que ello tiene en el sistema normativo y en todo el derecho canónico⁷.

Sin embargo, el constitucionalismo canónico es visto todavía por varios autores con cierto escepticismo, a pesar de la aceptada existencia de la constitución material de la Iglesia y de las muchas normas que a ella se refieren⁸. En algunos comentarios el constitucionalismo no se ve compatible con el derecho canónico, y se piensa que es una cosa propia del derecho secular que no conviene adoptar, más aún cuando se ve la manipulación que los derechos humanos y los derechos fundamentales han sufrido en las últimas décadas al ser retorcidos por medio de la interpretación doctrinal y jurisprudencial en tantos lugares (sobre todo en lo que se refiere al derecho a la vida, al libre desarrollo de la personalidad y al derecho de familia). La explicación principal para no admitir el constitucionalismo consiste en que el *ius divinum* vendría a

³ S. BERLINGÒ, *Generali iuris principia*, en J.I. ARRIETA (a cura di), *Ius divinum*, Marcianum Press, Venezia, 2010, p. 585.

⁴ S. BERLINGÒ, *La chiesa e il diritto (agli albori del ventunesimo secolo)*, en *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), dicembre 2009, p. 12. Así lo describe el autor: «una valutazione adeguata dell’esperienza giuridica della Chiesa, non solo in chiave diacronica ma anche sincronica, deve farsi carico, oltre che del diritto codificato, dell’intero diritto postconciliare globale, e non solo del diritto quale è semplicemente proposto o staticamente risulta dai testi normativi, ma quale è “deducibile in praxim” [Javier Otaduy]» (S. BERLINGÒ, *La chiesa e il diritto*, cit., pp. 12-13).

⁵ Especial importancia atribuye a la experiencia en varios de sus trabajos el prof. Lo Castro (por ejemplo, en G. LO CASTRO, *Il compito della scienza giuridica nell’epoca della codificazione*, en *Ius Ecclesiae* 29, 2017, pp. 86-87).

⁶ El término corresponde a Massimo del Pozzo, y hace referencia a la *forma mentis* con la que tantos canonistas se acercan al derecho canónico vigente (cf. M. DEL POZZO, *Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico*, EDUSC, Roma, 2015, pp. 57-60).

⁷ Un ejemplo de la parte dinámica puede verse en J. CASTRO TRAPOTE, *Notas para la teoría de la validez de la norma canónica*, en *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 2 del 2023, pp. 1-41.

⁸ Cf. F.S. REA, *Fides quarens actionem. La norma missionis come criterio ermeneutico dei rapporti tra teologia e diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2021, p. 179.



suplir la necesidad de una norma constitucional de rango superior en el derecho canónico. Las causas de este erróneo planteamiento se hallan en una inadecuada comprensión del *ius divinum* y del *ius humanum* como si fueran separables, provocando la sustitución de la jerarquía normativa por la jerarquía entre el derecho divino y el derecho humano⁹.

En mi opinión, uno de los problemas de fondo para no aceptar el constitucionalismo canónico y sus consecuencias consiste en *la pérdida de sentido sobre la Iglesia que se da al momento de pasar de la eclesiología al derecho canónico*, de donde procede que en ocasiones la praxis canónica no sea un fiel reflejo de la doctrina magisterial sobre la Iglesia (especialmente la *Lumen Gentium* y los desarrollos posteriores)¹⁰. También hay una pérdida de sentido del derecho canónico cuando este es encapsulado y fundamentado en la Iglesia-Sociedad y no en el misterio de la Iglesia¹¹. Por este motivo, pretendo asumir una concepción canónica de toda la Iglesia (y no solo de una parte) que sea coherente con la concepción magisterial y teológica. El derecho canónico acota la perspectiva de estudio, pero no altera la realidad de la Iglesia ni del hombre según es conocida por la teología y la filosofía¹². Si el derecho canónico solo tuviera como referencia la Iglesia-Sociedad, sus conclusiones estarían basadas en una caricatura de la Iglesia más que en la Iglesia real (el misterio de la

⁹ Cf. **J. CASTRO TRAPOTE**, *El principio de jerarquía normativa y su alcance en el derecho canónico*, en *Revista Española de Derecho Canónico* 80, 2023, en imprenta.

¹⁰ "This new emphasis on the duties and rights of the faithful has helped to change the focus of the canonical system from the clergy to the members of the Church" (**J.A. CORIDEN**, *Reflections on Canonical Rights*, en J.H. PROVOST, K. WALF (a cura di), *Studies in canon law. Presented to P. J. M. Huizing*, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters Leuven, Leuven, 1991, p. 30). "L'illuminazione del Vaticano II non ha ancora ricevuto probabilmente la sua compiuta e matura esplorazione, soprattutto in ambito canonico" (**M. DEL POZZO**, *La 'res et sacramentum' e l'ordine giuridico della Chiesa*, en **A.S. SÁNCHEZ-GIL**, *Sacramenti e diritto. I sacramenti come diritti e come sorgenti di diritto*, Edusc, Roma, 2022, p. 158). Por ejemplo, puede causar perplejidad el contraste entre la doctrina sobre el colegio episcopal y algunos modos de centralización; o entre las limitaciones no motivadas de derechos fundamentales de los fieles y la doctrina de la *communio fidelium*; o las sanciones impuestas sin indicios ni procedimientos ni posibilidad de defensa; o la confusión en torno a la autonomía de las realidades temporales y de la consiguiente libertad de opinión; o la excesiva programación de la actividad pastoral, presentada en ocasiones con pretensiones de exclusividad.

¹¹ Cf. **C.J. ERRÁZURIZ**, *El derecho y la justicia en la Iglesia. Hacia un teoría fundamental del derecho canónico*, traducción española de J.L. GUTIÉRREZ, Eunsa, Pamplona, 2023, p. 134; **P. LOMBARDÍA**, *Escritos de derecho canónico*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1974, vol. III, p. 350. Fue importante la llamada que Pablo VI realizó en varios discursos (en 1970 y en 1972) a conectar el derecho canónico con el misterio de la Iglesia (cf. **A. CATTANEO**, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, con la colaboración de C.-M. FABRIS, Marcianum Press, Venezia, 2011, p. 53). Sin dedicarse a este punto pero en relación directa con él, Fantappiè ha identificado en la eclesiología el punto nodal para comprender la falta de comprensión mutua entre teólogos y canonistas, así como la vía para recuperarla (cf. **C. FANTAPPIÈ**, *Eclesiologia e Canonistica*, Marcianum Press, Venezia, 2019, 2ª ed.).

¹² Más explicaciones sobre la relación entre teología y derecho canónico en **J. CASTRO TRAPOTE**, *Del paradigma codicial al paradigma constitucional*, en *Ius Canonicum*, 62, 2022, pp. 708-710.



Iglesia)¹³. Para evitar la “nefasta separación entre teoría y práctica” y la oposición entre las conclusiones de las distintas disciplinas que denuncia la *Veritatis gaudium* (n. 4)¹⁴, se plantea aquí un paso razonable de la eclesiología del Concilio Vaticano II (y sus desarrollos posteriores¹⁵) al derecho canónico¹⁶. Para ello concentraremos la mirada canónica en un punto clave: la posición de la *communio fidelium* y de la *communio hierarchica* en la Iglesia y, consecuentemente, en el derecho canónico. Dada la *communio* con Dios como fuente y garantía de toda *communio*, en este trabajo entenderé por *communio fidelium* solo la *communio* entre bautizados en la Iglesia católica; y por *communio hierarchica* solo la *communio* de los miembros de la Iglesia con la jerarquía.

2 - Iglesia-Misterio, Iglesia-Comunidad e Iglesia-Sociedad

La Iglesia es un misterio de la fe cristiana y parte de la Revelación divina en el que no son separables los aspectos humanos de los divinos, ni los visibles de los invisibles; estos binomios no son intercambiables, porque humano no equivale a visible ni divino a invisible: hay elementos

¹³ Recuérdese al respecto la referencia de *Optatam totius*, n. 16: “en la exposición del derecho canónico y en la enseñanza de la historia eclesiástica, atiéndase al misterio de la Iglesia”. Puede apreciarse cómo algunos teólogos (y canonistas) parecen situar el derecho canónico en la dimensión societaria y no en la Iglesia-Misterio: cf. J.R. VILLAR, *Colegio episcopal y primado papal*, en *Diccionario teológico del Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 195-196; S. PIÉ-NINOT, *Introducción a la eclesiología*, Verbo divino, Estella (Navarra), 1995, p. 39.

Eso lleva considerar la dimensión de justicia presente en el ámbito litúrgico: “Questa svolta implicherebbe pure lo spostamento della concentrazione canonistica dall’organizzazione e dalla giurisdizione alla personalità e relazionalità spirituale dell’ordine ecclesiale. Il realismo, per così dire, pneumatico spinge a mettere al centro dell’attenzione i beni della comunione e il suo indiscusso nucleo liturgico-celebrativo, più del governo e dell’assetto gerarchico” (M. DEL POZZO, *La ‘res et sacramentum’*, cit., p. 157).

¹⁴ La misma expresión se usa en la Encíclica *Fides et ratio* (n. 45).

¹⁵ Principalmente, la II Asamblea Extraordinaria del Sínodo de obispos (24 de noviembre - 8 de diciembre de 1985) y la CONGREGACIÓN (hoy Dicasterio) PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* (28 de mayo de 1992), así como la eclesiología desarrollada al respecto.

¹⁶ Esa tarea de congruencia entre *praxis* y *doxa* ya había sido resaltada por Lombardía: «El Concilio Vaticano II, al plantear de una manera tan clara la necesidad del reconocimiento de la libertad y dignidad de los hijos de Dios y del derecho al pleno ejercicio de los carismas personales, ha colocado a la Iglesia ante el deber de llevar a cabo una profunda reforma de sus estructuras, cuya realización es ineludible por razones de congruencia entre lo que *sabe* acerca de su ser y lo que *hace* al organizarse, utilizando los medios de que dispone la cultura de cada época, de acuerdo con su naturaleza y con la misión que ha recibido de Cristo. Dicho de otra manera: si el Concilio ha sido - según una bella y eficaz expresión de Pablo VI - “una reflexión de la Iglesia sobre sí misma”, parece lógico que los resultados de esa reflexión, que gozan de la certeza que les da estar recogidos en documentos del Magisterio, se traduzcan y concreten en el orden disciplinar, que sean llevados a la práctica» (P. LOMBARDÍA, *Escritos de derecho canónico*, cit., pp. 485-486).



humanos que son invisibles (el alma, por ejemplo); hay elementos divinos que son en cierto modo visibles (por ejemplo, los sacramentos)¹⁷. Esta Iglesia-Misterio viene definida esencialmente como *communio* por la teología que sintetiza los desarrollos de la eclesiología del CV II¹⁸, especialmente desde el siguiente texto: “*Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*” [la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano] (LG, n. 1).

Dentro de la Iglesia-Misterio, y situando la *communio* con la Santísima Trinidad como fuente de todas las demás manifestaciones de *communio*, se han hecho precisiones que permiten una comprensión más rica de la Iglesia como *communio*: se insiste en la dimensión vertical y horizontal de la *communio*¹⁹; y dentro de la segunda, se distinguen la *communio fidelium*, la *communio hierarchica* y la *communio ecclesiarum*²⁰. En concreto, y centrándonos en las dos primeras, la Iglesia-Misterio puede verse como Iglesia-Comunidad y como Iglesia-Sociedad; estas formas de ver la Iglesia no se oponen entre sí, y ni siquiera pueden ser tomadas de forma totalmente autónoma la una de la otra. Esa unidad entre todos los aspectos y perspectivas bajo los cuales puede ser contemplada la Iglesia viene realizada peculiarmente a través de la sacramentalidad que define esencialmente a la Iglesia. La Iglesia es *communio* siendo *sacramentum communionis*. Cualquier planteamiento sobre la Iglesia-Comunidad y la Iglesia-Sociedad ha de incorporar y reafirmar el carácter sacramental de

¹⁷ Situar el derecho canónico en la visibilidad y la teología en lo invisible es artificial; ahí se basa, por ejemplo, toda la concepción de la institucionalidad de la Iglesia de Urresti: los teólogos estudian el derecho divino y los canonistas las realizaciones históricas; la ciencia canónica se ve abocada al historicismo, y la institucionalidad de que se ocupa la Iglesia se encierra en “las positivaciones o autoinstitucionalizaciones positivas necesarias decididas de una forma u otra por la autoridad eclesial” (T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *Por una eclesiología de la institucionalidad de la Iglesia. Sobre la justificación teológica del Derecho Canónico, hoy*, en *Revista Española de Derecho Canónico*, 35, 1979, p. 11). Similar punto de partida adopta Molano: “el Concilio Vaticano II [...] se refiere a la Iglesia como *comunidad espiritual* y una *sociedad visible*. [...]. Este aspecto (la comunidad) se refiere a su *dimensión interna*. En cambio, por ser sociedad visible está dotada de *órganos jerárquicos*, de una organización jerárquica. Este aspecto pertenece a su *dimensión externa*. [...]. Esta dimensión societaria y externa es la que se relaciona con el derecho canónico; [...] por eso el derecho canónico está ligado al aspecto social de la Iglesia” (E. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, Eunsa, Pamplona, 2013, p. 81). Me parece que este modo de enfocar el derecho canónico no consigue conectar con el misterio de la Iglesia desde la perspectiva específicamente jurídica.

¹⁸ Cf. J. RATZINGER, *Obras completas. Iglesia, signo entre los pueblos*, BAC, Madrid, 2015, vol. VIII/1, p. 275; P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Cristiandad, Madrid, 2007.

¹⁹ Cf. CONGREGACIÓN (hoy Dicasterio) PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* (28 de mayo de 1992), n. 3.

²⁰ Cf. J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2001, 2ª ed., pp. 80-85; A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiológicos*, cit., p. 85; es el esquema que sirve de plantilla para la obra de E. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, cit., pp. 83-86.



la Iglesia y su unidad, pues tanto la Iglesia-Comunidad como la Iglesia-Sociedad forman parte de la Iglesia-Misterio. La Iglesia-Comunidad es *communio fidelium* y la Iglesia-Sociedad es *communio hierarchica*; pero para tener una ajustada visión global teológica y canónica de la Iglesia, es preciso comprender de qué modo se relacionan y qué lugar ocupan la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*.

La Iglesia, *realitas complexa, sacramentum communionis*, necesita ser contemplada desde varios puntos de vista para que ningún dato sobre su misterio quede oculto por la perspectiva única o dominante adoptada; en cambio, las conclusiones obtenidas desde cada perspectiva han de estar en sintonía con las conclusiones del resto. Esto es precisamente lo que entiendo por *interdisciplinariedad*: la reflexión no se detiene en la perspectiva concreta, sino que es conveniente mostrar a continuación el modo como se complementan los distintos acercamientos entre sí²¹. Como en la realidad *no hay contradicción* porque es una (aunque no simple), tampoco puede existir contradicción en las distintas verdades contenidas en las conclusiones de las diferentes disciplinas. Corresponde ahora analizar cómo se integra dentro de la Iglesia-Misterio el que la Iglesia sea a la vez *communio fidelium* (Iglesia-Comunidad) y *communio hierarchica* (Iglesia-Sociedad).

