

# IGUALDAD Y DIVERSIDAD, UNIDAD Y PLURALISMO, UNIVERSAL Y PARTICULAR

## EL DERECHO CANÓNICO SOMETIDO A PRUEBA

JAVIER OTADUY

Lo que se me pide en esta ponencia, con este título tan desproporcionado, es que afronte lo que podríamos llamar el derecho canónico diferencial. Para ello estudiaré tres grandes matrices de diversidad canónica, que son el sacerdocio, el carisma y el lugar.

### I. IGUALDAD Y DIVERSIDAD

Empecemos por el binomio igualdad-diversidad. La igualdad y la diversidad canónicas originarias tienen sus raíces en los sacramentos del bautismo y del orden. Tienen dependencia sacramental y organizan la Iglesia desde dentro. Esto lleva a establecer el estatuto jurídico común del fiel y el estatuto jurídico de diversidad propio del ministerio. Así pues, el mismo diseño originario de la personalidad *in Ecclesia*, aúna y diversifica a la vez. Otorga a todos la dignidad bautismal, a algunos la dignidad ministerial. Se habla así de un estatuto de igualdad, el estatuto común del fiel; y de un estatuto de diversidad funcional, el estatuto del ministerio ordenado. Veamos cuatro rasgos descriptivos del modo como se engarzan ambos estatutos en la estructura eclesial.

a) En primer lugar, el estatuto común afecta a todos los fieles. Por tanto, las situaciones jurídicas procedentes del estatuto común de los fieles no quedan neutralizadas ni suplidas por efecto del estatuto de diversidad. Dicho de otro modo, todos los pastores son también ovejas, todos los que dispensan los medios de la gracia necesitan también recibirlos. b) En segundo lugar, el estatuto de diversidad está al servicio del estatuto común. No constituye un *status* de privilegio o dominante, sino que es precisamente ministerial y funcional. c) El tercer rasgo descriptivo muestra que los dos estatutos están llamados a unirse y a estructurar la Iglesia. El modo en que mejor queda descrita la unión de ambos estatutos es el de *communio organice exstructa*. Una comunión orgánicamente estructurada del sacerdocio bautismal y del sacerdocio ministerial. *Lumen Gentium* destaca precisamente la *indoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis* (LG 11). d) Por último, los dos estatutos originarios traen su origen, no del ejercicio de la libertad de opción del sujeto, sino de la recepción de dos sacramentos. Aunque intervenga la voluntad, no es la voluntad la que genera la condición jurídica propia del sacerdocio bautismal y del sacerdocio ministerial.

La diferencia entre el estatuto del fiel y el estatuto del ministerio ordenado ha tenido en el postconcilio dos momentos mayores desde el punto de vista normativo: el motu proprio *Ministeria quaedam* de Pablo VI (15.08.1972), sobre la desaparición de los órdenes menores y la creación de los ministerios laicales de lector y acólito y, 25 años más tarde, la Instrucción *Ecclesiae de mysterio* (15.08.1997), sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los laicos en el ministerio de los sacerdotes, firmada por ocho dicasterios de la curia romana y aprobada específicamente por Juan Pablo II.

*Ministeria quaedam* abrió no solo la posibilidad de los ministerios laicales, sino sobre todo la expectativa de un cambio en la interpretación del ministerio. No solo serían ministros los ordenados *in sacris* sino también los instituidos *in officio*. La instrucción *Ecclesiae de mysterio* se ocupó en cambio de establecer las consecuencias del estatuto de diversidad.

La Instrucción del año 1997 presentó las funciones del ministerio ordenado como una unidad e incitó a no disgregarlas; reconoció, claro está, que los laicos pueden colaborar

con los pastores según la disciplina establecida, pero puso en guardia ante una ampliación abusiva de los límites de la excepcionalidad. Por otra parte advirtió que el ministerio ordenado era absolutamente insustituible, y que los ministerios laicales serían una precaria solución para la falta de ministros ordenados.

La Instrucción desencadenó «numerosas y fuertes reacciones» (Pree). Procedían de teólogos europeos como Bernard Sesboüé, Peter Hünermann o Wolfgang Beinert, y de otros muchos teólogos y canonistas. Pero quizá fue más representativa aún la reticencia con que fue recibida la instrucción por el episcopado de países como Francia o Alemania.

Los reproches iban dirigidos en primer lugar a la forma de presentación del mensaje, y a la imagen de la Iglesia que los críticos descubrían tras él. Se ponía mucho énfasis en la actitud de suspicacia con la que el documento miraba al laico. La labor de los laicos quedaba «anegada por una tromba de advertencias, de cautelas y de prohibiciones» (Matagrín). Una presentación del mensaje, decía Bernard Sesboüé, «claramente marcada por el miedo». Haría falta otra estrategia. Resultaba poco realista pensar en la ministerialidad del laico como un estado transitorio mientras el clero escasea, pero del que habría que prescindir cuando se logre la suficiencia de ministros ordenados. El laico no debería ser un suplente, sino un titular.

