



DESCENTRALIZACION Y «COMMUNIO»: PLANTEAMIENTOS DOCTRINALES *

JOSE M. GONZALEZ DEL VALLE

El tema que me corresponde desarrollar en este IX Curso de Actualización en Derecho Canónico enlaza en su enunciado dos ideas —la de descentralización y la de *communio*—, que, a mi modo de ver, corresponden a dos planos muy distintos. La idea de descentralización es propia del Derecho administrativo —o más exactamente del Derecho de organización— y arrastra consigo toda una serie de connotaciones relativas a la distribución de competencias dentro de un conjunto organizativo unitario. La idea de comunión, en cambio, posee connotaciones mucho menos vulgares. Responde a una perspectiva teológica, en una de sus dimensiones más sublimes y elevadas, pues la idea de comunión se ha utilizado para ilustrar el misterio de la Santísima Trinidad.

Conviene a este respecto tener muy en cuenta las consideraciones epistemológicas que los profesores Hervada y Lombardía hacen en la parte introductoria de su tratado de Derecho canónico¹, insistiendo en la necesidad de distinguir entre perspectiva teológica y perspectiva jurídica, entre Teología y Derecho. Cada una de estas ciencias posee, junto con una perspectiva y método propios, un distinto aparato conceptual y un diferente léxico nocional. La noción de *communio* nació en el campo de la Teología; y sólo recientemente

* Conferencia pronunciada el 21-XI-1984 en Pamplona en el IX Curso de Actualización en Derecho Canónico.

1. *El Derecho del Pueblo de Dios*, vol. I, *Introducción. La constitución de la Iglesia*, Pamplona, 1970, pp. 145-163.

te ha comenzado a utilizarse en el ámbito canónico. En cambio la noción de descentralización pertenece al patrimonio nocional del Derecho. Vamos, pues, en un primer paso, a tratar de precisar ambas nociones, para poder así posteriormente estar en condiciones de efectuar algunas consideraciones sobre sus mutuas relaciones.

Para precisar la dimensión eclesiológica de la noción de *communio*, seguiremos la exposición que lleva a cabo el P. Congar en su ponencia *Autonomie et pouvoir central dans l'église vue par la théologie catholique*², presentada en el IV Congreso de la Sociedad para el Derecho de las Iglesias Orientales, dedicado al tema *Autonomía y Autocefalia*. Su exposición en este punto sigue, por lo demás, como hace notar a pie de página, las huellas del prof. Robert Kress³.

El concepto de *circumincession* o *circuminsession* —ambas grafías existen— sirve para dar razón de las relaciones existentes entre Iglesias locales e Iglesia universal. *Pericóresis*, *circumincensión* significa etimológicamente ir al rededor. Dentro de la Teología trinitaria, tal término es utilizado para significar la presencia de las Personas divinas la una en la otra, su recíproca interioridad. Es la expresión más fuerte no sólo de la comunión, sino también de la unidad de las Personas que tienen en común la divinidad y sus atributos. El Padre no es el Hijo; el Hijo no es el Padre; pero la divinidad —esencia, naturaleza— no existe más que en las personas; y, así, el Hijo, poseyendo la divinidad, posee toda la divinidad que existe en la Persona del Padre y del Espíritu Santo.

Si en su oración sacerdotal Jesús pide para la Iglesia una unidad semejante a la que existe entre El y el Padre⁴, parece legítimo aplicar a la Iglesia y a las Iglesias un esquema de *circumincensión*. La Trinidad de Dios será el modelo de la Iglesia. Del mismo modo que ésta no existe más que en las Personas, la Iglesia —una y católica— no existe más que en las Iglesias locales y a partir de ellas: *in quibus et ex quibus*⁵. No existe una super-Iglesia distinta de las Iglesias locales. Todas las Iglesias locales son la Iglesia de Cristo. La Iglesia es supra-local y local. No existen sólo Iglesias locales o particulares, sino una comunión de estas Iglesias, a la que cabe llamar Iglesia universal.