3 - El protagonismo de la *communio hierarchica* antes del Concilio Vaticano II

La *communio fidelium* y la *communio hierarchica* hacen referencia a la Iglesia, tema aceptado por la toda la canonística. Sin embargo existe un importante debate sobre el modo como se conjugan ambas dimensiones de la Iglesia. Es habitual situar en el mismo plano a la *communio fidelium* y a la *communio hierarchica*, por lo que el punto de partida es una yuxtaposición teórica que habrá de deshacerse en la praxis eclesial²². En caso de conflicto la solución sería alzar la *communio hierarchica* y situarla como condición para que pudiera darse la *communio fidelium*; de este modo, se llega a un planteamiento claramente insostenible: la *communio fidelium* viene a ser un 'producto' de la *communio hierarchica*. Por ello, aunque inicial y teóricamente se sitúe en el mismo nivel, en la práctica prevalece la *communio hierarchica* sobre la *communio fidelium*, pues la *communio fidelium* vendría a ser un fruto o un resultado de la previa

²¹ Cf. FRANCISCO, Const. Ap. *Veritatis gaudium* sobre las universidades y facultades eclesiásticas, n. 4 c).

²² "Este retorno a la eclesiología de la *communio* del primer milenio por parte del concilio coexiste con la eclesiología jurídica de la unidad más típica del segundo milenio y bien manifiesta en la expresión *communio hierarchica* (LG 22)" (S. PIÉ-NINOT, *Introducción a la eclesiología*, cit., p. 33).

La creciente atención a la *communio hierarchica* en las últimas décadas responde a la necesidad de afirmar aquello que se estaba negando o malinterpretando por la teología del Pueblo de Dios deformada por Schillebeeckx y por la teología de la liberación (cf. J. RATZINGER, *Obras completas. Iglesia*, cit., pp. 503-520).



communio hierarchica. Eso significaría que la Iglesia sería sobre todo *communio hierarchica*. Así se explica la vaga afirmación de que la potestad suprema, plena y universal solo está sujeta al *ius divinum*. Estas conclusiones provienen de situar todo en el mismo nivel como consecuencia de una eclesiología definida por el elemento jerárquico²³.

Una especial importancia tuvo la obra del gran teólogo Roberto Bellarmino, en quien se encuentra una comprensión de la Iglesia tendente al aspecto societario:

“la Iglesia es sólo una, no dos, y esta única y verdadera Iglesia es la asamblea de personas que profesan la misma fe cristiana, unidos por la comunión de los mismos sacramentos, bajo el gobierno de los pastores legítimos, y en particular, del único Vicario de Cristo en la tierra, el Romano Pontífice”²⁴.

Aquí aparecen la *communio fidelium* (“asamblea de personas”) y la *communio hierarchica* (“bajo el gobierno”) en un mismo plano; y más claramente puede verse en la siguiente conclusión: “En efecto la Iglesia es una asamblea de personas tan visible y palpable como lo es la asamblea del pueblo Romano, o el Reino de Francia, o la República de Venecia”²⁵. Al no disponer de la noción de Iglesia-Misterio, se había perdido la visión sacramental de la Iglesia, que cada vez se iría identificando más con lo visible. Es por ello que la visibilidad de la Iglesia está desenfocada porque no aparece adecuadamente vinculada a lo invisible²⁶. Una visibilidad así entendida era lo que definía la Iglesia, y todo ello emulando (con fines apologéticos y defensivos) el modelo del Estado (que actuaba como *analogatum princeps*) y sus elementos constitutivos (pueblo, territorio y gobierno)²⁷. Como esta era la imagen de la Iglesia, se entiende que el *Ius publicum ecclesiasticum* no fuera una simple disciplina dentro del derecho canónico, sino un sistema, un modo

²³ La consideración de la *communio fidelium* y la *communio hierarchica* en el mismo plano no logra superar el antiguo enfoque constitucional presente bajo la vigencia del Código de 1917, limitado solo al aspecto jerárquico: “il limite più evidente e sentito è la riduzione del profilo costituzionale alla costituzione gerarchica della Chiesa” (M. DEL POZZO, *La scienza costituzionale canonica nella codificazione del 1917*, en *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 3 del 2018, p. 6).

²⁴ R. BELLARMINO, *Controversiarum de Conciliis. Liber Tertius: Qui est de Ecclesia Militante toto orbe terrarum diffusa. Caput II: De definitione Ecclesiae*, en J. FÈVRE, *Roberti Bellarmini Opera Omnia*, Ludovicus Vives, Parisiis, 1870, vol. II, pp. 317-318. Citado y explicado en R. POLANCO, *Giro heremeneútico en la eclesiología a partir de Lumen gentium*, en *Scripta Theologica*, 46, 2014, p. 334.

²⁵ R. POLANCO, *Giro heremeneútico*, cit., p. 334.

²⁶ “Nell’accezione societaria l’aspetto esterno e visibile prevale e, in un certo senso, comprime quello misterico e soprannaturale” (M. DEL POZZO, *Introduzione alla scienza*, cit., p. 98).

²⁷ Cf. G. DALLA TORRE, *El declive del Estado moderno y la metamorfosis del Ius Publicum Ecclesiasticum*, en *Ius Canonicum*, 57, 2017, p. 742; S. BUENO SALINAS, *Tratado general de derecho canónico*, Atelier, Barcelona, 2018, 3ª ed., p. 168.



de entender y organizar todo el derecho canónico que vendría a suceder al sistema del *Ius decretalium*²⁸.

A mi modo de ver, este planteamiento contiene unas cuantas afirmaciones que son ciertas pero adolece de una mezcla poco rigurosa de los argumentos: se pasa de la Iglesia-Comunidad a la Iglesia-Sociedad sin tener en cuenta que las perspectivas son diferentes. Todo se iguala para simplificar la teoría canónica y para ganar eficiencia; pero de este modo se produce una pérdida de sentido sobre la realidad eclesial y se compromete la veracidad de las conclusiones. Es cierto que le corresponde a la *communio hierarchica* favorecer y garantizar la *communio fidelium*; pero a la vez, no es cierto que la Iglesia sea *veluti sacramentum communionis hierarchica*. De este modo se adultera la esencia de la Iglesia. Igualmente, tampoco es cierto que los elementos del *ius divinum* aparezcan *químicamente puros* en la historia, sino mezclados y expresados con elementos y palabras calificables de derecho canónico humano o eclesiástico. La definición esencial de la Iglesia contenida en la *Lumen gentium* (*sacramentum unionis cum Deo*) supera esa reducción simplificadora de la Iglesia. Un problema en este momento trastornaría de raíz la comprensión canónica de la Iglesia y su articulación práctica.

4 - Modos de relacionar la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*

Hasta ahora hemos visto una eclesiología reducida al aspecto societario, luego corregida por las enseñanzas y desarrollos del Concilio Vaticano II. Sin embargo, los teólogos siguen encasillando el derecho canónico en el ámbito societario: habría cambiado la percepción de la Iglesia, pero no la del derecho canónico, cuyo objeto de estudio seguiría circunscrito a la Iglesia-Sociedad²⁹. Toda esta inercia ha desorientado el trabajo del canonista debido al concepto restringido de Iglesia que se le había asignado. Sin embargo, el derecho solo será cabalmente canónico cuando tenga en cuenta la globalidad de la Iglesia y no una parte de ella.

Teniendo presente que toda *communio* tiene su origen en la Santísima Trinidad, hasta ahora hemos visto la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*. La *communio fidelium* aporta el principio comunitario: la intrínseca relación de los fieles entre sí (igualdad fundamental). Y la *communio hierarchica* incluye el principio societario o

²⁸ Cf. M. NACCI, *Origini, sviluppi e caratteri del ius publicum ecclesiasticum*, Lateran University, Roma, 2009, p. 23.

²⁹ «Nótese además la importancia del concepto “sociedad” para la fundamentación teológica del derecho eclesial» (Salvador Pié-Ninot, *Introducción a la eclesiología*, 39). Aunque la obra de Molano mira al conjunto de la Iglesia, sitúa y delimita la *fons iuris* en la Iglesia-Sociedad: «afirma también [la LG, n. 8] que la Iglesia “está ordenada como sociedad”, es decir, tiene el orden que es propio de una sociedad; lo cual significa que tiene un orden jurídico, puesto que el derecho es una exigencia natural e intrínseca de la sociedad y de las relaciones de sociedad (*ubi societas ibi ius*)» (E. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, cit., p. 87).



institucional: la consideración de la Iglesia como cuerpo organizado (con la diversidad funcional). Es claro que no se pueden separar. Pero la clave se halla en cómo relacionar el principio comunitario y el principio institucional. Existen sobre todo dos modos en el ámbito canónico: 1) en el mismo plano³⁰; 2) en distinto plano³¹.

Veamos algunos canonistas que siguen considerando en el mismo plano la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*, aunque con argumentos distintos. En Corecco desaparece la distinción entre la Iglesia-Comunidad y la Iglesia-Sociedad, que sería solo posible en el ámbito secular; ambos aspectos de la Iglesia pasan a ser absorbidos en un concepto simple y omniabarcante de *communio*:

“La personalità del cristiano, in quanto uomo nuovo cha ha abbandonato l’uomo vecchio, è determinata dalla comunione. [...]. Il cristiano non può perciò essere concepito come una entità individuale contrapposta a quella collettiva. [...]. Sul piano giuridico il rapporto con tutti gli altri membri della comunità cristiana - anche con quelli che esprimono la funzione di servizio dell’Autorità - cambia strutturalmente. Non esiste più come rapporto di polarità concorrenziale”³².

La posición de Corecco contiene muchas afirmaciones que son perfectamente asumibles: la unidad entre la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*, la diferencia entre el planteamiento estatal y el eclesial, la reducida comprensión del derecho que se tiene en el ámbito secular (aunque en ocasiones Corecco toma como *esencia del derecho civil*

³⁰ Puede verse este planteamiento con bastante claridad en Beyer: “l’Eglise, communauté de foi, d’espérance et de charité et tout à la fois société constituée et organisée. Ces deux aspects sont inéparables, ils forment l’unique réalité de l’Eglise et de tous ses aspects. Il faut en dire autant de la *communio hierarchica*” (J. BEYER, *La communio comme critère des droits fondamentaux*, en E. CORECCO, N. HERZOG, A. SCOLA (a cura di), *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l’Eglise et dans la Société. Actes d’IV Congrès International de Droit Canonique*, Fribourg (Suisse), 6-11, X, 1980, Editions Universitaires, Friburgo, 1981, pp. 83-84). También se observa en Molano: “Según la Eclesiología del Vaticano II, la dimensión comunitaria y la dimensión societaria de la Iglesia están unidas. Por eso no se puede contraponer una Eclesiología de comunión a una Eclesiología societaria o a una Eclesiología jurídica” (E. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, cit., 82); esta postura de Molano, incluso, parece extraer de la Iglesia-Comunidad toda dimensión jurídica.

³¹ Por ejemplo en Hervada: “Estas tres nociones - pueblo, comunidad y sociedad - , convienen a la Iglesia, al expresar características diferentes y complementarias. [...]. Sin embargo, y dentro de esta profunda e inescindible unidad, la dimensión ontológica es más extensa que la relación comunitaria y ésta más que la societaria” (J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, cit., pp. 56-57). Y, antes, Hervada y Lombardía habían sostenido que la Iglesia se presenta “como la congregación de los discípulos de Cristo, hechos hijos de Dios (Pueblo de Dios) por el bautismo. Tal es el dato más primario y nuclear” (J. HERVADA, P. LOMBARDÍA, *El derecho del pueblo de Dios. Hacia un sistema de derecho canónico. I. Introducción. La constitución de la Iglesia*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1970, pp. 249-250).

³² E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di diritto canonico*, preparado por G. BORGONOVO y A. CATTANEO, Casale Monferrato, Facoltà di Teologia, Lugano, 1997, vol. I, p. 266.



lo que no pasa de ser la *doctrina mayoritaria sobre el derecho civil*), las referencias a la *communio* entre los fieles y la jerarquía, etc. Pero, al sostener decididamente un concepto simple de *communio*, incurre en algunos excesos, basados todos ellos en la separación radical entre lo natural y lo sobrenatural: ni siquiera los derechos naturales o derechos humanos formarían parte del derecho canónico³³. En consecuencia, la dimensión comunitaria y societaria apoyada en la antropología pierde razón de ser y, por eso, no capta la riqueza y complejidad interna que tiene la Iglesia desde que asume con todos sus matices al hombre creado por Dios.

En Corecco, la fusión entre *communio fidelium* y *communio hierarchica* impide comprender las dimensiones del misterio de la Iglesia y su derecho, uniformando los elementos y haciéndolos depender al final de la *communio hierarchica*, que es la que acaba, en última instancia, por definir esencialmente a la Iglesia en la teoría y en la práctica. Esta postura vendría reflejada en la interpretación dada a los cánones añadidos al catálogo de derechos fundamentales no procedentes de los proyectos de la *Lex Ecclesiae fundamentalis*; se trata, sobre todo, de los significativos cánones 207 y 209³⁴. Este último canon tendría la misión de deshacer toda interpretación basada en el conflicto entre dos aspectos de la Iglesia que son parte de la misma cosa. Pero así no logramos comprender la definición esencial del n. 1 de *Lumen gentium*, en la que no aparece la jerarquía. Eso no significa que no sea esencial, significa que la Iglesia no es la jerarquía, punto este sobre el que no cabe duda, pero al que no ayudan las tesis de Corecco.

La postura de Ghirlanda es distinta y no tan radical. El autor distingue claramente en la Iglesia una *communio fidelium* y una *communio hierarchica*, aunque las sigue posicionando en el mismo nivel: “la *communio* lleva a su término el contenido, el fin y el significado de la dimensión humana: *communitas-societas*”³⁵;

“[l]a Iglesia como sociedad es esa comunidad organizada, incluso jurídicamente, para conseguir sus fines propios como institución divina”³⁶; “la Iglesia es una sociedad de iguales y al

³³ Cf. E. CORECCO, *Ius et communio*, cit., pp. 245-278.

³⁴ Canon 207: “§ 1. Por institución divina, entre los fieles hay en la Iglesia ministros sagrados, que en el derecho se denominan también clérigos; los demás se denominan laicos. § 2. En estos dos grupos hay fieles que, por la profesión de los consejos evangélicos mediante votos u otros vínculos sagrados, reconocidos y sancionados por la Iglesia, se consagran a Dios según la manera peculiar que les es propia y contribuyen a la misión salvífica de la Iglesia; su estado, aunque no afecta a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, a la vida y santidad de la misma”. Canon 209: “§ 1. Los fieles están obligados a observar siempre la comunión con la Iglesia, incluso en su modo de obrar. § 2. Cumplan con gran diligencia los deberes que tienen tanto respecto a la Iglesia universal, como en relación con la Iglesia particular a la que pertenecen, según las prescripciones del derecho”.