¿Quién estaba detrás, según los críticos, de esta imagen desacreditada del ministerio laical? La curia romana, desde luego, con todas sus sombrías y clásicas figuraciones. Más aún tratándose de un documento al que se adhieren como autores ocho dicasterios. Decía Gabriel Matagrín, obispo emérito de Grenoble: «es la pirámide tridentina: el Papa, y más aún la curia, manda a los obispos, los obispos a los presbíteros, y los presbíteros a los laicos».

¿Qué deberíamos pensar de todas estas críticas? Algunas pueden ser razonables. De todas formas me gustaría salvar la perspectiva del documento. Lo que pretende la Instrucción es establecer la *diferencia* entre el ministerio ordenado y el ministerio no ordenado. Ante esto me parece que se debería llevar a cabo una cierta crítica de la crítica.

1. Me parece que se puede defender con causa la necesidad del documento. Los abusos existían, en la práctica y en la teoría. No es coherente decir que «los abusos son rarísimos» (Lehman), que es «injusto pensar que hay un peligro extendido y real» (Sesboué), cuando inmediatamente después se produce una reacción tan intensa. Piénsese que en Alemania el comité central de los católicos alemanes llamó a la resistencia contra la Instrucción.

2. Cuando ocho dicasterios de la curia romana acuerdan algo, con la aprobación específica del romano pontífice, es difícil no ver detrás una cierta fenomenología perturbadora. Dice la instrucción que quiere «dar una respuesta clara y autorizada a las urgentes y numerosas peticiones enviadas a nuestros dicasterios de parte de los obispos, sacerdotes y laicos, que han pedido ser iluminados frente a nuevas formas de actividad “pastoral” de los fieles no ordenados en el ámbito de las parroquias y de las diócesis». Los problemas no son solo de quienes ejercitan los ministerios laicales o amplían su uso. Son también del resto de la Iglesia que puede dolerse, extrañarse o desorientarse.

3. La instrucción ha sido leída con frecuencia como si Roma hubiera vuelto al clericalismo. O como si se hubiese reeditado el *Duo sunt genera christianorum* de Graciano. Cabe evidentemente un clericalismo por exclusión del laico de los lugares que le corresponden y de las decisiones que le afectan. Ahora bien, los lugares y las decisiones propias del laico (del laico de la tripartición) tienen contenido secular, no de colaboración pastoral. No olvide-

mos además que existe el clericalismo de inclusión, que lleva a introducir al laico en lugares que no le corresponden. Es lo que llamamos ordinariamente *clericalización* de lo laical.

4. La suplencia, desde el punto de vista jurídico, no supone ningún descrédito. Supone un principio de orden que se da por descontado en multitud de oficios y ministerios para los que muchos sujetos son hábiles. La suplencia de los laicos en el ámbito de los ministerios había ya sido establecida en el CIC con bastante claridad en el c. 230 § 3. La instrucción se sitúa en esta línea.

5. Digamos por último que es absolutamente cierto que el modo de estimular el crecimiento de vocaciones no puede consistir en desalentar a los laicos dedicados a la colaboración pastoral. Eso sería un gravísimo error. De todas formas, sería también una ingenuidad pensar que la solución para la crisis procede de la implicación del laicado en una dinámica ministerial.

## II. UNIDAD Y PLURALISMO

Y pasemos a la segunda dimensión diferencial, que está dedicada a la unidad y el pluralismo. El pluralismo tiene un número ilimitado de rostros. Cuando nos enfrentamos al pluralismo eclesiológico, es conveniente adoptar dos cautelas, una formal y otra material. La cautela material es determinar el objeto, porque se puede ser plural respecto a muchas cosas, como decíamos. Pero antes hay que afrontar la cautela formal, que consiste en comprender el cariz específico que tiene todo pluralismo eclesiológico.

### 1. La diferencia entre el pluralismo sociopolítico y la pluralidad eclesial

El concepto y el término pluralismo nació y se afirmó en el ámbito sociopolítico. Dentro de él pretendía dos cosas. En primer lugar combatir al monismo, es decir, echar por tierra una concepción del poder político totalitario; y en segundo lugar, disponer un área respetuosa de comunicación y convivencia para las diversas ideologías. Existen dos definiciones muy características, una de Norberto Bobbio, que respondería a la primera intención, es decir, oponerse al totalitarismo, y otra de Jacques Maritain que respondería a la segunda, establecer un área de convivencia. Por tanto, el pluralismo sociopolítico contemporáneo promueve una unidad «minimalista y práctica» (Turchi). Se trata de poner las bases para sobrevivir en el contraste. Es verdad que eso exige compartir algunos valores, pero son valores instrumentales.

Por todo eso es claro que no se puede situar el pluralismo eclesiológico en esa perspectiva. Al término “pluralismo” se le han hecho en la Iglesia notables reservas. El Concilio no usa ni una sola vez la palabra. Pablo VI afirmó explícitamente en algún caso su desacuerdo con el término. A mí me parece que sería importante distinguir entre el pluralismo y la pluralidad. La pluralidad (*diversitas, varietas, multiplicitas*) es una condición de vida y un requisito para la existencia de unidad, sobre todo cuando nos encontramos con la organicidad de un cuerpo, como es el caso de la Iglesia. Lo que destaca en ella es la pluralidad más que el pluralismo. No obstante, es un hecho que el término se emplea en las ciencias sagradas y en ámbitos propios de la eclesiología. Y no hay ningún reparo en hacerlo, siempre que se entienda la naturaleza de la Iglesia.