Esta visión eclesiológica a partir de la idea de comunión, de

2. «Kanon» 4 (1980) pp. 130-144.

3. Cfr. *The Church as communio. Trinity and Incarnation as the Foundation of Ecclesiology*, en «The Jurist» (1976) pp. 127-158.

4. Cfr. Ioann. XVII, 11 y 21-23.

5. *Lumen gentium*, 23.

gran densidad teológica, es fácilmente suscribible por cualquier teólogo ortodoxo o protestante. En efecto, evita los inconvenientes de la idea de *societas perfecta*, a cuya luz discurre la eclesiología católica desde Cayetano y Belarmino, insistiendo en que la Iglesia posee todos los medios necesarios y útiles para el cumplimiento de su fin, entre los que se destaca —por reacción contra los restos de marsilianismo, los regímenes regalistas y las tesis de los juristas protestantes del siglo XVIII— la existencia de una suprema potestad legislativa, ejecutiva y judicial. Las Iglesias particulares o diócesis no son una *societas perfecta*, porque carecen de plenitud jurisdiccional.

Fiel a su propósito de proporcionar una visión eclesiológica de la Iglesia, a la luz de la idea de comunión, pero contemplada desde un punto de vista católico, Congar no soslaya efectuar dos afirmaciones, que completan esta visión eclesiológica basada en la *communio*. Existe un poder central —afirma—, el de la sede romana, con la misión —y en consecuencia el carisma y el poder— de moderar la comunión de las Iglesias, vigilando el mantenimiento de la Tradición y la confesión de la Fe, organizando la vida ecuménica de las Iglesias, juzgando los casos conflictivos, etc. De otro lado, afirma distanciándose de Sohm, que la Iglesia pueda ser caracterizada como comunión no significa que no sea una sociedad. Es una comunión en forma de sociedad, cuya vida comporta una organización y un Derecho. Estas dos últimas afirmaciones ya no son tan fácilmente suscribibles por cualquier teólogo ortodoxo o protestante. Con todo, desde el punto de vista del diálogo ecuménico, la idea de *communio* presenta la ventaja de dejar en penumbra puntos doctrinales conflictivos, mientras subraya otros que no lo son.

Oskar Saier, en su monografía sobre la idea de comunión en en el segundo concilio Vaticano⁶, tras tomar en consideración las 111 veces que en los documentos conciliares y en la nota explicativa previa aparece la palabra *communio*; las 62 veces que se utiliza el verbo *communicare*; la palabra *communitas*, empleada 192 veces; y el término *societas*, que aparece en 142 ocasiones; llega a la conclusión de que la idea de comunión reviste en los textos conciliares diversos sentidos y significados.

Por su parte Gianfranco Ghirlanda, autor de varios estudios dedicados igualmente a la noción de *communio* en los textos del último concilio ecuménico, entre los que destaca el grueso volumen titulado «*Hierarchica communio*». *Significato della formula nella «Lu-*

6. «*Communio*» in *der Lehre der Zweiten Vatikanischen Konzils*, Munich, 1973.

men gentium»⁷, afirma que «la comunión jerárquica es la clave de la interpretación de la eclesiología del Vaticano II en general y de su doctrina sobre el episcopado en particular»⁸. Y refiriéndose a la potestad de los obispos, escribe: «Por un acto del Soberano Pontífice, tal es la misión canónica, Cristo, por vía no sacramental, hace a los obispos partícipes del *poder de la comunión jerárquica*»⁹. Y añade en nota a pie de página: «Llamamos así al poder jerárquico porque la Comisión Doctrinal se mostró reservada respecto al empleo de la terminología tradicional jurídica y técnica de *potestas iurisdictionis*, pero las dos cosas se identifican. Emplear la fórmula *potestas hierarchicae communionis* corresponde más a toda la terminología empleada por el Concilio. Cabe encontrarla menos técnica, desde el punto de vista jurídico, pero ciertamente más densa teológicamente».