³⁵ G. GHIRLANDA, voce *Sociedad jurídica perfecta*, en *Diccionario General de Derecho canónico*, Thomson Reuters-Aranzadi, Navarra, vol. VII, 2012, p. 384.

³⁶ G. GHIRLANDA, voce *Sociedad*, cit., p. 384.



mismo tiempo de desiguales”³⁷; la *communio fidelium* “tiene que entenderse como una *realidad orgánica*, que requiere una forma jurídica y está al mismo tiempo animada por la caridad. La *comunidad eclesial* se especifica así en la comunión eclesiástica y en la comunión jerárquica”³⁸;

de un modo que recuerda a Roberto Bellarmino, la esencia de la Iglesia viene descrita como

“el nuevo pueblo de Dios, constituido por la comunión entre todos los bautizados, jerárquicamente unidos entre sí en diversas categorías, por obra del Espíritu Santo, en la misma fe, esperanza y caridad, en los sacramentos y en el régimen eclesiástico”³⁹.

Al no distinguir suficientemente los planos de la Iglesia-Comunidad y de la Iglesia-Sociedad, la *communio hierarchica* conserva el puesto que le atribuía el *Ius publicum ecclesiasticum*⁴⁰, y por eso el equilibrio entre la *communio fidelium* y la *communio hierarchica* se hace depender, en última instancia, de la segunda:

“los diversos deberes y derechos de los fieles están determinados tanto por la participación de los mismos en la vida y misión (*munus*) de Cristo sacerdote, profeta y rey como por la estructura carismático-institucional de la Iglesia sobre la base de la pertenencia a diversas categorías u órdenes de personas”⁴¹, y “[e]s la Iglesia la que confiere los deberes y derechos propios del bautizado por el hecho de que en ella y por medio de ella Dios sigue realizando la salvación”⁴²;

y, lógicamente, el concepto de *bien común* viene desorbitado y divinizado: “[e]l *bien común* en la Iglesia no es solo el orden público externo sino [también...] la vida de la gracia, [...], la *salvación eterna*”⁴³. Eso nos llevaría al mismo resultado que ya vimos en Corecco: la Iglesia sería teórica y prácticamente, más que nada y sobre todo, *communio hierarchica*, lo que nos distancia también de la definición inicial y esencial de la Iglesia que recoge la *Lumen gentium*. Si bien es cierto que tenemos “un Código del

³⁷ G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión. Compendio de derecho eclesial*, San Pablo, Madrid, 1992, 3ª ed., p. 59.

³⁸ G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 47.

³⁹ G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 36.

⁴⁰ “Lo importante no es, pues, que se empleen la expresión *sociedad jurídicamente perfecta* o la locución *ordenamiento jurídico originario, primario y autónomo*, derivada de la anterior, que quizás están vinculadas a épocas con una visión de las cosas ya superada; pero sí es de gran importancia para la Iglesia mantener el contenido de estas expresiones” (G. GHIRLANDA, voce *Sociedad*, cit., p. 385). Pero la noción de *mysterion* me parece que lleva a revisar también los contenidos, no solo las expresiones. No se trata de yuxtaponer la novedad, sino de dejar que la novedad matice los hallazgos anteriores, que vendrán comprendidos de arriba abajo con una nueva luz.

⁴¹ G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 51.

⁴² G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 75.

⁴³ G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 76.



concilio”⁴⁴, ha faltado a veces una reflexión canónica más acorde con el concilio⁴⁵.

La consecuencia de los planteamientos anteriores que uniforman en un mismo plano el principio comunitario y el principio institucional es la siguiente: la Iglesia es *communio hierarchica* y condiciona el ser de la *communio fidelium*. Pero esto se aleja de la comprensión magisterial de la Iglesia como *communio (fidelium) cum Deo*, a la vez que vacía de contenido la ministerialidad de la jerarquía: “el romano pontífice no está sometido a nadie, y por tanto su potestad está por encima del derecho canónico positivo”⁴⁶; este planteamiento despeja el camino para la legitimación de la arbitrariedad (no sujeción al derecho humano), pues la potestad suprema, plena y universal únicamente “debe respetar la forma de gobierno establecida por el Señor para la Iglesia”⁴⁷. Pero, según lo expuesto, ¿dónde queda la eclesiología del Concilio Vaticano II? En efecto, como la Iglesia experimenta una pérdida de sentido al pasar de la eclesiología al derecho canónico, la aplicación práctica resulta desconcertante⁴⁸. Se entiende que, de acuerdo con la eclesiología del Concilio Vaticano II, la Comisión Teológica Internacional pudiera hacer las siguientes afirmaciones:

“el ejercicio de esta autoridad [legislativa] requerirá de los Pastores una atención particular a la temible responsabilidad que implica el poder de legislar; a él debe unirse el grave deber moral de proceder a consultas previas, como también la obligación de proceder a ulteriores enmiendas, cuando ello sea necesario”⁴⁹; y “la legislación eclesiástica, aunque tiene su fuente en una autoridad cuyo origen es divino, no puede evitar ser influenciada, en una

⁴⁴ V. DE PAOLIS, *Normas generales*, BAC, Madrid, 2013, p. 86.

⁴⁵ Entre otras razones se pueden mencionar las desviaciones eclesiológicas vertidas desde la teología de la liberación, basadas sobre todo, en otra línea de reflexión distinta: la relación entre jerarquía y carisma; por ejemplo, piénsese en el libro de Leonardo Boff (L. BOFF, *Iglesia: carisma y poder: ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander, 1982), y la respuesta dada por la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe: “la Congregación se siente también obligada a declarar que las opciones de L. Boff aquí analizadas son tales que ponen en peligro la sana doctrina de la fe, que esta misma Congregación tiene el deber de promover y tutelar” (*Notificación* de 11 de marzo de 1985, en AAS 77 [1985]: 756-762). Estos excesos obligaron a insistir en lo que se negaba, y a volver a recordar las verdades de fe que conciernen a la jerarquía en la Iglesia. Sin que el tema fuera la relación entre *communio fidelium* y *communio hierarchica*, sí llevó a acentuar, razonablemente, aquellas partes de la eclesiología conciliar sobre la jerarquía que estaban siendo oscurecidas.

⁴⁶ G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 599.

⁴⁷ G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 599.

⁴⁸ La eclesiología previa al Concilio Vaticano II es descrita así por Codina: “Esta eclesiología reflejaba a nivel doctrinal la praxis eclesial del tiempo: una Iglesia centralizada en el Papa y su curia, una Iglesia en la que los obispos eran más vicarios del Papa que auténticos pastores de la iglesia local y en la que los laicos eran más objeto pasivo que sujeto activo de la Iglesia” (V. CODINA, *Tres modelos de eclesiología*, en *Estudios Eclesiásticos*, 58, 1983, p. 57).

⁴⁹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, 1984, n. 6. 2.



medida variable, por la ignorancia y el pecado. En otros términos, la legislación eclesiástica no es ni puede ser infalible. Lo que, como es claro, no significa que no tenga importancia en el misterio de la salvación”⁵⁰.

Es preciso recordar que la legislación no es Magisterio.

Los planteamientos anteriores partían a mi juicio de una eclesiología menguada: en el caso de Corecco porque desnaturaliza el elemento humano de la *realitas complexa* que es la Iglesia; y en el caso de Ghirlanda porque simplifica el elemento humano y mantiene el concepto de *societas iuridica perfecta* sin corregirlo, sino, simplemente, conectándolo con la noción de Iglesia-Misterio⁵¹. Sin embargo, la purificación del concepto de Iglesia como *societas iuridica* ya se ha verificado tanto en el ámbito filosófico (existe diferenciadamente la comunidad de personas llamada sociedad civil y existe la organización política llamada Estado⁵²) como teológico (la Iglesia no es una *societas iuridica perfecta* sino un *mysterium communionis*)⁵³. Eso quiere decir que no hay que descartarlo

⁵⁰ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n. 6. 2. “[S]ería posible guardarse también de un “monofisismo” eclesial para el cual en la Iglesia todo estaría “divinizado”, sin que exista espacio para los límites, los defectos o las faltas de la organización, fruto de los pecados y de la ignorancia de las personas” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n. 6. 1).

⁵¹ Ghirlanda se apoya en la antropología para sostener su teoría sobre la sociedad jurídicamente perfecta (cf. G. GHIRLANDA, voce *Societas iuridica perfecta*, cit., p. 385); y es aquí donde se da un estrecho punto de partida: condensa toda la socialidad humana en la sociedad organizada, y no repara en que esta última es un aspecto menos intensivo (menos extenso hacia dentro) en el conjunto de la socialidad de la persona. No tiene en cuenta la antropología que ha sabido distinguir entre personas e individuos, o, canónicamente, entre fieles y miembros del cuerpo organizado. Más adelante nos detendremos a explicar estas afirmaciones; de momento, basta con hacer notar que los fundamentos antropológicos que Ghirlanda sitúa en la eclesiología están identificados con lo institucional o estructural. Este punto de partida también se observa en Molano al despojar al aspecto comunitario de dimensión jurídica, y concentrarla enteramente en el aspecto societario: “La doctrina conciliar integra ambos aspectos - el societario y jurídico, y el comunitario - en su Eclesiología de comunión” (É. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, cit., p. 82): Una adecuada antropología social es la prevista en el *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia* (cf. núm. 384-387), o la recientemente expresada por el Papa: “Lo Stato di diritto è al servizio della persona umana e mira a tutelarne la dignità, e ciò non ammette alcuna eccezione. È un principio. [...]. Occorre ricordare che il fondamento della dignità della persona umana risiede nella sua origine trascendente, che vieta, di conseguenza, ogni violazione; e tale trascendenza esige che, in ogni attività umana, la persona sia messa al centro e non si ritrovi in balia delle mode e dei poteri del momento (cf. *Discorso al Parlamento Europeo*, 25 novembre 2014)” (FRANCISCO, *Discurso a una delegación de abogados de países miembros del Consejo de Europa*, 21 de agosto de 2023).

⁵² *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, passim.

⁵³ Es preciso recordar con la Comisión la siguiente idea: “no es inútil suscitar la atención sobre este hecho: cuando hace medio siglo algunos teólogos católicos pusieron de nuevo en honor esta denominación de la Iglesia como sacramento, lo hicieron también para devolver al cristianismo un amplio alcance comunitario y social, y no individual o incluso institucional. El cristianismo, en su misma esencia, es misterio de unión y de unidad; de unión íntima con Dios y de unidad de los hombres entre sí” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n. 8. 1).



absolutamente (Corecco) ni mantenerlo como hasta ahora (Ghirlanda). Los canonistas han sabido recibir esos avances, y por eso la mayoría de ellos distingue *eficazmente* la igualdad fundamental y la desigualdad funcional junto con la mayor entidad de la *communio fidelium* y la secundariedad de la *communio hierarchica*⁵⁴. De este modo, se expresa claramente que todos los que pertenecen al Pueblo de Dios "*vera dignitate christiana gaudent*" (LG, 18), de modo que «[l]a constitución dogmática *Lumen gentium* da a la categoría de "sacerdocio común de los fieles" un lugar relevante»⁵⁵. Por eso, el eclesiólogo Pedro Rodríguez precisa que la mutua ordenación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial no se dice en el mismo sentido:

«Son, en efecto, relacionales. Uno y otro son necesarios para la misión de la Iglesia, si bien su mutua ordenación y relación tiene naturaleza diversa. El sacerdocio ministerial está de suyo finalísticamente ordenado al sacerdocio común, debe servirlo, *proston katartismón*. Este, en cambio, no dice de suyo servicio al sacerdocio ministerial, sino relación de necesidad, necesita del servicio que presta el sacerdocio ministerial, porque sin él no es posible la "obra del ministerio": el servicio a Dios y al mundo»⁵⁶.

5 - La Iglesia "es" *communio fidelium* y "tiene" *communio hierarchica*

"[L]a expresión "pueblo de Dios" tenía la ventaja sobre las otras, de expresar mejor la realidad sacramental común participada por todos los bautizados, como dignidad en la Iglesia y, a la vez, como responsabilidad en el mundo" (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n. 2. 1). "La Iglesia es un sacramento ciertamente, pero no al mismo nivel y con la misma densidad en todas sus actividades" (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n. 6. 1). Ghirlanda asume la noción de *mysterium*, pero no purifica la noción de *societas iuridica perfecta* que hace de signo sacramental, por lo que toda la noción de Iglesia-Misterio queda trastocada. Así se entienden los problemas que han encontrado algunos canonistas para conjugar los derechos fundamentales del fiel y el deber de obediencia y comunión con los pastores.

⁵⁴ "Il battesimo è il principale fondamento della struttura ecclesiale, non l'Ordine sacro" (G. INCITTI, *Il popolo di Dio*, cit., p. 81); "La comprensión de la Iglesia como familia de los hijos de Dios en Cristo presenta a los fieles en situación primaria, no opuesta evidentemente, respecto de la organización jerárquica del Pueblo de Dios. La jerarquía se presenta en un segundo momento teológico, como elocuentemente expresó el famoso cambio de orden de los capítulos de la *Lumen gentium*, cuando el Concilio decidió que la enseñanza sobre el Pueblo de Dios debía preceder a los números dedicados a la jerarquía. La jerarquía está constitutivamente al servicio de los demás fieles y básicamente de las familias. Esta manera de ver la comunión de los fieles relativiza los problemas de organización y poder, y da prioridad, en cambio, a la atención real e inmediata de las personas y las familias en las distintas comunidades" (A. VIANA, *Sinodalidad y Derecho Canónico. Un seminario organizado por la Secretaría General del Sínodo de los Obispos*, en *Estudios Eclesiásticos*, 92, 2017, p. 693).

⁵⁵ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n. 7.1.

⁵⁶ P. RODRÍGUEZ, *Ministerio y comunidad. Estudio de las relaciones en orden a la fundamentación de la teología del ministerio eclesiástico*, en *Scripta Theologica*, 2, 1970, p. 141.



Hemos visto algunos planteamientos que uniforman el plano de la *communio fidelium* y de la *communio hierarchica*. Sin embargo, también pueden verse en distinto plano, y de ese modo se deshace la tensión inicial: la *communio fidelium* es superior a la *communio hierarchica*. Teóricamente no existe conflicto alguno cuando el planteamiento advierte el distinto rango en que se mueven: la *communio hierarchica* está orientada y limitada por la *communio fidelium*⁵⁷. Toda *communio hierarchica* que no suponga ni proteja ni fomente la *communio fidelium* carece de razón de ser. La *communio hierarchica* está al servicio de la *communio fidelium*, y por eso es un medio e instrumento de ella. La autoridad existe solo para la *aedificatio Ecclesiae*: al margen de ello no existe autoridad⁵⁸. En consecuencia, la *communio fidelium* encuentra una ayuda y no un polo de confrontación en la *communio hierarchica*. Más aún, los fieles tienen derecho a un ejercicio de la autoridad ordenado al servicio de los bienes salvíficos⁵⁹. Mientras que la vocación de la *communio hierarchica* en el misterio de la Iglesia es esencialmente relativa a la *communio fidelium*, esta posee un esencial carácter originario. Ambas son imprescindibles, pero no por las mismas razones ni con la misma entidad y relevancia. Esta verdad teórica demanda una verdad práctica, una manifestación histórica coherente.