### 2. La inculturación como condición del pluralismo

Se ha hablado mucho de la inculturación en orden a explicar el pluralismo. Ahora bien, la cultura es, como decíamos de la pluralidad, una condición de existencia del pluralismo, pero no una causa. Dicho de otra manera, la cultura puede dar lugar al pluralismo y dar también lugar a la uniformidad. Tan cultural es la Iglesia del Vaticano I como la del Va-

ticano II. Tan cultural es la particularización etnográfica y lingüística como la globalización. Por eso es muy problemático (y a mi juicio erróneo) hablar de la inculturación como causa del pluralismo. El pluralismo tiene como causa final, e incluso en ocasiones como causa eficiente, no tanto la cultura en sí misma, sino la voluntad de mostrar la diferencia. Es un aprecio positivo y querido de la diferencia, que se considera digna de ser ponderada, estimulada y enfatizada. Es necesario recurrir a una causa voluntaria que haga de la cultura un distintivo específico para consolidar la diferencia.

### 3. Las materias propias del pluralismo eclesial

Hay muchos hipotéticos pluralismos con proyección jurídica, que pueden tener relieve en el ámbito de la Iglesia. Por ejemplo, el pluralismo doctrinal o teológico, el pluralismo litúrgico, el pluralismo pastoral, los pluralismos derivados del seguimiento de carismas específicos, del diálogo ecuménico e interreligioso, y de la libertad de los fieles en las cuestiones temporales. Estos serían los ámbitos más comunes en los que se emplea el término. De entre ellos tienen una vida autónoma, y una bibliografía sólida y establecida, los llamados pluralismo teológico y pluralismo litúrgico. No me voy a ocupar directamente de ellos. El pluralismo teológico tuvo algunos estudios de envergadura inmediatamente después del Concilio, que por su profundidad y su ponderación constituyen un punto de referencia, como la extensa publicación de la Comisión teológica internacional (1973), y la voz de Cipriano Vagaggini (1976) en el *Nuovo Dizionario di Teologia*. También la pluralidad litúrgica tiene una vida propia y una amplísima bibliografía, además de un ejercicio real en el ámbito de los ritos católicos y de las *ecclesiae sui iuris*.

### 4. El pluralismo de los fieles laicos en asuntos temporales

Los pluralismos que ofrecen una perspectiva jurídica más representativa son el pluralismo de los carismas y el pluralismo de los fieles laicos en asuntos temporales. Empezando por este último entiendo que en el caso del pluralismo de los fieles laicos en asuntos temporales se puede hablar de pluralismo en sentido pleno. Sobre ello disponemos de amplia bibliografía, y de una doctrina establecida cuidadosamente en el Concilio Vaticano II.

El c. 227 formula, en el seno del ordenamiento canónico, el derecho de los fieles laicos a ser libres de toda coacción e influencia en todas sus decisiones temporales. A la formulación positiva de este derecho de libertad se une la formulación de tres deberes de los laicos, morales más que jurídicos: a) de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico; b) de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia; y c) de evitar presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables. El c. 227 lleva a cabo un resumen muy aceptable de la doctrina formulada en Concilio Vaticano II sobre la justa autonomía de la acción cristiana en el orden temporal.

Este derecho de libertad significa por tanto que los fieles laicos tienen el derecho a sostener sobre asuntos temporales cualquier posición que sea compatible con su condición de fieles católicos. Dichas elecciones deben estar todas ellas presididas por la prudencia y por todas las virtudes morales. Quiero decir que no son elecciones contingentes y sin sustancia moral. Pero los fieles tienen derecho a que la potestad eclesiástica no les obligue nunca a elegir, ni les sustituya en sus propias decisiones.

### 5. El pluralismo carismático

Pero el *locus* más significativo para verificar la pluralidad eclesial es, a mi juicio, el carisma. Dicho con otras palabras, el trato que el derecho dispensa al don de Dios que se encarna en el mundo. Tampoco es éste un tema cómodo porque se mezclan muchos factores históricos y doctrinales. Carisma es un término que Pablo emplea dieciséis veces en sus cartas. No se vuelve a usar en el nuevo testamento, excepto en una ocasión (Pt 4,10). Los contextos en los que se aplica el término son muy distintos y poco homogéneos. «El término no parece haber tenido un gran éxito en la Iglesia primitiva» (Wambacq). En la patrística y

después en la escolástica los carismas fueron protagonistas muy moderados del desarrollo teológico. El estallido doctrinal del carisma es propio del siglo XX. Para el mundo católico, sin ninguna duda, tras el concilio Vaticano II. Es bien conocido el enfrentamiento que tuvo lugar en torno a los carismas entre los cardenales Ruffini y Suenens. Para Ruffini, que seguía la enseñanza tradicional, los carismas eran raros y más valía no fomentar una situación de la que ya Pablo se tuvo que lamentar. Para Suenens los carismas eran ordinarios, y sin ellos el ministerio eclesiástico se empobrecería. Esta segunda posición prevaleció, y el término carisma se alojó generosamente en los documentos conciliares. Los lugares principales fueron el n.12 de LG y el n.3 de AA.