La expresión *comunión jerárquica* aparece por primera vez en un texto definitivo en el n.º 21 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia¹⁰, donde se afirma que «la consagración episcopal, junto con el ministerio de santificar, confiere también los ministerios de enseñar y regir, los cuales, sin embargo, por su misma naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio». Como ha señalado Stickler, «en virtud de la *Nota explicativa praevia*, por primera vez en la historia de los concilios nos encontramos con que un texto doctrinal sancionado por el propio concilio debe ir acompañado al mismo tiempo de una declaración auténtica para que se entienda correctamente»¹¹.

De lo dicho hasta ahora cabe concluir que la idea de comunión —y más concretamente la de comunión jerárquica— no es una expresión técnico jurídica. Sirve para afirmar la existencia del poder primacial del Romano Pontífice y de un vínculo estructural entre Papa y obispos; pero no sirve para concretar ulteriormente con precisión técnico jurídica la naturaleza y el alcance de ese poder y de ese vínculo.

Ciertamente, como señalaba Ghirlanda, la expresión *potestas*

7. Roma, 1980.

8. *La notion de communion hiérarchique dans le Concile Vatican II*, en «L'Année canonique» 25 (1981) p. 236.

9. *Ibid.*, p. 244.

10. Sobre el origen de la expresión comunión jerárquica vid. Gianfranco Ghirlanda, *De hierarchica communionem ut elemento constitutivo officii episcopalis iuxta «Lumen gentium»*, en «Periodica» 69 (1980) fasc. 1-2, pp. 31-32.

11. La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica, en «Ius Canonicum» 15 (1975) p. 46.

iurisdictionis resulta equivalente a la de *potestas hierarchicae communio*. Pero media entre ambas una diferencia importante. La expresión *potestas iurisdictionis* —a diferencia de lo que acontece con la de *hierarchica communio*— ha sido objeto de una conceptualización técnico jurídica, que ha llevado a dividirla en potestad legislativa, ejecutiva y judicial. Esta última tripartición, como es sabido, proviene de una teorización sobre el Estado moderno; y no resulta aplicable a la Iglesia en la que no cabe identificar un órgano semejante al parlamento, al que quepa atribuir una potestad legislativa¹². Al haber sido la *potestas iurisdictionis* formalizada desde un punto de vista jurídico técnico según los esquemas del constitucionalismo estatal, resulta poco adecuada para explicar las relaciones entre poder primacial y oficio episcopal. El poder primacial es jerárquicamente superior al de un simple obispo diocesano, de donde resulta que el poder primacial —aunque se ponga en ejercicio en modalidad ejecutiva— resulta de rango superior al de un simple obispo, aunque éste adopte para el ejercicio de su poder una modalidad legislativa.

Otro tanto acontece, a nuestro modo de ver, con la idea de descentralización. Esta es también una idea nacida en el campo del constitucionalismo estatal para explicar las relaciones entre el poder central del Estado y la autonomía de determinadas regiones. Ciertamente cabe aplicar a la organización eclesiástica el principio de descentralización, y así lo ha hecho acertadamente Gregorio Delgado¹³; pero de ahí en modo alguno cabe deducir que las relaciones entre poder central y poder de cada obispo en su diócesis puedan ser encuadradas dentro de una dialéctica semejante a la de centralismo y descentralización en el ámbito estatal.

Tanto el episcopado como el papado son oficios de Derecho divino; es más, son los únicos oficios de Derecho divino. La exacta distribución de competencias entre uno y otros, en cambio, no está delimitada por el Derecho divino y admite diversas concreciones, que han sido variadas históricamente. Pero más aún que esto es oportuno resaltar que no son las únicas instancias de poder posibles dentro de la Iglesia. Históricamente siempre ha habido y continúa habiendo muchas instancias de poder intermedias. No podría ser de otra manera, si se tiene en cuenta la enorme diferencia de ámbito

12. Sobre este tema vid. José M. González del Valle, *Los actos pontificios como fuente del Derecho canónico*, en «Ius Canonicum» 16 (1976) pp. 245-292.