Como ha expresado el Concilio Vaticano II, según hemos visto, la “*Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*”⁶⁰. Y el Sínodo Extraordinario de 1985 sostiene que

⁵⁷ “La Chiesa e l’istituzionalizzazione della comunità precedono e superano l’attribuzione dell’ufficio pastorale. La *communio fidelium* evidentemente è anteriore alla *communio hierarchica* e alla *communio ecclesiarum*. La preposizione riguarda un disegno più ampio e articolato (il mistero della redenzione). I limiti hanno appunto un senso nell’ottica di una *potestas ordinata e organice instructa*” (M. DEL POZZO, *L’estensione della potestà primaziale nel disegno costituzionale*, en *Ius Canonicum*, 56, 2016, pp. 211-212).

⁵⁸ Desde la eclesiología, así viene expresado: “si el papa interviniera con su suprema autoridad allí donde el bien de la Iglesia no lo requiera, sería un uso contrario al sentido de esa potestad que Cristo le ha conferido, que está orientada, como todo en la Iglesia, *in aedificationem et non in destructionem* (2 Cor 10, 8) y *propter nos homines et propter nostram salutem*: la edificación de la Iglesia y la salvación de los hombres supone, en el ministerio del papa, velar por la unidad de fe y de comunión de pastores y fieles. En sentido inverso, si el papa dejara de intervenir cuando el *bonum Ecclesiae* lo exigiera, sería una grave omisión” (J.R. VILLAR, *Colegio episcopal*, cit., p. 195). Este tipo de límite es denominado la razón formal del ministerio, “lo que significa que el papa solo puede hacer lo que responda a la razón de ser de su autoridad; de lo contrario, sería un uso ajeno al sentido de su potestad” (J.R. VILLAR, *Colegio episcopal*, cit., p. 196).

⁵⁹ Cf. C. J. ERRÁZURIZ, *Sul rapporto del governo nella Chiesa con i beni giuridici della parola di Dio e della liturgia, specie dei sacramenti*, en J. MIÑAMBRES, B.N. EJEH, F. PUIG (a cura di), *Studi sul diritto del governo e dell’organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta*, Marcianum Press, Venezia, 2021, pp. 130-131, 139.

⁶⁰ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 1. Una cita similar es la siguiente: “Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salutífera” (LG, n. 9).



“la eclesiología de comunión no se puede reducir a simples cuestiones organizativas o a cuestiones que se refieren a meras potestades. La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden en la Iglesia y, en primer lugar, para la recta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia”⁶¹.

Los teólogos así lo avalan cuando definen la Iglesia tomando como fuente la Const. Ap. *Lumen gentium*: “La Iglesia es el Pueblo de Dios que tiene su consistencia como Cuerpo de Cristo”⁶²; “[l]a Iglesia es el misterio de la comunión de los hombres con Dios y entre sí por Cristo en el Espíritu Santo”⁶³; si la Iglesia es una (*una eademque Ecclesia*) y es ya por esencia la *Ciudad de Dios*, no puede ser lo que no tendrá razón de ser en la nueva Jerusalén, es decir, “la Iglesia es lo que será”⁶⁴. Quizá, el argumento más sencillo sea la misma expresión usada en el Nuevo Testamento: *Ekklesia* (=convocación, congregación, asamblea). Al mirar a Dios en el estudio de la Iglesia, se ha conseguido percibir el auténtico lugar que ocupa la Jerarquía, más discreto y acertado del que venía ocupando antes del Concilio Vaticano II.

Con esto se supera la definición que era habitual en los siglos precedentes, donde lo institucional (Iglesia-Sociedad) ocupaba el lugar central, lo cual facilitaba que la Jerarquía colonizara el concepto de Iglesia. Eso se debía a que la Iglesia-Sociedad protagonizaba la comprensión de la Iglesia reduciendo su esencia, entendida básicamente como *societas perfecta* y *societas inaequalis*, pues la noción de Iglesia-Misterio había desaparecido de la reflexión teológica y canónica. Es evidente la centralidad redescubierta de la *communio fidelium*, gracias a la noción de *mysterion* o *sacramentum* de la que se partió⁶⁵. Resumidamente, esta *communio fidelium* precede a la *communio hierarchica* como primera referencia esencial de la Iglesia-Misterio. De este modo se complementan y ordenan las eclesiologías del primer y segundo milenio⁶⁶.

Con la noción de *mysterion* (o su equivalente latino *sacramentum*), la comprensión de la Iglesia incorpora lo visible y lo invisible, identificándose así la *communio* con la Iglesia, donde la *communio fidelium* aparece como aspecto sustantivo esencial y la *communio hierarchica* como necesariamente instrumental⁶⁷. La llamada por la Const. Ap. *Sacrae*

⁶¹ SÍNODO EXTRAORDINARIO DE 1985, *La Iglesia, bajo la palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo*. Relación final (redactada por el relator, eminentísimo señor Godofredo, cardenal Danneels, arzobispo de Malinas-Bruselas, sometida a la votación de los Padres, publicada con el consentimiento del Sumo Pontífice), apdo. II, C. 1).

⁶² J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona, 1972, p. 111.

⁶³ P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia*, cit., p. 103.

⁶⁴ Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 2008, pp. 106, 107, 102, 91.

⁶⁵ Cf. R. POLANCO, *Giro hermenéutico*, cit., pp. 335, 347.

⁶⁶ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Introducción a la eclesiología*, cit., p. 33.

⁶⁷ Ya podía verse este progreso en la recuperación de la verdad sobre el misterio de la Iglesia en Scheeben: “la Iglesia es la comunión más íntima y real de los hombres con



disciplinae leges “traducción jurídica” del Concilio Vaticano II vertida en el Código de 1983, calificado como *último documento conciliar*, ha permitido afirmar que el fiel es la “espinas dorsal del código”⁶⁸. Desde este punto de vista, la Iglesia-Comunidad pasa a descubrirse como el primer reflejo esencial de la Iglesia-Misterio. En este sentido, dada la *communio* con Dios, puede decirse que la Iglesia “es” *communio fidelium*⁶⁹ y “tiene” *communio hierarchica*⁷⁰. Una imagen puede ayudar: la persona “es” la unidad de cuerpo y alma, “es” *imago Dei*, “es” el ser radicalmente abierto a Dios, a los demás y al mundo, y “tiene” cabeza, “tiene” ojos, “tiene” brazos, pero “no es” la cabeza, ni los ojos ni los brazos. Así, la Iglesia “es” *communio fidelium* y “tiene” *communio hierarchica*, pero “no es”, hablando con precisión, *communio hierarchica*⁷¹. Nada obsta a que se pudiera decir que la Iglesia-Sociedad es *communio hierarchica* (aunque esto no se podría afirmar respecto a la Iglesia-Misterio). Pero sin olvidar que el principio institucional nace del principio comunitario como veremos a continuación. Y eso quiere decir que la Iglesia, en Dios, “es” *communio fidelium* y “tiene” *communio hierarchica*. Hoy se percibe claramente que la Iglesia no “es” *communio hierarchica*, como se sostenía cuando todo se situaba en el mismo plano dominado además por la concepción societaria de la Iglesia, aunque aún permanezcan planteamientos canónicos que alcen la Jerarquía al primer plano de la vida de la Iglesia. Además, la Iglesia no es *communio hierarchica*, porque no puede pertenecer a la esencia de la Iglesia lo que no permanece en todas las fases, incluida la del momento consumado y final⁷². Si prescindimos de

el Hombre-Dios, tal como se expresa esta del modo más real y perfecto en la Eucaristía” (M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, traducido por A. SANCHO, Herder, Barcelona, 1960, p. 571).

⁶⁸ J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 39; cf. J.A. CORIDEN, *Reflections on Canonical Rights*, cit., p. 30.

⁶⁹ La Iglesia “es” *communio fidelium*: “La unidad de la Iglesia - la Iglesia *una et universa* - se produce, en primer lugar, por la *communio fidelium*, que es parte de la *communio ecclesiastica* como hemos dicho. Todos los fieles están unidos entre sí en la unidad social del Pueblo de Dios. Supone esto que, en la base de la constitución de la Iglesia, está la unión de todos los fieles en un *unus et unicus populus* (LG, 13), es decir, el conjunto entramado de las relaciones jurídicas - también las relaciones de caridad y de gracia - de todos los fieles entre sí. [...]. La Iglesia *una et universa* - el *Populus Dei unus et unicus* - está constituida en su base por una estructura una y única, que es el conjunto de todos los fieles cristianos, formando la *communio fidelium*” (J. HERVADA, *Elementos de derecho constitucional canónico*, Eunsa, Pamplona, 2014, 3ª ed., pp. 75-76).

⁷⁰ La Iglesia “tiene” *communio hierarchica*: “La Iglesia tiene, constitucionalmente y por derecho divino, una estructura jerárquica” (J. HERVADA, *Elementos*, cit., p. 76).

⁷¹ La Iglesia-Misterio del Pueblo de Dios expresa con más naturalidad la igualdad fundamental de los fieles y su prevalencia respecto a la desigualdad funcional. Pero incluso en la Iglesia-Misterio del Cuerpo de Cristo, que se ha usado más para mostrar la diversidad, está presente antes que nada la unidad: el Cuerpo es uno, y tiene una entidad que trasciende e incorpora a sus miembros: en el Cuerpo se ve la comunión en la unidad; antes que ser tal o cual miembro del cuerpo, cada uno de los miembros es cuerpo.

⁷² Cf. P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia*, cit., p. 102. El mismo autor cita en este sentido a Tomás de Aquino: “Allí, en el Cielo, está la verdadera Iglesia, que es nuestra madre, a



la escatología en la comprensión de la Iglesia, la consecuencia es la ruptura entre ser e historia⁷³.

Es deseable la sencillez de las explicaciones siempre que no conlleve una reducción sustancial de la realidad. Pero el planteamiento que vimos, por ejemplo, en Corecco y Ghirlanda, a mi juicio, adolece de un error de partida: suponer que la *communio fidelium* y la *communio hierarchica* se hallan en el mismo nivel. La *communio fidelium* se enmarca en la Iglesia-Comunidad y la *communio hierarchica* en la Iglesia-Sociedad. Ambas formas de referirse a la Iglesia no están en el mismo nivel porque la entidad de la *communio fidelium* y de la *communio hierarchica* es distinta. Que se distinga no significa que corra peligro la unidad, sino que se ahuyenta toda uniformidad que caricature canónicamente la Iglesia-Misterio⁷⁴. Todo esto requiere ser fundamentado y descrito en sus consecuencias prácticas en los apartados siguientes.

6 - El principio institucional nace del principio comunitario

Se había llegado así antes del Concilio a que “la considerazione della Chiesa-istituzione s’impone nettamente sulla Chiesa-comunità”⁷⁵, cuando en realidad es lo contrario: “la institución nace en el seno de la comunidad”⁷⁶. Aunque ha cambiado la eclesiología no ha incidido suficientemente en la ciencia canónica, o mejor, no se han extraído en el ámbito canónico las conclusiones teóricas y las consecuencias prácticas acordes con el redescubrimiento de la Iglesia-Misterio, a mi juicio, porque aparecen problemas que inicialmente pueden suponer un alejamiento de la tradición teológica y canónica sobre la *plenitudo potestatis*. Examinaremos a continuación de qué modo el principio institucional nace del principio comunitario dentro del *sentire cum Ecclesia*.

Dentro de la Iglesia-Sociedad reside el principio institucional: la Iglesia existe porque tiene su origen en la fundación que de ella hizo Jesucristo, cuya voluntad viene manifestada en diversos momentos con hechos y palabras (*gestis verbisque*). Es decir, la Iglesia fundada por Cristo, se encuentra “establecida y organizada en este mundo como una sociedad” (LG, n. 8). Este era el exclusivo y reducido ámbito que agotaba

la que tendemos, y de la cual nuestra Iglesia militante toma su imagen” (*En Eph 3*, lect. 3 [Marietti, 161]).

⁷³ En todas las discusiones sobre el alcance de la evolución del dogma, debe tenerse presente este punto si no se quiere acabar en un tradicionalismo esencialista o en un historicismo.

⁷⁴ “Así la unidad de la Iglesia no se funda primariamente en tener un régimen central unitario, sino en vivir de la única cena, de la única comida de Cristo. Esta unidad de la comida de Cristo está ordenada y tiene su principio supremo de unidad en el obispo de Roma, que concreta esa unidad, la garantiza y la mantiene en su pureza” (J. RATZINGER, *Obras completas. Iglesia*, cit., p. 119).

⁷⁵ M. DEL POZZO, *Introduzione alla scienza*, cit., p. 99.

⁷⁶ J. HERVADA, *Elementos*, cit., p. 53.



toda la comprensión de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II, en el que se recupera una concepción de la Iglesia más fiel al misterio que siempre ha formado parte de nuestra fe (Iglesia-Misterio). En la Iglesia-Sociedad aparece la autoridad entre los elementos principales; y, justamente por ello, el protagonismo de la autoridad estaba desenfocado. Así, desde la Iglesia-Sociedad se pone de manifiesto un elemento esencial propio de toda sociedad de personas humanas: la existencia de la autoridad.

Si bien es cierto que la Iglesia-Sociedad está precedida por la Iglesia-Comunidad, esta no puede ser concebida al margen de la Iglesia-Sociedad. Lo dicho también forma parte de la Iglesia fundada por Cristo: es una *communio* y se organiza como *societas*, es decir, formando un cuerpo orgánico que incluye de modo inherente la necesidad y existencia de la autoridad: “Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él” (LG, n. 8). Por lo tanto, no es posible hablar de Iglesia-Sociedad sin hablar antes de Iglesia-Comunidad. Por eso Hervada subraya que

“[e]l poder no puede ser el vínculo de unión, por la sencilla razón de que cualquier poder, como gobierno y fuente de regulación, presupone una previa unión o encuentro de personas, que es lo que se regula. Sin esta realidad previa el gobierno no tiene sentido; ya no es gobierno, es dominación, es decir, fuerza que pone al propio servicio a otras personas (servidumbre, esclavitud, colonialismo). El gobierno de hombres libres presupone una unión cuya actividad exija una ordenación, un gobierno. Esta es, por lo demás, la constante justificación del poder”⁷⁷.