Los textos conciliares describen los carismas como aquellos dones especiales, extraordinarios o comunes, que son libremente dispensados por el Espíritu para hacer que todo tipo de fieles asuman funciones de edificación de la Iglesia; dones que quedan sometidos al juicio de quienes tienen autoridad para probar que son genuinos; y en la medida en que lo sean, otorgan el derecho y el deber de ejercitarlos.

La perspectiva conciliar corrigió las deficiencias doctrinales de un modelo de las gracias *gratis datae* limitadas al profetismo, a la glosolalia y al don de milagros. Sin embargo tiraron abajo las categorías anteriores y facilitaron la comprensión de lo carismático como algo sumamente fluido y difícil de definir. Se resaltó el no elitismo del sujeto y el carácter ordinario del objeto, de modo que entramos sencillamente en el ámbito más general de la teología de la gracia. Sin embargo, está comúnmente aceptado que, dentro del despliegue de los carismas eclesiales tiene una importancia muy relevante la invitación al seguimiento del Señor según requerimientos espirituales específicos de entrega a Dios y de servicio a la Iglesia. La reciente carta *Iuvenescit Ecclesia* de la CDF, dice que «las intervenciones del Magisterio en este sentido se han multiplicado. A ello ha contribuido la creciente vitalidad de los nuevos movimientos, agrupaciones de fieles y comunidades eclesiales».

Los carismas han sido percibidos después del Concilio por algunos canonistas como un ámbito que interpela directamente al derecho. Pedro Lombardía comentaba que «para mí, lo más significativo de la enseñanza del Vaticano II en relación con el derecho canónico es que también los carismas personales [...] tienen una relevancia jurídica». Cuando hablamos de la dimensión jurídica del carisma estamos diciendo fundamentalmente tres cosas.

1) En primer lugar, que cada fiel tiene el derecho (como afirma el n.3 de AA) a la libertad para el despliegue de los dones sobrenaturales, siempre que sean compatibles con la fe de la Iglesia; dicho de otra manera, no todo el bien eclesial procede de la institución. Debe entenderse, claro está, que el carisma es un don, no un derecho; y es algo otorgado en beneficio del cuerpo, no algo privado. La intersubjetividad jurídica no se teje entre el Espíritu Santo y el fiel. Ahí no existen ámbitos de derecho sino de gracia. Pero sí existe un derecho de libertad para poder ejercitar el don de Dios. Aquí la intersubjetividad nace entre los fieles, unos con poder institucional, otros con el don carismático.

2) En segundo lugar, los carismas de vida espiritual corporativa, fundados en un carisma originario, tienden a estabilizarse en estatutos y en *iura propria*. El rostro de la Iglesia de cualquier tiempo es un rostro inexplicable sin los carismas de la vida espiritual asociada. Los carismas de vida espiritual tienen una dinámica articulada, que se despliega en tres fases: a) el carisma originario, que es el fenómeno carismático principal, que afecta al fundador; b) el carisma instituido, que consiste en la objetivación del carisma en un modo de vida establecido en unos estatutos o *ius proprium* de la corporación; y c) el carisma transmitido, que consiste en una verdadera participación espiritual del carisma a través de la vocación personal de quien se incorpora a ese modo de vida espiritual e institucional.

3) Y en tercer lugar, la dimensión jurídica del carisma exige la intervención de los oficios de potestad, que tienen el deber de discernir, apobando los carismas auténticos y rechazando los ficticios. Es el aspecto más recordado cuando se habla de la relevancia jurídica de los carismas, aunque en realidad está subordinado al primero, que es el derecho al ejercicio carismático. El discernimiento de un carisma empieza a ejercerse solamente cuando hay requisitos de socialidad que así lo reclaman. Por tanto, la primera reacción de la autoridad eclesial es la acogida del carisma. Esta acogida exige por otra parte un gran respeto en la ponderación del carisma, aunque la debilidad, la simulación y la malicia nunca se pueden excluir. Por tanto, el discernimiento debe llevarse a cabo en un proceso sometido a la prueba del tiempo para decantar la autenticidad.

El punto más delicado del discernimiento no es la aptitud eclesial sino la conveniencia de los carismas. Dicho de otro modo, no es tanto que los carismas se ajusten a la regla de la fe y de la caridad sino a la regla de la utilidad y de la viabilidad. Hay pasajes severos sobre este punto (como por ejemplo *Perfectae caritatis* 19 o el reciente *Rescriptum «ex audientia Sanctissimi»* a la Secretaría de Estado [11.05.2016]). Todo carisma guarda semejanza y proporción con los demás y por lo tanto la posibilidad de multiplicar fenómenos análogos es inmensa e inevitable. Por tanto, habrá que entender los términos “utilidad” y “conveniencia” en un sentido muy estricto. El parecido con otras formas de vida o el temor por las vicisitudes futuras no pueden negar utilidad o conveniencia eclesial a un carisma. O lo que es lo mismo, hay que conjugar dos reglas aparentemente contradictorias: el *entia non multiplicanda* por una parte y el *odiosa stricte interpretanda* por otra. En mi opinión cualquier opinión sobre el discernimiento carismático debe recaer sobre el fundador, el proyecto agregativo y las personas que lo forman, y tienen un peso completamente secundario el entorno diocesano, nacional o internacional en el que ese proyecto se contextualiza. Dicho de otra manera, la valoración no debe proceder del *entorno* sino del *interno*. La conveniencia y utilidad de una iniciativa dependerá más de la prudencia y virtud de los que la persiguen que del ambiente en el que se desee trabajar.