Es por ello que la Iglesia-Comunidad es ontológica y lógicamente anterior a la Iglesia-Sociedad. No puede decirse que lo sea temporalmente, porque ambos aspectos que se identifican con la Iglesia son esenciales y siempre han estado en ella: Iglesia-Comunidad e Iglesia-Sociedad. Nos detenemos ahora en la Iglesia-Sociedad. Es en esta donde se sitúa el principio institucional, es decir, que “[e]l Pueblo de Dios debe su radical existencia a una convocación divina y a un acto de fundación de Cristo, que es su verdadera Cabeza (LG, 9). Es, pues, una institución, cuyos rasgos fundamentales han sido trazados por su Fundador; y cuyo desenvolvimiento depende en última instancia de la acción divina, a través de sus dones (LG, 4)”, y que “hay una serie de actividades y funciones, cuyos titulares no reciben de la comunidad cristiana la misión de desempeñarlas”⁷⁸. A todo ello se refiere el principio institucional. Se comprende que el principio institucional expuesto descarte el principio mayoritario como origen de la estructura fundamental de la autoridad: es instituida no elegida. La elección del Romano Pontífice por los Cardenales, o el nombramiento de los obispos por el Papa, es solo un medio a través del cual se dota de personas a los oficios instituidos por

⁷⁷ J. HERVADA, *Elementos*, cit., p. 164.

⁷⁸ Cf. J. HERVADA, *Elementos*, cit., p. 51.



Cristo mismo: no proviene la existencia del primado de la elección de los Cardenales ni la existencia de obispos del nombramiento del Papa, sino de Jesucristo. Lo otro son modos de provisión. En resumen, para lo que aquí nos interesa, la Iglesia-Comunidad precede (teológicamente) a la Iglesia-Sociedad⁷⁹; en la Iglesia-Sociedad hallamos el principio institucional; y en el principio institucional se sitúa la autoridad. Así se puede entender la siguiente afirmación de Hervada en que se condensan todos estos argumentos: “*la institución nace de la comunidad*”⁸⁰.

Son verdades sencillas que sin embargo estaban cubiertas de polvo por un montón de doctrinas apologeticas, útiles en su momento, pero que llegaron a desfigurar la comprensión elemental de la Iglesia. La *communio fidelium* es superior (teológicamente) y anterior (lógicamente) a la *communio hierarchica*⁸¹. La *communio hierarchica* es instrumental de la *communio fidelium*⁸². La Iglesia “es” *communio fidelium* y “tiene” *communio hierarchica*. Todo esto es así porque, como sostiene Ratzinger, “la Iglesia no es organización externa de la fe sino que es por su propia esencia comunidad cúlta”⁸³.

7 - La autoridad nace de la comunidad

Una consecuencia de lo anterior es que *la autoridad nace de la comunidad*; pero es necesario poner esto en relación con el hecho de que algunos oficios han sido instituidos por Cristo mismo: ¿cómo va a surgir de la Iglesia-Comunidad la autoridad si ha sido instituida por Cristo en su configuración básica? Es normal que este tipo de interrogantes haya frenado una adecuada renovación canónica en este punto. Por eso, es necesario acudir aquí también a los fundamentos.

a) *Personas e individuos*. La distinción entre personas e individuos es tenida en cuenta por Herranz en el siguiente texto: “l’uomo più che individuo è persona, e quindi non può essere condotto autoritativamente al suo fine”⁸⁴. En el mismo sentido Pree, cuando aclara que “[l]a *salus*

⁷⁹ «Antes de toda distinción entre Iglesia enseñante (“docente”) e Iglesia enseñada (“discente”), está la *Iglesia creyente: Ipsa credit mater Ecclesia*» (H. DE LUBAC, *La fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2012, 2ª ed., p. 197).

⁸⁰ J. HERVADA, *Elementos*, cit., p. 53.

⁸¹ Cf. O. FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, p. 107.

⁸² Cf. H. PREE, *Esercizio della potestà e diritti dei fedeli*, en J. CANOSA (a cura di), *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Giuffrè, Milano, 2000, pp. 345-346.

⁸³ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona, 1985, p. 57.

⁸⁴ La cita está incorporada en el siguiente texto más amplio: “La legge ecclesiastica suppone che il fine soprannaturale dell’uomo è fundamentalmente personale: esso non è né individuale né puramente sociale. Non è un fine individuale, perché l’uomo più che individuo è persona, e quindi non può essere condotto autoritativamente al suo fine: è lo stesso fedele che deve conseguirlo attraverso l’uso responsabile della sua libertà. E non è neppure un fine meramente sociale, perché non è il Popolo di Dio



animarum [...] è un bene personale, cioè né individuale né puramente sociale”⁸⁵. Y Lo Castro sostiene que “[i]l diritto, insomma, si fonda nell’uomo e, più radicalmente, in chi costituisce l’uomo, prima ancora che nella società (secolare-spirituale) e nell’autorità (civile-religiosa)”⁸⁶. De aquí se deriva, en primer lugar, que es precipitado aplicar de inicio en el derecho canónico la distinción entre derecho público y derecho privado: no es una distinción primordial⁸⁷.

Como la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona, y como la Iglesia está ordenada y establecida *in hoc saeculo* como sociedad, es útil fijarse en la distinción filosófica entre *personas* e *individuos*⁸⁸, con el fin de comprender qué son el principio comunitario y el principio institucional en la Iglesia, y cómo se puede fundamentar que el principio institucional nazca del principio comunitario⁸⁹. Todo ello será elevado sin ser alterado. Las dificultades para comprender esta afirmación se hallan en *la reducción del ser de la persona a una parte de un todo más amplio que sería la sociedad*. Se hace necesario distinguir, porque así dicho, tiene algún punto de verdad y algún punto de falsedad. Es

considerato esclusivamente come collettività, indipendentemente dai suoi componenti che tende a questo fine: è ogni battezzato, ogni fedele concreto, che è personalmente chiamato a conseguirlo. Da qui la convenienza che, per rispondere adeguatamente alla suprema lex della *salus animarum*, l’ordinamento giuridico del Popolo di Dio sia un modello nella tutela efficace dei diritti personali” (J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, cit., pp. 119-120).

⁸⁵ H. PREE, *Esercizio della potestà*, cit., p. 308.

⁸⁶ G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell’ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano, 1985, p. 9.

⁸⁷ Este punto recibe especial y constante atención en el magno trabajo del prof. Fantappiè sobre la Iglesia y la modernidad jurídica (cf. C. FANTAPPIÈ, *Chiesa Romana e modernità giuridica*, Giuffrè, Milano, 2008, vol. I, *passim*).

⁸⁸ Fue puesta de relieve por Maritain (cf. J. MARITAIN, *La persona y el bien común*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, pp. 39-40). Al respecto, puede leerse en Spaemann: “En el concepto de persona pensamos un origen más originario aún que el de individuo singular” (R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, Eunsa, Pamplona, 2010, 2ª ed., p. 51). Y Guardini subraya que “[t]odos los aspectos de su constitución [del Estado], de su ordenación y de su conducta culminan finalmente en lo personal; y, de la misma manera, al individuo le proporcionan la oportunidad - y también tienen que crearle las condiciones - de existir como persona!” (R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid, 1999, p. 264). Mouroux sostiene en su influyente libro que “los dos fenómenos específicos que la caracterizan tan profundamente - sociedad, generación - no están en ella, como en los demás vivientes, simplemente al servicio de la especie, sino también al servicio de la persona. [...]. La sociedad se valora en cuanto conjunto de comunidades en las que se prepara y se realiza la comunión y, por consiguiente, la plenitud de las personas” (J. MOUROUX, *Sentido cristiano del hombre*, Palabra, Madrid, 2001, p. 177).

⁸⁹ A la Iglesia no le repugna ninguno de los hallazgos filosóficos sobre la sociedad, más aún, tiene el *ius divinum naturale* como parte (no exclusiva) del derecho canónico, y hallándose con el *ius divinum positivum* en una relación de circularidad y no de yuxtaposición (cf. J. CASTRO TRAPOTE, *Circularidad entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo*, en *Ius Ecclesiae*, 33, 2021, pp. 595-622). Allí donde se halle la naturaleza humana, allí comparece el *ius divinum naturale*. Como la Iglesia es una *realitas complexa*, compuesta por un elemento divino y un elemento humano, allí se encuentra la ley natural (jurídica, además sus otras dimensiones, lógicamente).



evidente que los miembros de una sociedad están sujetos a las exigencias postuladas por el bien común y a las disposiciones procedentes de la autoridad. En este ámbito se debe afirmar que la sociedad está por encima de los *individuos* que la componen y que los individuos están sujetos a la autoridad.

Pero esto solo tiene en cuenta un aspecto de la persona, que no es el más importante ni el primero. Cuando se habla de individuo dentro de una colectividad, o de miembro de una sociedad, o de miembro de la Iglesia-Sociedad, se está tomando únicamente un aspecto de la persona, aquel en el que la persona concurre con otras dentro de la sociedad organizada y gobernada por la autoridad, donde surgen una serie de relaciones jurídicas encuadrables en el derecho público o en el derecho privado. El concepto de persona usado en este ámbito equivale al concepto de individuo: miembro de una sociedad. Pero la socialidad organizada o institucionalizada no funda, ni inicia ni agota ni protagoniza toda la relacionalidad de la persona ni el conjunto de sus relaciones jurídicas⁹⁰. Es la idea expresada por Ratzinger en el siguiente texto:

“No recorre en su totalidad el camino del problema de la comunidad y no es realmente práctico [...] quien no tropieza con los límites de la colectividad allí donde la comunidad sería realmente importante y comenzaría realmente, es decir, allí donde no se trata del hacer sino del ser, de mí mismo. No hay aquí un retorno al individualismo, sino que significa simplemente que se han descubierto las condiciones sin las que la colectividad es simple hipocresía y dictadura impuesta desde fuera, en vez de auténtica unión de los hombres”⁹¹.

b) *Lo personal y lo institucional*. Uno de los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia es que la sociedad no se reduce a la organización política (Estado), que el bien público no es todo el bien de las personas, y que el bien personal orienta al bien común, el cual viene definido del siguiente modo: “En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos

⁹⁰ Es el fundamento de la juridicidad en la radical coexistencia humana que propone Cotta: “l’esistenza si esprime e si organizza sempre in forme di relazione coesistenziale. È questo il segno sicuro che l’ontologica struttura relazionale continua ad essere presente nell’esistenza, nonostante le possibilità di questa; perciò attesta l’intrascendibilità della coesistenza, e quindi della giuridicità” (S. COTTA, *Il diritto nell’esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991, 2ª ed. riveduta e ampliata, p. 97).

Visioli, inspirándose en von Balthasar, afirma que “sono meritevoli di critica le posizioni che riconducono (e riducono) ogni genere di relazionalità, anche tra la persona e Dio, alla realtà comunitaria [societaria en la terminología que venimos usando] como alla sua unica fonte genetica, dimenticando il carattere di singolarità e individualità che costituisce ogni tipo di rapporto” (M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un’antropologia teologica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999, p. 295).

⁹¹ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, cit., p. 60.



y deberes de la persona humana”⁹². Dicho de otro modo, la doctrina social de la Iglesia, según ha recordado recientemente el Papa Francisco, señala que las estructuras están al servicio de las personas⁹³. Por eso, es preciso tener en cuenta dos afirmaciones: 1) la persona es superior a lo institucional (y el fiel es superior a la Iglesia-Sociedad) y lo institucional se sitúa en una relación de servicio radical a la vocación última de la persona (o del fiel); 2) lo social no es sinónimo de lo institucional, sino que es más amplio y fundamental (el principio institucional nace del principio comunitario en la Iglesia). Lo dicho no encuentra excepción alguna en la Iglesia porque está organizada y establecida como sociedad en este mundo debido al elemento humano que la compone (LG, n. 8). Todo lo contrario: lleva lo dicho a su mayor plenitud sin desnaturalizarlo. Por todo ello la Iglesia-Sociedad no es *tout court* la Iglesia-Misterio, sino un aspecto secundario y subordinado a la Iglesia-Comunidad dentro del misterio de la Iglesia. Por eso la noción de *mysterium* ha ayudado para percibir la errónea comprensión de la Iglesia cuando se la veía bajo el prisma de la jerarquía: nadie se atrevería a decir que la Iglesia es *veluti sacramentum hierarchiae*. Puede admitirse que ambas dimensiones (la Iglesia-Comunidad y la Iglesia-Sociedad) conformen el signo sacramental, pero sin perder de vista el modo como se relacionan y se subordinan entre sí: *el principio institucional nace del principio comunitario*.

Como recuerda Errázuriz, no es posible concebir lo personal y lo institucional en conflicto; primero porque no están en el mismo nivel como hemos dicho; y segundo, porque las acciones jerárquicas se configuran como un derecho de los fieles. De modo que en la misma *communio hierarchica* no solo existe el derecho de los titulares de la potestad a dictar normas, o a emanar actos administrativos, o a resolver judicialmente las controversias, sino que también existe el derecho de los fieles a que la autoridad desempeñe sus funciones sin omitirlas:

“L’omissione degli interventi di governo opportuni per chiarire la verità della fede, per illuminare la rettitudine morale, per contrastare gli abusi di ogni genere nell’ambito della Chiesa, ecc., favorisce un clima di mancanza di comunione”⁹⁴.

⁹² *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 388; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2237; cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas*, de 5 de octubre de 1995.

⁹³ “Lo Stato di diritto è al servizio della persona umana e mira a tutelarne la dignità, e ciò non ammette alcuna eccezione. È un principio. [...]. Occorre ricordare che il fondamento della dignità della persona umana risiede nella sua origine trascendente, che vieta, di conseguenza, ogni violazione; e tale trascendenza esige che, in ogni attività umana, la persona sia messa al centro e non si ritrovi in balia delle mode e dei poteri del momento (cf. *Discurso al Parlamento Europeo*, 25 novembre 2014)” (FRANCISCO, *Discurso a una delegación de abogados de países miembros del Consejo de Europa*, 21 de agosto de 2023). “[E]l principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana” (GS, n. 25).

⁹⁴ C.J. ERRÁZURIZ, *Sul rapporto*, cit., p. 141.



La noción de persona (y de fiel) es ontológica y teológicamente relacional. Esta idea viene así descrita por de Lubac:

“Inter animam et Deum, nulla natura interposita. Cada uno necesita de la mediación de todos, pero nadie es mantenido a distancia por ningún intermediario. [...] Entre las diversas personas, por variados que sean sus dones y desiguales sus méritos, no reina un orden de grados de ser, sino, a imagen de la Trinidad misma - y, por mediación de Cristo, en quien todas se hallan incluidas, en el interior de la Trinidad misma - una unidad de circumincesión”⁹⁵;

para Lorda

“[e]l ser humano es un ser hecho para la relación, hecho para la Alianza y el amor con Dios. Por eso, la relación pertenece a la esencia de lo que significa persona. Ser persona significa estar abierto a la relación, poder compartir la intimidad personal”⁹⁶.

Esto quiere decir que la persona es un ser dual: es decir, su ser se define por la apertura radical y efectiva en el orden del ser a otras personas (también a Dios y al mundo). Una persona nunca es ni está sola. Por eso, la relacionalidad no es un accidente, sino el mismo acto de ser de la persona: es un ser-con o un co-ser. La persona no es concebible individualmente ni en lo más profundo de su ser⁹⁷. Esto se percibe claramente en el ámbito eclesial y ha sido expresado a través de la *communio*, que no es meramente sociológica, ni circunstancial, ni institucional, sino que antes es ontológica y teológica. El fiel es *communio*. Un fiel incluye el *nosotros* y solo así puede ser fiel⁹⁸. Como se ve en Pedro Rodríguez,

«lo que hace que esa comunión llegue a ser “quasi una mystica persona” es que la Persona divina del Espíritu Santo, unus et idem, tiene su morada en Cristo Cabeza y en los miembros incorporados y hace, en consecuencia, que el cuerpo - aun siendo sus miembros personas plenamente autónomas - sea “númericamente uno”, como un único sujeto»⁹⁹.

⁹⁵ H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid, 1988, p. 235.

⁹⁶ J.L. LORDA, *Antropología teológica*, Eunsa, Pamplona, 2009, p. 244.

⁹⁷ Sugiere Congar que detrás de las debilidades o simplismos de algunas propuestas teológicas (y canónicas en mi opinión), se halla una crisis filosófica (cf. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1970, p. 340).

⁹⁸ «Por su misma naturaleza, se abre al “nosotros”, se da siempre dentro de la comunión de la Iglesia. Nos lo recuerda la forma dialogada del Credo, usada en la liturgia bautismal. El creer se expresa como respuesta a una invitación, a una palabra que ha de ser escuchada y que no procede de mí, y por eso forma parte de un diálogo; no puede ser una mera confesión que nace del individuo. Es posible responder en primera persona, “creo”, sólo porque se forma parte de una gran comunión, porque también se dice “creemos”» (FRANCISCO, Encíclica *Lumen fidei*, n. 39).

⁹⁹ P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia*, cit., p. 111.



La manifestación histórica de la Iglesia conserva y expresa lo dicho, y solo así crece la Iglesia como *communio*. El fiel-individuo es el fiel visto en la Iglesia-Sociedad; mientras que el fiel-persona es el fiel visto en la Iglesia-Comunidad. Porque existe la Iglesia-Comunidad existe la Iglesia-Sociedad; de modo que el principio institucional (situado en la Iglesia-Sociedad) nace del principio comunitario. Es decir, la autoridad nace de la comunidad. Eso no significa que la concreta forma de gobierno tenga que proceder necesariamente del principio mayoritario, sino que puede proceder, como en el caso de la Iglesia, de una disposición divina, es decir, de una norma divina positiva: la institución del primado y del colegio apostólico. Y así ha sido.

c) *La sociedad nace de la persona*. La persona no es radicalmente (ontológicamente) un ser aislado, igual que el fiel no es radicalmente (teológicamente) un ser aislado. Esta relacionalidad no es accidental sino parte del acto de ser, y se manifiesta al exterior haciendo posible la sociedad. Entonces, se puede concluir que *la sociedad nace de la persona*¹⁰⁰, o que la sociedad es una manifestación indefectible del co-ser de la persona¹⁰¹. Esto quiere decir que existe sociedad porque la persona es radicalmente un *ser-con*. Una persona sola es un absurdo teórico (no solo existencialmente, sino también ontológicamente) porque su acto de ser consiste en una apertura radical (a Dios, a los demás, al mundo y a sí mismo) que no se reduce a uno de los accidentes que se predicen del ser (la relación); la relación en la persona es parte de su ser, y ahí reside la diferencia radical del ser de la persona y del ser del mundo: mientras el mundo *es*, la persona *co-es*. Son dos actos de ser distintos: el ser de la persona y el ser del mundo. La persona es imagen de Dios; y como la persona divina es *relación subsistente*¹⁰², la persona es un *ser-con*. Así, puede concluirse que Dios, además de no querer salvar al hombre aisladamente (LG, n. 9), tampoco quiso crearlo aisladamente (GS, n. 12).

Por esto mismo, la sociedad es una manifestación del *co-ser* que es la persona. Existe sociedad porque la persona *co-es*. Eso le da a la sociedad una mayor dignidad, que ya no se basa en una mera funcionalidad para lograr el bien común, sino que se descubre como una indefectible manifestación esencial de la persona humana. Eso quiere decir que el bien personal funda, engendra y condiciona el bien común: “[e]l orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo

¹⁰⁰ “[L]a persona es, desde el punto de vista ontológico y como finalidad, anterior a aquélla [la comunidad política]” (*Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 388).

¹⁰¹ “La sociedad es del orden de la manifestación porque acontece sin ser pensable en ninguna situación precedente a ello. [...]. Lo indefectible de la sociedad le confiere precedencia respecto de cualquier aspecto práctico manifiesto en la vida; en este sentido, el adjetivo social es aplicable en su mostrarse a cualquier dimensión de la esencia del hombre. [...]. Dentro de la sociedad cada hombre es individuo. Individuo significa el que ejerce roles sociales, es decir, el que ejerce acciones, el que actúa. [...]. La sociedad como manifestación extraindividual es inferior a la persona, pero no al individuo” (L. POLO, *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2010, 2ª ed., t. II, pp. 265-267).

¹⁰² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4, in c.



momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario" (GS, n. 26). Por este motivo, carece de sentido oponer el bien común al bien personal, o limitar el bien personal con el bien común cuando es precisamente al revés: no hay bien común posible sin el bien personal; el bien personal (que no individual) reside en la Iglesia-Comunidad, y el bien común en la Iglesia-Sociedad. Desde aquí se alcanza una conclusión: la sociedad no nace de un pacto social ni de ningún tipo de acuerdo alcanzado en alguna reunión ni es producto de un proceso histórico, sino que nace de la persona como *ser-con*. Del pacto social podrá surgir el modo de gobierno, pero no la misma sociedad o el estado civil (así se llamaba a la sociedad en los inicios del contractualismo, para contraponerlo al estado de naturaleza o salvaje previo a la sociedad, ficción que habrían creado los teóricos como Rousseau para justificar la propuesta del estado civil generado por el contrato social). La teoría del pacto social arranca de una teoría errónea sobre la naturaleza humana, la persona y la sociedad.

8 - La forma del gobierno eclesial procede de una norma divina positiva

Ahora estamos en condiciones de precisar qué significa que Cristo instituyó el primado y el colegio apostólico. Es preciso aclarar esta afirmación. Cristo fundó la Iglesia, y toda su voluntad, manifestada de forma especialmente significativa en algunos momentos, *gestis verbisque*, se dirige a esto. Toda la vida y acciones de Cristo incluyen este carácter fundacional de la Iglesia. Cuando Cristo da vida a la Iglesia, forma parte de ella el estar estructurada y organizada en este mundo como sociedad. La voluntad de Cristo no es principalmente fundar una Iglesia-Sociedad, sino una Iglesia, una *communio fidelium*, que necesariamente estará organizada como sociedad por su elemento humano. Luego, de la Iglesia-Sociedad deriva la existencia y la necesidad de la autoridad. Donde hay personas hay indefectiblemente sociedad y, por tanto, autoridad: esto acontece naturalmente en la Iglesia gracias al elemento humano, que no viene destruido sino perfeccionado. En este sentido se afirma que la autoridad (aspecto de la Iglesia-Sociedad) nace de la comunidad: no en el sentido de un pacto social o una reunión representativa o una evolución histórica, sino en el sentido de que la sola presencia del elemento humano hace que la Iglesia se manifieste en este mundo como sociedad, sin reducirse a ella.

Pero si la autoridad nace de la comunidad, ¿cómo sostener que el primado y el colegio apostólico fueron instituidos por Jesucristo? Porque una cosa es la necesidad y existencia de la autoridad, y otra cosa es la forma de gobierno. Desde el momento en que hay personas formando un cuerpo social como ocurre en la Iglesia, no hace falta más intervención divina que la que tuvo lugar al crear al hombre con esa radical socialidad y destinado desde antes de la Creación a formar parte de la Iglesia de Cristo que subsiste en la Iglesia católica. Pero estaba sin determinar qué tipo de autoridad y cómo se configura en sus elementos básicos. Eso fue



lo que instituyó Cristo: la *forma* esencial que tendrá la autoridad en todos los tiempos: el Romano Pontífice y el colegio episcopal, que suceden en el ministerio apostólico a Pedro y a los Doce. Es decir, Cristo fundó una Iglesia e «instituyó en su Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el Cuerpo» (LG, n. 18).

Es decir, esa autoridad de la que no carece ninguna sociedad recibió una concreción respecto al modo de gobierno, no respecto a la existencia y necesidad de la autoridad. Es esa estructura básica de gobierno la que es de institución divina: el primado de Pedro y el colegio apostólico establecidos por Jesucristo determinan un modo histórico de gobierno universal basado en el primado del Papa y en la colegialidad episcopal. Se comprende que sea ese el modo de gobierno porque es el que mejor se adapta a la sacramentalidad de la Iglesia y a la participación sacramental en la potestad de Cristo. Por eso, tanto el primado como la colegialidad tienen su potestad sellada por la vicariedad, pues la ejercen siempre en nombre de Cristo.

Eso quiere decir que la Iglesia nació con autoridad porque así forma parte de la esencia de toda sociedad compuesta por personas, de la que no es ajena la Iglesia¹⁰³. La Iglesia fundada por Cristo no está limitada como sociedad en sus elementos naturales, y contiene de modo natural la autoridad, porque el elemento humano o personal de la Iglesia no es considerado de forma parcial en la Iglesia sino en su integridad (la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona). Por eso, con la institución del primado y del colegio de los Doce, Cristo no está dotando de autoridad a la Iglesia, sino que está delimitando el modo de gobierno y su estructura básica. Como la organización básica de la autoridad *no es* una manifestación indefectible del elemento humano, quiso Cristo mismo establecerlo (instituirlo) para todos los tiempos: el primado y el colegio episcopal.

Las explicaciones precedentes permiten comprender que el principio institucional nace del principio comunitario, y que la autoridad nace de la comunidad. En una óptica canónico-constitucional, es aquí donde se apoya la primacía de los derechos fundamentales sobre las determinaciones de la organización básica y universal de la Iglesia. Dicho de otro modo, las normas que contienen los derechos fundamentales son jerárquicamente superiores a las normas que se refieren a la organización eclesial fundamental. Pero, ¿cómo sostener esto siendo que la

¹⁰³ «“Toda comunidad humana necesita una autoridad que la rija” (cf León XIII, Carta enc. *Diuturnum illud*; Carta enc. *Inmortale Dei*). Esta tiene su fundamento en la naturaleza humana. Es necesaria para la unidad de la sociedad. Su misión consiste en asegurar en cuanto sea posible el bien común de la sociedad» (CEC 1898). Schmaus lo expresa así: «Tampoco el concepto ‘pueblo de Dios’ puede ser interpretado en el sentido de que la Iglesia es una comunidad de gracia a la que se añade la organización. La Iglesia no es el pueblo de Dios que recibe de Cristo una organización de modo parecido a como en el orden natural un pueblo se organiza en estado. El pueblo de Dios - la Iglesia - tiene *a priori* y por esencia una organización visible; esta organización pertenece a su concepto» (M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. La Iglesia*, Rialp, Madrid, [1955] 1962, 2ª ed., vol. IV, p. 380).



organización básica de la Iglesia es de institución divina? Porque la *communio hierarchica* está ordenada a la *communio fidelium*; porque Cristo fundó una *communio fidelium* e instituyó una forma de gobierno (Cristo no fundó una forma de gobierno); porque los derechos fundamentales del fiel nacen de su naturaleza creada y del bautismo (estamos en el ámbito superior de la Iglesia-Comunidad), es decir, son *iura* de origen divino natural y positivo; eso quiere decir que son una dimensión (jurídica) de la realidad creada o revelada. En cambio, la institución del primado y el colegio apostólico son dados por Cristo por medio de una norma divina positiva: esto significa aquí que la autoridad es de institución divina: es Cristo quien da la medida (*regula iuris*) a una realidad previa como la autoridad¹⁰⁴. Es una institución que se queda en el orden de lo societario, no del ser. Por eso, la dignidad de todo fiel procede de su Bautismo, y la diversidad funcional es secundaria con respecto a la igualdad fundamental. Con esto se evita que la consideración del *status* o del oficio desempeñado desplace a la dignidad de los hijos de Dios. Ser hijo de Dios es la *vera dignitas christiana*. Los derechos fundamentales como exigencias ontológicas del bautismo se sitúan en la Iglesia-Comunidad, mientras que el primado y el colegio episcopal lo hacen en la Iglesia-Sociedad.

En otro orden, aquí se fundamenta la naturaleza servicial de la autoridad, que no consiste en una simple imitación de Cristo o en la virtud moral de quien gobierna, sin duda necesarias, sino que significa que la autoridad comienza su función con unas obligaciones previas y bastante determinadas por los derechos fundamentales¹⁰⁵.

9 - Conclusión: algunas consecuencias canónicas

La consecuencia fundamental es que la *communio hierarchica* está ordenada a la *communio fidelium*. Esto se aplica a todos los oficios canónicos, incluido el Romano Pontífice, en quien reside la potestad suprema, plena y universal. Es unánime al respecto el magisterio (la autoridad es servicio), el *sensus fidei* (el modo libérrimo y habitual en que los fieles viven y respetan los derechos propios y ajenos) y la doctrina teológica (sobre el *mysterium Ecclesiae*); y es mayoritaria la doctrina canónica. Con el fin de evitar la *nefasta separación entre teoría y práctica*,

¹⁰⁴ Dentro del *ius divinum* es preciso distinguir entre *iura* de origen divino natural y positivo, y normas divinas positivas. La concepción del *ius divinum* bajo el aspecto de normas es una antropomorfización de la acción de Dios (cf. G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto*, Giappichelli, Torino, 1997, vol. I, pp. 27-28) que tantas veces puede verse en la teoría del derecho de Suárez, cuyo punto de partida es Dios legislador al modo humano.

¹⁰⁵ "Le due componenti del rapporto (autorità-fedele; fedele-autorità) sono di funzione e natura diversa, perché l'esercizio della potestà esiste nella Chiesa in funzione diaconale, al servizio dell'attuazione dell'essere cristiano mediante l'esercizio dei diritti fondamentali [...], ma non viceversa" (H. PREE, *Esercizio della potestà*, cit., pp. 306-307).



paso a desglosar esa consecuencia fundamental para así favorecer una praxis más acorde con la teoría.