### III. UNIVERSAL Y PARTICULAR

El último binomio que nos toca afrontar es el de la universalidad y la particularidad. Depende de la estructura misma de la Iglesia. Es el único binomio introducido establemente en la doctrina y en la praxis teológica y jurídica. No tiene nada que ver con los binomios anteriores, porque hay mucha doctrina explícita y un derecho positivo expreso y desarrollado en la historia. Veamos brevemente qué entendemos por derecho universal y particular.

#### 1. El derecho universal

El primer párrafo del c. 12 aporta, desde su esquematismo, dos atributos de mucha importancia para entender el derecho universal: «Las leyes universales obligan en todo el mundo a todos aquellos para quienes han sido dadas» (c. 12 § 1). El primero es que la ley universal, ya que obliga en todo el mundo (*ubique terrarum*), requiere como consecuencia implícita que sea promulgada por la potestad suprema, la única que puede alcanzar esa virtualidad universal. La segunda idea es que la ley universal no es propiamente territorial. Atañe a todos los territorios pero no afecta al fiel *a través* del territorio, sino con criterios de orden personal. El actual c. 13 § 1 ha establecido la presunción de territorialidad para toda ley particular, en contraste con el paralelo antiguo, que la establecía para toda ley. El derecho universal diríamos que elude los criterios de territorialidad por dos razones. En primer lugar porque un criterio totalizante (*ubique*) no puede servir para el discernimiento; cuando una ley afecta a todos los territorios, el territorio ha dejado de ser criterio de adjudicación de efectos. Y en segundo lugar porque los dos grandes sistemas normativos que contiene el

derecho canónico, oriente y occidente, conocen la ley universal, vigente *ubique*, también fuera de sus propios territorios.

## 2. El derecho particular

El derecho particular a su vez no es sólo aquél que procede de las instancias de potestad particular (obispos diocesanos, sínodos particulares y conferencias episcopales), sino que es frecuentemente pontificio o procede de la curia romana. Forman parte de él las normas generales, no los actos jurídicos singulares; la costumbre forma parte del derecho particular. Y es tendencialmente territorial, o dicho de otro modo no acoge las normas de autonomía. Sin embargo la noción de derecho particular admite también a nuestro parecer las normas dadas por el legislador para supuestos institucionales de carácter personal (ordinariatos militares, ordinariatos para fieles de otro rito, prelaturas personales). En el derecho canónico positivo se ha impuesto sin embargo el término de *ius proprium* para el derecho de los institutos de vida consagrada.

En oriente la descripción del derecho particular tiene considerables diferencias. En el c. 1493 § 2 del CCEO el derecho particular viene definido como «todas aquellas leyes, legítimas costumbres, estatutos y demás normas del derecho que no son comunes ni a toda la Iglesia ni a todas las Iglesias orientales». En el mismo Código se denomina «derecho común» tanto al derecho que es común a toda la Iglesia como al que es común a todas las Iglesias orientales (c. 1493 § 1).

## 3. Actitudes del derecho universal ante el derecho particular

El c. 135 § 2 y el c. 20 formulan en la norma positiva las dos actitudes significativas del derecho canónico universal ante al derecho canónico particular: la prevalencia y el respeto. La prevalencia se enuncia en el c. 135 § 2, donde se advierte que el legislador inferior no puede dar válidamente una ley contraria al derecho de rango superior. Existe una jerarquía de legisladores que responde a una jerarquía de potestades. La potestad suprema es universal, las potestades que están circunscritas territorial o personalmente son inferiores en jerarquía. Y esta jerarquía subjetiva domina la jerarquía formal de fuentes. Esto quiere decir que ni siquiera la *ley* inferior prevalece sobre el *derecho* superior. Una ley diocesana, por ejemplo no puede darse válidamente contra una instrucción de la curia romana. El sometimiento afecta sólo al derecho particular periférico, no al derecho particular pontificio. Lo que prevalece en realidad es la jerarquía de legisladores o de autores de las normas. Dicho de otro modo, el derecho particular puede ser también *derecho superior* si tiene procedencia pontificia.

El segundo principio de relación entre ambas órbitas jurídicas es el respeto que manifiesta la ley universal frente al derecho particular. Encuentra su formulación positiva en el área de la revocación de la ley, concretamente en la última cláusula del c. 20: «la ley universal no deroga en nada el derecho particular ni el especial, a no ser que se disponga expresamente otra cosa en el derecho». Si la norma particular no ha sido constituida, deberá plegarse siempre a la norma universal ya establecida; si la norma particular tiene ya vigor jurídico, la norma universal manifiesta una actitud previa de respeto. El propio derecho universal se asigna a sí mismo un requisito de legitimidad para hacerlo; es decir, debe constar expresamente la voluntad revocatoria del legislador universal.

El principio del c. 20, que es un homenaje de tolerancia y comedimiento del derecho universal hacia el derecho particular ha sido juzgado a veces con dureza. Decía Alphonse Borras que «cabría preguntarse si el principio del canon 20 no es más bien ideológico en el sentido de que enmascara la realidad de una Iglesia incómoda con su catolicidad intrínseca». En realidad, no parece que esa cláusula tenga en sí misma ningún valor ideológico. Es más bien la plasmación moderna, bastante fiel por otra parte, del capítulo *Licet Romanus Pontifex* de Bonifacio VIII (VI 1.2.1). Esa decretal afirma que, aunque el romano pontífice

tenga potestad para derogar el derecho particular, se estima que no quiere derogar lo que no conoce. Conocer todos los episodios de derecho particular, como adujeron los decretalistas, *potius divinitatis quam humanitatis est*, es más propio de Dios que del hombre. Este es el origen de la cláusula favorable al mantenimiento del derecho particular. Digamos sin embargo, en honor a la verdad, que en estos momentos las cláusulas empleadas para la derogación de derecho particular suelen ser universalistas y poco expresas, del tipo *contrariis quibuscumque minime obstantibus*.

#### 4. Actitudes del derecho particular ante el derecho universal

Existe también una competencia del derecho particular sobre el derecho universal. La implantación, promoción y urgencia del derecho universal es tarea propia del ministerio episcopal. En el c. 392 se contemplan las obligaciones del obispo diocesano en referencia a la promoción de «la disciplina común a toda la Iglesia». Desde la perspectiva jurídica, el *inest et operatur* de la Iglesia universal en la particular significa también la disciplina común a toda la Iglesia. El derecho universal no es un intruso en las Iglesias particulares. Pero no todos lo han estimado así.

#### 5. Reproches doctrinales al derecho positivo

Una parte de la doctrina canónica ha presentado reparos al régimen que siguen las relaciones entre el derecho universal y particular. Generalizando mucho podríamos decir que se han hecho tres grandes reproches. Uno de tipo histórico, otro teológico y un tercero metodológico.

##### 5.1. La sospecha histórica

La sospecha histórica vendría a decir que en los últimos mil años la Iglesia latina ha arrastrado una visión equivocada, o al menos fuertemente reductiva, de su propia naturaleza, menoscabando ámbitos esenciales de su estructura, como la conciencia de comunión entre las iglesias locales y el pleno ejercicio del ministerio episcopal. El carácter de la potestad sagrada habría quedado desfigurado y el mensaje doctrinal se habría separado de la verdadera vida cristiana. Como principal modelo retórico, la sospecha histórica cuenta con la periodización de la historia de la Iglesia en torno a algunos eventos concebidos como “cambios de época”. Esos eventos son bien conocidos: el giro constantiniano, el giro gregoriano, y el giro tridentino, a los que se puede reconducir el origen de los males de la Iglesia. Por fin, el giro conciliar del Vaticano II será el “evento” innovativo y el comienzo de una nueva era, completamente distinta, que clausura las perspectivas constantiniana, gregoriana y tridentina.

No cabe duda de que en esta perspectiva crítica se pueden encontrar algunas luces. Pero no sería difícil descubrir en la propia crítica prejuicios al menos tan arraigados como los que son atribuidos a los reformadores gregorianos o tridentinos.

Copio unas palabras de Carlo Fantappiè, que suscribo por completo: «La visión anti-jurídica de la eclesiología dominante en el post-Vaticano II se ha proyectado hacia atrás y ha generado una interpretación ideológica de la historia de la Iglesia. A su vez, esta interpretación se ha convertido, en algunos ambientes intelectuales católicos, en la herramienta para discernir la “verdadera” de la “falsa” eclesiología y proponer un modelo de reforma de las estructuras de la Iglesia en gran parte calcado de las opiniones religiosas, sociales y políticas del momento. Es un caso asombroso de uso instrumental de la historia eclesiástica».

Ovidio Capitani ha dejado una explicación a pie de página que a mi juicio merecería ser rescatada: «Lo de la Iglesia “jurídica” como consecuencia de la reforma gregoriana es un “topos” de la literatura historiográfica de los años sesenta [del siglo XX]. Pero [...] La juridización —con perdón de Congar y de tantos otros menos inteligentes y preparados que él— no es un “regreso” (ni tampoco un “progreso”), sino tan solo la gradual racionaliza-

ción de la vida de un organismo inserto en el tejido de la historia de los hombres con la exigencia de una misión sobrenatural; es el tributo que se paga a la historia o, si se prefiere, a la historización de ese mismo organismo».