1) *Los límites de toda potestad, incluida la potestad suprema, plena y universal.* Una laguna doctrinal que llama la atención es lo poco que han sido desarrollados los límites que comporta la *communio fidelium* para la *communio hierarchica*. Constituye una manifestación de aquel mejorable planteamiento que hemos visto: equiparar los planos de la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*. La superación de este enfoque postula la *sujección de la función legislativa al principio de legalidad*¹⁰⁶. Eso quiere decir que la jerarquía normativa es inherente al derecho canónico¹⁰⁷. Cuando se alcanza a distinguir la diferente posición y relevancia del principio comunitario y del principio institucional, se llega a otra consecuencia: la distinción entre *derecho público y derecho privado* viene relativizada por estar situada en el ámbito de la Iglesia-Sociedad; su importancia es secundaria.

2) *La centralidad de los derechos fundamentales del fiel*¹⁰⁸. En la precedencia de la *communio fidelium* respecto de la *communio hierarchica* se basa la estructuración interna de los dos pilares del derecho constitucional canónico: derechos fundamentales y organización fundamental. Los derechos fundamentales pueden ser analizados desde dos puntos de vista: como dimensión ontológica que nace del bautizado y como dimensión normativa. Estos dos aspectos no se pueden separar ni confundir, porque es tan evidente que el lenguaje (normas) no es la realidad (*iura fidelium*) como que el lenguaje expresa la realidad. Eso quiere decir que el legislador no es *legibus solutus*, entre otras razones, porque además de estar sometido al *ius divinum* (siempre unido a aspectos de *ius humanum*) también lo está a las normas humanas que

¹⁰⁶ "Pertanto cambia l'impostazione dei rapporti tra governanti e governati: Non è più una relazione giuridica unilaterale di dominio, ma bilaterale, di diritto, cioè con reciproci diritti e doveri. Questo vale per il potere ecclesiastico come tale, cioè in tutti i suoi rami e gradi, anche per l'attività legislativa e con particolare importanza nel sistema normativo delle sanzioni. Il principio di legalità [...] assicura all'autorità la legittimità dell'esercizio del potere in vista sia del fondamento che dei limiti del potere" (H. PREE, *Esercizio della potestà*, cit., pp. 315-316).

Como recuerda Massimio del Pozzo, "[i]l detentore del potere deve avere dunque la chiara coscienza di non essere il padrone o possessore ma il semplice diffusore o dispensatore dei beni della comunione" (M. DEL POZZO, *L'accezione ed estensione del concetto di 'governo ecclesiastico' nel sistema canonico*, en J. MIÑAMBRES, B. N. EJEH, F. PUIG (a cura di), *Studi sul diritto*, cit., p. 123).

¹⁰⁷ "El constitucionalismo es hoy la pre-comprensión jurídica para estudiar y aplicar todo sistema normativo, también el canónico" (J. CASTRO TRAPOTE, *El principio de jerarquía*, cit., en imprenta).

¹⁰⁸ "The articulation of the duties and rights of the Christian faithful in the 1983 Code of Canon Law (cc. 208-223) es a partial expression of the true and authentic image of the Church" (J.A. CORIDEN, *Reflections on Canonical Rights*, cit., p. 30).

Son varios los estudios en que Massimio del Pozzo ha desarrollado este punto; por todos, puede citarse uno de los trabajos con más argumentos sobre el tema: M. DEL POZZO, *Spunti per un inquadramento fondamentale e costituzionale del fedele cristiano*, en L. SABBARESE (a cura di), *Opus humilitatis iustitia. Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2020, vol. I, pp. 239-253.



expresan las exigencias cuyo origen está en la acción de Dios¹⁰⁹. Desde aquí se abren varias consecuencias poco explicitadas: la existencia de un moderno *constitucionalismo canónico* y la emergencia de su desarrollo; la ya mencionada ampliación del principio de legalidad a la función legislativa; la *posible inconstitucionalidad de las leyes* derivada del principio de jerarquía normativa entre normas constitucionales y legislación ordinaria. Esto ya está aconteciendo aunque esté precariamente formalizado (algunos ejemplos vimos al inicio del trabajo). Todo ello necesita del punto anterior, que es su fundamento: precisar los límites que la *communio fidelium* comporta para la *communio hierarchica* e identificar las obligaciones de hacer o no hacer que corresponden a los titulares de los oficios canónicos, incluido el legislador.

3) *El principio de igualdad fundamental y el principio de diversidad se mueven en planos distintos*. El derecho constitucional se articula en torno al *plebs* y al *ordo*. Tanto la igualdad fundamental como la diversidad funcional son principios constitucionales. Lo son porque ambos forman parte de la estructura basilar de la Iglesia¹¹⁰. Pero es diferente el plano de la realidad en que se sitúan uno y otro; y de ahí procede la diferente entidad canónica de cada uno. El modo en que se relacionan es el siguiente: el principio de diversidad no puede alterar los datos contenidos en la igualdad fundamental. Más aún, cada una de las distintas condiciones canónicas debe ser un modo de reafirmar el principio de igualdad fundamental y los derechos fundamentales; nada de lo que forme parte del fiel puede ser matizado por lo que se diga sobre la condición canónica, porque entre la *vera dignitas christiana* y los derechos fundamentales no hay distancia¹¹¹. Así, el principio fundamental no hace referencia a una materia amorfa o caótica que necesitaría ser ordenada con las categorías de la condición canónica (laico, sacerdote, religioso), como si pudieran ser alargadas, acortadas, matizadas, suspendidas, etc. Cada una de las condiciones canónicas supone una afirmación peculiar de la condición de fiel, no su

¹⁰⁹ Al respecto, aún existe el riesgo anunciado por Coriden: “To have them articulated and solemnly proclaimed was an historic event. It was a major step forward. But it is not enough. It is not enough merely to list rights in the Code. There is a real danger that they will become a dead letter, empty words, neglected norms” (J.A. CORIDEN, *Reflections on Canonical Rights*, cit., p. 22).

Según el principio directivo 6º para la revisión del Código el legislador canónico no es *legibus solutus*: la autoridad está sujeta al derecho divino y al derecho humano (cf. *Communicationes* 1 [1969]: 77-85). No supuso ninguna ruptura con la tradición canónica, sino más bien una indicación que permitía seguir canalizando y fecundando esa tradición, oscurecida por una curiosa mezcla entre la concepción de la Iglesia como *societas iuridica perfecta* y la institución divina de la autoridad. Por otro lado, es una afirmación normal en la teología clásica; por ejemplo, Schamus dice que “[e]l papa por su parte está ligado y obligado por la disposición de Cristo y por el derecho eclesiástico publicado por él” (M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, cit., p. 465).

¹¹⁰ Cf. M. DEL POZZO, *Il principio di uguaglianza e il principio di varietà nella dottrina giuridica di Javier Hervada*, en K.O. MWANDHA (a cura di), *‘De potestate regiminis’. Il ruolo della donna nella Chiesa oggi* (Questioni di Diritto Canonico), LAS, Roma, 2021, pp. 17-45.

¹¹¹ Cf. H. PREE, *Esercizio della potestà*, cit., p. 325.



alargamiento o estrechamiento. Igualmente, no puede decirse que el ser fiel es algo abstracto y que la condición canónica le suministra la historicidad: tan histórico es el ser fiel como la condición canónica. Por ello, si bien el bautismo y el orden estructuran la Iglesia, no lo hacen simétricamente, sino con diversa incidencia, porque es distinto el plano de la realidad en que se mueven. No son lo mismo los sacramentos de la iniciación cristiana por medio de los cuales se engendran y crecen los hijos de Dios, que el sacramento del Orden que es uno de los sacramentos al servicio de la comunión de los hijos de Dios.

4) *La superioridad del momento de la 'dictio iuris' sobre el de la 'regula iuris', que incluye la superioridad de la función judicial sobre la función legislativa en el plano estrictamente jurídico (no en el político-organizativo).* Sin duda el déficit arrastrado durante muchos siglos en la función judicial no ha supuesto la ausencia de *dictio iuris* en la Iglesia, ya sea espontáneamente cuando cada fiel ejerce su derecho y da a cada uno lo suyo, ya sea cuando informalmente la *dictio iuris* la realiza una persona con *auctoritas* y sin *potestas*¹¹². Naturalmente, sin una adecuada sensibilidad sobre los derechos de los fieles acorde con la eclesiología que aquí hemos expuesto, es normal que no se sienta la necesidad de un adecuado sistema judicial: si la *communio hierarchica* no está nativamente sujeta a la *communio fidelium*, sino que condiciona la *communio fidelium*, entonces lo decisivo es la función ejecutiva y la legislativa: para ser fiel, para lograr la *communio fidelium*, se requeriría sobre todo la observancia de la disciplina general y concreta. Pero se pierde de vista, entre otras cosas, que toda actuación pública viene obligada previamente por los derechos fundamentales en las concretas relaciones jurídicas. Por ello, una apertura a la realidad concreta¹¹³, e incluso una cierta judicialización, es necesaria para lograr una conciencia de lo justo en la Iglesia¹¹⁴; en este marco se sitúa la incesante petición de tribunales administrativos¹¹⁵. Junto a ello, quizá la vía más realista sea explicitar el modo como de *facto*

¹¹² Cf. S. VIGO FERRARA, «*Apud nos dicitur aequitas*». *L'equità quale giustizia nella tradizione giuridica realista*, Giuffrè, Milano, 2023, pp. 255-257.

¹¹³ El argumento está presente en varios trabajos del autor; cito uno de los últimos publicados: E. BAURA, *L'attività legislativa codiciale ed extracodificiale al servizio del buon governo. Presupposti giuridici*, en *Governare nella Chiesa. Presupposti giuridici per il buon governo*, LEV, Città del Vaticano, 2023, p. 60.

¹¹⁴ Cf. E. BAURA, *Lo spirito codificatore e la codificazione latina*, en E. BAURA, N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, T. SOL (a cura di), *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, Giuffrè, Milano, 2017, p. 68.

¹¹⁵ Cf. A. KOWASTSCH, *Tra "Würzburger Synode" e "Synodaler Weg". Per la memoria mai ammutolita di una giustizia amministrativa della Chiesa particolare*, en J. MIÑAMBRES, B. N. EJEH, F. PUIG (a cura di), *Studi sul diritto*, cit., vol. II, pp. 937-959; J. CANOSA, *Presente y futuro en la justicia administrativa en la Iglesia*, en *Ius Canonicum*, 49, 2009, pp. 125-145; I. ZUANAZZI, *La conciliazione nelle controversie amministrative*, en J. MIÑAMBRES, B. N. EJEH, F. PUIG (a cura di), *Studi sul diritto*, cit., vol. II, pp. 961-980; G.P. MONTINI, *Los recursos jerárquicos (cc. 1732-1739)*, Universidad san Dámaso, Madrid, 2021; ID., *Agenda per la evoluzione della giustizia amministrativa canonica*, en *Estudios Eclesiásticos*, 97, 2022, pp. 1197-1216.



se está logrando dar a cada uno lo suyo, aunque no pase tanto a través de la *potestas* como de la *auctoritas*.

5) *La tarea de la canonística*. Es evidente que la obligatoriedad y operatividad de la dimensión jurídica de la realidad no viene paralizada por la ausencia de instrumentos técnicos o de proyectos legislativos. Si así fuera, sería volver a adoptar en muchos casos la teoría de la *canonizatio*: dejar en suspenso la vigencia del *ius divinum* hasta que no sea formalizado en normas humanas. Y cuando llega a ser formalizado, es conveniente no olvidar que el punto de referencia principal sigue siendo la dimensión jurídica de la realidad. Ante la brecha entre el derecho efectivamente vigente y el derecho formalmente vigente apuntada por la doctrina¹¹⁶, me parece que la ciencia canónica está llamada a prestar un servicio insustituible: sin dejar la necesaria tarea de comentar las normas, converger hacia una *communis opinio* (fuente normativa) que supla el déficit de instrumentos prácticos formalizados, de modo que la explicación y descripción del *derecho viviente* se vaya asentando como derecho formalmente vigente gracias a la doctrina, según el modo como la jurisprudencia, *mutatis mutandis*, alcanza a ser una fuente normativa.

6) *El principio de subsidiariedad*. Como es sabido, Corecco negaba la misma existencia de este principio en el derecho canónico¹¹⁷. Las razones

¹¹⁶ Berlingò: «[A]l canonista s'impone, anzitutto, di non dare meramente corso al diritto formalmente vigente, ma di andare alla ricerca del diritto effettivamente vigente, che (al meno nella Chiesa) non è (o al meno non dovrebbe essere solo) quello (il più) agevolmente e direttamente proponibile davanti ai giudici o nei tribunali, quanto quello 'nascosto' tra le pieghe del "sensus Ecclesiae" alimentato dalla "singularis [...] Anstistitum et fidelium conspiratio" sorretta dallo Spirito» (S. BERLINGÒ, *Generali iuris principia*, cit., p. 585).

Lo Castro: "[I]l cristiano sa che il criterio del giusto e dell'ingiusto, disposto dalla norma, dal comando, ha le sue radici sopra di essi, e a questo luogo egli guarda e rivolge la sua attenzione per determinare in ultimo i suoi comportamenti" (G. LO CASTRO, *La Chiesa, il diritto e la giustizia*, en J. MIÑAMBRES, B. N. EJEH, F. PUIG (a cura di), *Studi sul diritto*, cit., p. 219).

Boni: «Una canonística recuperada y emprendedora debe asumir el desafío [...] demostrar "con los hechos" que el derecho no puede reducirse a la categoría asfixiada de lo "legal". [...]. Si hubiera alguien que quisiera reducir el derecho canónico al codificado o al horizonte del derecho vigente [...], atrincherándose en la obediencia a la suprema voluntas legislatoris, a este individuo se le debe objetar francamente que usurpa y enturbia el nombre de canonista» (G. BONI, *Algunas reflexiones sobre el anhelado y laborioso connubio entre la ciencia canónica y la ciencia teológica*, en *Ius Canonicum*, 61, 2021, p. 35).

Del Pozzo: "El perfil normativo y organizativo es secundario a la efectividad de los derechos: en la Iglesia existe el derecho no solo porque haya una comunidad y una socialidad estructurada, sino porque la fe, el culto y la solidaridad generan auténticas relaciones de justicia. [...]. La relacionalidad y la prudencia propias de la justicia invalidan también la deriva idealista (formalismo, logicismo, etc.), muy extendida en el ámbito secular y no del todo ajena al mundo canonístico. En definitiva, solo la *respuesta a la pregunta fundamental y la revitalización de la sabiduría clásica* nos permiten dar coherencia y autoridad al trabajo del jurista eclesial" (M. DEL POZZO, *El concurso de la ciencia canónica en la realidad eclesial y en el saber jurídico universal*, en *Ius Canonicum*, 60, 2020, pp. 510-511). Más autores y sus argumentos en J. CASTRO TRAPOTE, *Del paradigma codicial*, cit., pp. 667-668.

¹¹⁷ E. CORECCO, *Ius et communio*, cit., pp. 546-548.



debemos hallarlas en su tesis anteriormente mencionada: su visión simple y a-problemática de la *communio*. Sin embargo, es conveniente valorar suficientemente la complejidad interna de la realidad de la Iglesia, pues todas las dimensiones humanas son redimidas siendo asumidas: lo no asumido no es redimido¹¹⁸. El principio de subsidiariedad encuentra su fundamento y su más genuina aplicación, más que entre oficios canónicos, en las relaciones entre la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*¹¹⁹. En efecto, existe una actividad verdaderamente eclesial que, incluyendo a la *communio hierarchica*, surge y es atribuible directamente a la *communio fidelium*¹²⁰. Puede existir un ámbito de libertad en el que concurren espontánea u organizadamente los fieles: la realidad surgida, manifestación de varios derechos fundamentales, estaría situada en la *communio fidelium*, de modo que la *communio hierarchica* estaría relacionada en términos de subsidiariedad respecto a la *communio fidelium*. Por ejemplo, es claro que pertenece a los padres *in primis* la educación cristiana de sus hijos respecto a la parroquia o la diócesis; y también puede ocurrir con la formación catequética recibida en otros ámbitos de naturaleza asociativa, formal o informal, pero sostenida por los derechos de los padres o por la libertad de los fieles. Esto permite moderar la relevancia y el alcance de la programación o planificación pastoral, y valorar, por ejemplo, si fomenta la llamada a la evangelización personal que nace del bautismo o si en cambio la condiciona, suspende u obstaculiza con un exceso de dirigismo e institucionalización.

7) La '*communio fidelium*' precede, supera y postula la sinodalidad. No existe un concepto acuñado de sinodalidad; incluso Fantappiè ha mostrado que no se trata de un concepto unívoco, porque ha conocido

¹¹⁸ Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*. V, I.

¹¹⁹ Supone una ampliación del concepto de subsidiariedad: no solo como principio informador de gobierno entre oficios que es su ámbito clásico (cf. A. VIANA, "*Officium*" según el derecho canónico, Pamplona, Eunsa, 2021, pp. 158-159), sino también entre diversos aspectos de la *communio* horizontal de la Iglesia: *communio fidelium* y *communio hierarchica*; que un párroco tenga que verificar la preparación para acceder razonablemente al Sacramento de la Eucaristía, por ejemplo, no significa que tenga la competencia exclusiva y primaria de la preparación para la primera comunión. Por eso, afirma Viana que "[l]a subsidiariedad promueve la colaboración y la participación de las personas, de los grupos y de las comunidades menores en todo aquello que puedan hacer por sí mismos, sin perjuicio de la unidad y de que el gobernante pueda fomentar, promover y eventualmente suplir ciertas actividades" (A. VIANA, "*Officium*", cit., p. 159). Según el mismo autor, la Iglesia considerada como *communio*, es lo que lleva a hablar de subsidiariedad (cf. A. VIANA, *El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia*, en *Ius Canonium*, 38, 1998, pp. 147-172).

¹²⁰ "Si se ve en la Iglesia una realidad comunitaria que, en la dimensión histórica en la que vive, conoce diversos equilibrios entre sus componentes y está surcada por inevitables tensiones, entonces, la cuestión de la subsidiariedad puede encontrar un espacio original en continua evolución" (C. CARDIA, voce *Principio de subsidiariedad*, en *Diccionario General de Derecho canónico*, Thomson Reuters-Aranzadi, Navarra, 2012, vol. VII, p. 433).



alcunas variaciones¹²¹ y está alargándose con el paso de los años¹²². Por ello, es obligado precisar qué entiendo por sinodalidad en este momento: 1) la sinodalidad se viene manifestando, sobre todo, hasta la fecha, como un aspecto de la participación de los fieles en tareas de gobierno eclesial¹²³; 2) según lo anterior, que la Iglesia sea esencialmente sinodal viene referido a la Iglesia-Sociedad¹²⁴. En este sentido puede y debe

¹²¹ En concreto cuatro que sean conformes con el misterio de la Iglesia, y alguna más que no lo es; de ahí que apunte el riesgo de una sinodalidad líquida y meramente programática (cf. C. FANTAPPIÈ, *Variazioni della sinodalità*, en *Ephemerides Iuris Canonici*, 62, 2022, pp. 402-404).

¹²² Cf. C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Marcianum Press, Venezia, 2023, pp. 49-53, 54.

¹²³ En la mayor parte de las intervenciones, las posiciones sobre la sinodalidad están suponiendo una cierta participación de los fieles en las funciones públicas de la Iglesia desempeñadas por los oficios capitales, incluida la misma participación de la ciencia canónica en la elaboración de las leyes (cf. I. ZUANAZZI, M. CHIARA RUSCAZIO, V. GIGLIOTTI (a cura di), *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, Mucchi Editore, Modena, 2023, *passim*).

¹²⁴ La sinodalidad “es dimensión constitutiva de la Iglesia” (FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*, de 17 de octubre de 2015, en AAS 107, 2015, p. 1139); cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, de 2 de marzo de 2018, n. 1. Puede verse explícitamente reconocido cuando este último documento establece que “en la lógica de la prioridad del todo sobre las partes y del fin sobre los medios” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 54); las partes y los medios son los fieles: esto solo es admisible en el contexto de la Iglesia-Sociedad, como ya vimos. Lo mismo puede verse cuando la Iglesia sinodal es definida como una “una pirámide invertida” (cf. FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*, pp. 1141-1142), donde se integran “el Pueblo de Dios, el Colegio Episcopal y en él, con su específico ministerio de unidad, el Sucesor de Pedro” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 57). También se ve el encuadre constitucional cuando sostiene que la Comisión que “[l]a enseñanza del Vaticano II a propósito de la sacramentalidad del episcopado y de la colegialidad representa una premisa teológica fundamental para una correcta e integral teología de la sinodalidad” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 66). Y más claramente se ve el principio institucional de la Iglesia sinodal en el siguiente texto: “Una Iglesia sinodal es una Iglesia participativa y corresponsable. En el ejercicio de la sinodalidad está llamada a articular la participación de todos, según la vocación de cada uno, con la autoridad conferida por Cristo al Colegio de los Obispos presididos por el Papa” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 67). Es la misma perspectiva adoptada por Spadaro y Galli, que explícitamente sitúan en la Iglesia-Sociedad la sinodalidad al tener como punto de referencia el n. 18 LG: “La teología della sinodalità è uno sviluppo originale e omogeneo dell’evento conciliare e del suo magistero ecclesiológico. Seguendo la logica della Lumen gentium (LG), n. 18, essa fornisce la cornice interpretativa per comprendere e vivere il ministero gerarchico (la cima della piramide, che si colloca alla base) come un umile servizio reso al Popolo di Dio (la base, che si colloca in cima). La sinodalità poggia su due pilastri: il *sensus fidei* di tutto il Popolo di Dio - tema di un altro documento della CTI - e la collegialità sacramentale dell’episcopato in comunione con la sede di Roma” (A. SPADARO, C. GALLI, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, en *La Civiltà Cattolica*, 4, 2018, pp. 61-62). O también: “In tutte le strutture e processi sinodali sono chiamati a



decirse que la *communio fidelium* precede, supera y condiciona la sinodalidad¹²⁵. Con estos dos puntos no pretendo fijar un concepto de sinodalidad, sino reflejar una opinión manifestada frecuentemente por los canonistas y asentada en la normativa canónica¹²⁶. Pues bien, según esto, se observa que el encuadre sistemático de la sinodalidad se encuentra en la *communio hierarchica*, en concreto, como modalidad/espíritu/forma de ejercer las funciones de la potestad de régimen¹²⁷. Por todo ello, la *communio fidelium* está sosteniendo y recomendando la sinodalidad en el modo de comprender la Iglesia-Sociedad, a la vez que en ningún caso la sinodalidad puede agotar ni sustituir ni ser la máxima expresión de la actividad de los fieles en la Iglesia: se puede caminar juntos (sinodalidad) porque co-existimos radicalmente juntos (*communio fidelium*). A la sinodalidad situada en la *communio hierarchica* le es aplicable todo lo que hemos afirmado sobre la

partecipare i laici e le laiche" (A. SPADARO, C. GALLI, *La sinodalità*, cit., p. 63). La continuidad con las enseñanzas magisteriales (por ej. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*) arraigadas en el derecho natural sobre la participación de los miembros en los asuntos públicos es evidente.

¹²⁵ Antonio Viana parte de un concepto más amplio de sinodalidad, y distingue una dimensión comunitaria y una dimensión estructural (cf. A. VIANA, *Sinodalidad y Derecho Canónico*, cit., pp. 685-687). Sin duda estas dos dimensiones están presentes en el documento de la Comisión ("En la visión católica y apostólica de la sinodalidad existe una recíproca implicación entre la *communio fidelium*, la *communio episcoporum* y la *communio ecclesiarum*", [COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 66]); pero en la articulación operativa que propone vertida en procesos y estructuras, o bien se da una pérdida de sentido en la eclesiología de la *communio fidelium*, o bien se ciñe exclusivamente al ámbito de lo institucional. No existiría inconveniente en denominar como "sinodalidad" también la relación esencial entre *communio fidelium*, *communio hierarchica* y *communio ecclesiarum*; pero esto solo sería posible respetando la naturaleza de cada uno de sus elementos y sus relaciones internas (por ejemplo, que el principio institucional está al servicio del principio comunitario; esto haría imposible traducir en estructuras o instituciones la riqueza de la Iglesia presente en la *communio fidelium*).

¹²⁶ Es elocuente la importancia que la sinodalidad ocupa en la Const. Ap. *Praedicate Evangelium*, en la que se regulan la composición, organización y funciones de la Curia, y en la que se ha querido fijar la sinodalidad como clave de lectura de la toda la constitución (cf. Preámbulo, n. 4). Igualmente, la presencia institucional es un punto esencial siempre presente en la reflexión de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 7: "Toda auténtica manifestación de sinodalidad exige por su naturaleza el ejercicio del ministerio colegial de los Obispos". Cuando se detiene en la puesta en práctica, se acude al principio institucional: "referencia a la concreta puesta en práctica de la sinodalidad en varios niveles, en la Iglesia particular, en la comunión entre las Iglesias particulares de una región, y en la Iglesia universal" (n. 10). Y es predominante el principio institucional cuando habla de las líneas fundamentales (cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 106).

¹²⁷ En este marco se sitúa toda la reflexión de Valdrini (y toda la doctrina allí mencionada), que califica la sinodalidad como un principio de gobierno (cf. P. VALDRINI, *Sinodalità e communio hierarchica. Un'espressione operativa della comunione ecclesiale nella sua organicità*, en *Ephemerides Iuris Canonici*, 62, 2022, p. 406). Prueba de ello serían las continuas advertencias sobre el peligro de democratización (cf. C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, cit., p. 105); lógicamente, esto se sitúa en el contexto del ejercicio de la autoridad y, por tanto, de la *communio hierarchica*.



relación entre la *communio fidelium* y la *communio hierarchica* en referencia a la Iglesia-Misterio: la sinodalidad sirve a la *communio fidelium*. Por tanto, cualquiera que sea el método sinodal seguido para la adopción de las decisiones por la autoridad, no viene menoscaba la conclusión a la que conduce este trabajo: la jerarquía propia de la autoridad (ejercida sinodalmente o no) está sujeta a la jerarquía de la realidad de los fieles. Esto impide invocar la sinodalidad como argumento para atenuar la *communio fidelium*. Un tema colindante con este es la relación entre los dones jerárquicos y los dones carismáticos¹²⁸: sería un desfase sistemático situar todo lo que concierne a la *communio fidelium* dentro de lo carismático, y plantear desde ahí su relación con lo jerárquico. La distinción entre jerárquico y carismático debe ser tomada con moderación, porque no existe en sentido estricto lo exclusivamente jerárquico ni lo exclusivamente carismático, y porque viene planteada en el contexto de la *communio hierarchica*; eso quiere decir, que las conclusiones alcanzadas deben respetar y ser coherentes con el ser de la Iglesia y con la relación entre *communio fidelium* y *communio hierarchica*¹²⁹.

8) La '*communio fidelium*' y la '*communio hierarchica*' en relación a la misión de la Iglesia. A la luz de la Const. Ap. *Veritatis gaudium*, y al hilo de lo expuesto hasta ahora, nos podemos preguntar lo que sigue: ¿es viable para la evangelización? Dicho de otro modo: ¿la evangelización de la Iglesia puede descansar prioritariamente en la misión y libertad propias de la *communio fidelium*?; ¿no necesitaría estar dirigido todo acto de libertad en la evangelización por la *communio hierarchica*? No solo es posible que la evangelización inicie y descansa en la *dignitas et libertas filiorum Dei* (LG, n. 9), sino que no puede ser de otro modo: la Iglesia "es" *communio fidelium* ayudada por la *communio hierarchica* como un elemento favorecedor de la vitalidad ya existente o latente en cada momento histórico: la experiencia eclesial manifiesta el modo de ser de la Iglesia. Así puede constatarse en la historia y en la actualidad. Es el caso, por ejemplo, de los primeros cristianos corrientes que extendieron la fe católica en los primeros siglos, a veces en un contexto de persecución; también en la evangelización de Europa, iniciada y profundizada por medio de la fe irradiada desde los monasterios y desde la predicación de los órdenes mendicantes, y proseguida luego en América gracias a la evangelización de tantos misioneros españoles. En la actualidad puede constatarse el protagonismo de la *communio fidelium* para la evangelización. Un ejemplo claro lo encontramos en la JMJ, quizá el mayor evento evangelizador de los jóvenes que existe en el mundo por impulso de San Juan Pablo II: ¿cómo no reconocer que esa multitud de

¹²⁸ A este tema hace referencia el importante documento del **DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE**, Carta *Iuvenescit Ecclesia* a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos para la vida y misión de la Iglesia, de 15 de mayo de 2016.

¹²⁹ "La *communio fidelium* precede a las distintas vocaciones, carismas y situaciones jurídicas" (A. VIANA, "Officium" según el derecho canónico, Pamplona, Eunsa, 2021, p. 165).



jóvenes, por ejemplo la de Lisboa 2023, es solo la punta de un gran iceberg, precedida por tantas iniciativas impulsadas bajo la silenciosa acción del Espíritu Santo que sopla donde quiere? Digamos que las convocatorias de las JMJs desde Juan Pablo II no provocan esa movilización, sino que canalizan una realidad previa a la vez que la impulsa. Pero sobre todo, piénsese en la transmisión de la fe en la familia, llamada *Iglesia doméstica*; el Código reconoce que corresponde a los padres *in primis* el deber de educar en la fe a sus hijos (c. 226 § 2): ¿no es el hogar el *topos* privilegiado y eficaz para la lograr la formación integral del hombre y su crecimiento? En todo lo dicho se confirma la expuesta relación entre la *communio fidelium* y la *communio hierarchica* en el ámbito de la misión de la Iglesia: una cosa es la esencia y otra el instrumento. La jerarquía está para servir esa realidad porque la Iglesia “es” *communio fidelium* y “tiene” *communio hierarchica*.