## 5.2. La sospecha teológica

La sospecha teológica es la más significativa y guarda directa dependencia de la sospecha histórica. En la experiencia de mil años de universalismo, la universalidad ha suplantado a la catolicidad, y la particularidad ha quedado no solo disminuida sino desfigurada. De la lectura de algunos textos conciliares, de gran importancia aunque muy sobrios, la sospecha teológica extraería tres principios: 1) la Iglesia universal y la Iglesia particular son *dimensiones* formales y no *realidades* entitativas; 2) tienen, en el nivel teórico, perfecta equivalencia formal; 3) pero en la realidad histórica y encarnada ocupa la primacía exclusiva la iglesia particular o local. Dice Alphonse Borras que, «si hablamos con rigor, no existe la Iglesia universal [...] sino la Iglesia de Dios que, por Cristo y en el Espíritu, se realiza en un lugar por el anuncio de la Palabra y la celebración de los sacramentos». La Iglesia universal, como institución, no existiría. «La Iglesia universal —dice Libero Gerosa— no existe en sí misma, como si poseyera una consistencia y un lugar de asentamiento propios»; y por supuesto, «Roma no es la sede de la Iglesia universal, sino solo de un órgano de ella, es decir, el ministerio petrino» (Corecco). Para la mayoría de estos autores sería preferible sin ninguna duda la expresión “iglesia local”. El calificativo particular en cambio más bien connota una división administrativa. «A causa de su enraizamiento eucarístico, dirá Hervé Legrand, la Iglesia local no puede ser considerada como una parte de la Iglesia».

Todos los que mantienen este reproche eclesiológico afirman que el régimen del derecho particular ha sufrido graves daños. Para su mejora se han sugerido muchas posibilidades. Eugenio Corecco proponía por ejemplo que la potestad legislativa pontificia se sometiera al régimen de reserva: el romano pontífice se reservaría algunos asuntos imprescindibles y solo en ellos ejercitaría su potestad legislativa. El resto sería competencia de los legisladores locales.

### 5.2.3. La respuesta de *Communio* a los críticos

La respuesta más fuerte a la sospecha teológica fue dada por la Carta *Communio* *notio* de la Congregación para la doctrina de la fe en 1992. El documento reconoce obviamente que en las Iglesias particulares se hace presente la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales (n.7), y la relación de mutua interioridad entre ellas. Subraya con mucho vigor la presencia de la Iglesia de Cristo en cada iglesia particular (n.9). Sin embargo plantea cinco puntos críticos con referencia a una determinada doctrina sobre la comunión de las iglesias particulares «que debilita la unidad de la Iglesia en el plano visible e institucional» (n.8).

Los puntos críticos serían los siguientes: 1) Cada Iglesia particular no es un sujeto en sí mismo completo, ni la Iglesia universal es efecto del reconocimiento recíproco de las Iglesias particulares (n.8). 2) La Iglesia universal es una realidad *ontológicamente* previa a la iglesia particular; la Iglesia-misterio es madre y no producto de las Iglesias particulares (n.9). 3) La Iglesia universal es también *temporalmente* previa a la Iglesia particular; en Jerusalén, el día de Pentecostés está ya la Iglesia que habla todas las lenguas (n.9). 4) No se pertenece a la Iglesia universal de modo mediato, a través de la pertenencia a una Iglesia particular, sino de modo inmediato, aunque el ingreso en la Iglesia universal se realicen necesariamente en una iglesia particular (n.10). 5) Existen numerosas instituciones y comunidades que, en cuanto tales, no pertenecen a las iglesias particulares sino a la Iglesia universal (n.16).

La carta *Communio* *notio* fue un golpe fuerte para los que mantenían el reproche teológico basado en el así llamado “universalismo” de la Iglesia. Las reacciones críticas al documento fueron bastante vivas. Un año después de la carta se publicó en L'Osservatore Romano un documento sin firma (pero procedente con toda certeza de la Congregación, y muy

probablemente del propio Joseph Ratzinger) que daba respuesta a las críticas. Recuerda entre otras cosas que la «Iglesia de Jerusalén, que aparecía *localmente* determinada, no era una iglesia *local* (o particular), en el sentido actual de esta expresión; es decir, no era una *Portio populi Dei* [...], una Iglesia particular concreta, como dice la Carta, sino el *Populus Dei*, la *Ecclesia universalis*, la Iglesia que habla todas las lenguas y, en este sentido, madre de todas las Iglesias particulares, las cuales, a través de los Apóstoles, nacerán de ella como hijas».

#### 5.2.4. Consideraciones finales sobre la sospecha teológica

Hagamos algunas consideraciones sobre el reproche teológico que hemos presentado. Decía Antonio Maria Sicari que «aquella “confiada expresión” (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*) estaba destinada a convertirse en presa demasiado fácil de hábitos mentales ya difundidos y consolidados». En efecto, sobre una expresión confiada de *Lumen Gentium*, fundada por lo demás en una locución previa de la enc. *Mystici corporis*, la doctrina más crítica con la universalidad ha construido una opinión teológica excesiva.

##### 5.2.4.1. La mutua interioridad como equivalencia

La mutua interioridad ha sido expresada por la sospecha eclesiológica en clave de perfecta equidistancia, de una adaptación recíproca perfecta y sin residuos. Como consecuencia, las dimensiones universal y particular no tienen contornos institucionales y será muy difícil distinguir las en la práctica. No hay atributos de la Iglesia universal que no valgan para la iglesia local. «La Iglesia universal —dice Komonchak— no trasciende la comunión de las iglesias locales; ella *es* esa comunión. Por esa razón, la Iglesia universal no es un sujeto distinto de existencia, atributos, o actividades». La diferencia depende de la perspectiva, no del objeto. Para eso se emplea el recurso de establecer un tercer factor eminente, que atenúa los dos elementos anteriores y los convierte simplemente en dimensiones relativas. La universalidad y la particularidad serían dimensiones de la Iglesia de Cristo, o de la Iglesia católica. La universalidad quedaría así perfectamente neutralizada (sin sobresalir ni prevalecer) por su equiparación con la particularidad. Pero esto no parece que sea así. Existe la Iglesia católica universal y las iglesias particulares católicas. No hay un tercero en juego. La Iglesia católica o la Iglesia de Cristo no es, nunca ha sido ni será, un paradigma vacío para albergar las iglesias particulares que componen la iglesia universal.

##### 5.2.4.3. El carácter ineludible de la localización

Se ha dicho muchas veces que la iglesia particular es un factor eclesiológico determinante ya que aporta elementos propios a la eclesialidad desde su dimensión de acontecimiento realizativo y encarnado en un lugar. Karl Rahner expandió esta versión de la particularidad hace más de sesenta años: «la Iglesia como realidad histórica es necesariamente una comunidad territorial». Se refería sobre todo a la eucaristía, que se celebra necesariamente vinculada a un lugar y en el seno de una comunidad local. Las comunidades territorialmente circunscritas serían las formas originarias y más auténticas de comunidad cristiana, porque se fundan sobre el mismo principio que la eucaristía.

Pero es difícil aceptar esta doctrina. Es manifiesto que la localización es una condición de existencia inexcusable para la eucaristía. Pero la esencia es lo que caracteriza y define a cada cosa. La localización no es una nota esencial de la eucaristía sino una circunstancia atribuible a todo sacramento, a todo signo sensible, a toda presencia corporal. La localización territorial equipara la eucaristía al resto de los signos y de cualquier presencia corporal. Todo hombre está localizado siempre. Un pueblo nómada, que no tiene territorio ni lo tendrá, siempre está localizado, y siempre celebra la eucaristía en un lugar.

##### 5.2.4.4. La reserva de potestad legislativa

Digamos una palabra también sobre el régimen de reserva de la potestad legislativa. Si recordamos, según esta sugerencia, el derecho particular debería mantener la soberanía completa sobre su ámbito normativo, exceptuando aquellas materias que la autoridad su-

prema y universal se reservase por exigencias ineludibles de organización. Sin embargo es importante advertir que el CIC de 1983 contempla la potestad legislativa de los obispos según el régimen de reserva, nunca según el régimen de concesión. La potestad episcopal se considera plena en su iglesia, con respeto del derecho superior. El obispo diocesano no recibe la potestad legislativa del derecho universal, ni se le otorga un elenco de materias específicas para dar norma. Por otra parte es interesante también hacerse cargo de la realidad eclesial. El derecho canónico conoce una inusual abundancia de legisladores. La pregunta es: ¿sería preferible otorgar una abierta libertad a todos los legisladores canónicos o es más oportuno ofrecer un subsidio jurídico, a través del derecho universal, a los tres mil obispos diocesanos del orbe católico?

### 5.3. La sospecha metodológica

La tercera y última sospecha es la sospecha metodológica. Ocupa un puesto modesto dentro de los reproches que ha recibido el derecho universal en los últimos decenios. Pero es importante por lo que indica y transmite. Hay una serie de conceptos que algunos autores han entendido que pertenecen al ámbito de la sociología, o del derecho natural, o del derecho constitucional de los estados, pero no al ámbito de la teología ni del derecho canónico, que tendría sus propias categorías eclesiológicas, sin mezclas. No se niega que la Iglesia tenga una composición humana y social (sería imposible), «pero —dirá Corecco— es una sociabilidad originariamente propia, que tiene su principio formal en la “communio” sobrenatural, y no en la relación social natural existente entre los fieles».

Hay muchas nociones que han merecido alguna atención por parte de la sospecha metodológica: la sociedad jurídica perfecta, la centralización o descentralización del poder, el derecho natural como soporte de los derechos de los fieles, la ley fundamental; pero sobre todo el principio de subsidiariedad. La subsidiariedad entra de lleno en la relación entre Iglesia universal y particulares. La Iglesia universal es responsable de promover la responsabilidad, *subsidia afferens* a las iglesias particulares. El reproche metodológico denuncia que no sería adecuado afirmar la relación de subsidiariedad entre la Iglesia universal y la particular porque no supera «desde el punto de vista metodológico, el principio fundamental utilizado por la escuela del “Jus Publicum Ecclesiasticum” y de toda la eclesiología preconciliar, según la cual la Iglesia es una sociedad humana, y por tanto natural, aunque elevada al ámbito de lo sobrenatural» (Corecco).

¿Qué decir de esta sospecha metodológica? Me parece muy razonable la opinión de Joseph Komonchak: «Mi propio punto de vista es que no se avanza mucho sustituyendo las diversas formas de reduccionismo sociológico por un reduccionismo teológico que considera a la Iglesia tan singular y trascendente que sólo se la puede describir con un lenguaje teológico. De la misma forma que toda teología implica una cierta filosofía, así también toda eclesiología implica una teoría social, y los teólogos y canonistas deberían ser críticamente conscientes de sus propias presuposiciones».