13. Cfr. *Principios jurídicos de organización*, en «Ius Canonicum» 13 (1973) fasc. 2, pp. 105-168.

—en lo geográfico y en lo personal— sobre el que se extiende el oficio primacial y el oficio episcopal. El oficio primacial se extiende prácticamente sobre todo el mundo y sobre muchos millones de personas. El ámbito geográfico y personal de una diócesis es, en cambio, muy reducido.

Históricamente, durante el primer milenio, la instancia de poder intermedio entre Papa y obispos fue la provincia eclesiástica. También tuvieron históricamente importancia —y aún la continúan teniendo en Oriente— los patriarcados. Recientemente ha aparecido como ámbito de poder intermedio las conferencias episcopales, a las que el nuevo código de Derecho canónico otorga importantes competencias legislativas. También desde época reciente, a través de los llamados Tribunales Regionales, las competencias en materia judicial han discurrido según una dialéctica distinta a la de Papa-obispos. Las prelaturas personales de reciente creación suponen también una estructura jurisdiccional eclesiástica que discurre al margen de esa dialéctica. Nos encontramos, en fin, con que la problemática de la descentralización —la distribución de competencias según ámbitos geográficos, culturales y personales diversos— es primordialmente un tema de Derecho positivo y que, en consecuencia, en modo alguno puede ser reducido al tema de las relaciones entre Iglesia particular y oficio primacial.

A propósito del proceso de centralización que, especialmente a partir del siglo XVI, se observa en la Iglesia hasta épocas relativamente recientes, se ha hecho repetidamente notar —y con razón— que obedecía a la necesidad de hacer frente a las tendencias regalistas y al peligro de instauración de Iglesias nacionales. El posterior cambio de actitud del Estado, que no tiende ya a inmiscuirse en cuestiones estrictamente religiosas, ha favorecido la posibilidad de que a través de las conferencias episcopales exista hoy una instancia intermedia entre la curia romana y el episcopado, basada generalmente en las unidades nacionales. Ciertamente las conferencias episcopales constituyen un ámbito de descentralización importante; pero, desde otro punto de vista, también constituyen un ámbito de centralización, en la medida en que determinadas materias, antes competencia de cada obispo en su diócesis, pasan ahora a ser competencia de la conferencia episcopal.

Aparte esas consideraciones, hay que tener en cuenta que el concepto de *descentralización* pertenece al Derecho administrativo, y, como tal, constituye un concepto muy técnico. Según Gregorio Delgado, que sigue en esto a García Trevijano, «hay descentralización, cuando se dan las siguientes condiciones: a) Transferencia de poderes de decisión. No basta con que se transmitan o concedan poderes

o facultades de propuesta o de informe, sino que se transfieran facultades resolutorias. Por tanto, la atribución de poderes es de tal naturaleza que el ente en favor del que se ha realizado puede decidir irrevocablemente sobre los asuntos objeto de la misma. b) Que dicha transferencia de poderes decisorios se realice entre entes jurídicos. Es decir, como afirma García Trevijano, sigue siendo nota fundamental de la descentralización la creación de una persona jurídica distinta del Estado. Con ella la doctrina establece la diferencia entre la descentralización y la desconcentración que se da, no entre entes jurídicos, sino entre órganos. c) Que estas personas jurídicas sean de Derecho público, es decir, que estén encuadradas en la organización general del Estado. d) La existencia de un control de tutela sobre los entes descentralizados, en garantía de la legalidad de las actuaciones y de una ordenada y diligente gestión»¹⁴.

Muy alejada de esta problemática jurídico técnica está, en cambio, la noción de *communio*, que responde a una perspectiva eclesiológica, tratando de proporcionar una concreta visión de la Iglesia, en la que cobra especial relevancia el elemento Iglesia particular y de la que en modo alguno está ausente la preocupación ecuménica.

Por otro lado, desde el punto de vista de la tecnificación del lenguaje, la idea de *communio* no queda sustraída a la contraposición *comunidad-sociedad* que el sociólogo Tönies estaleció en su primera y más conocida obra *Gemeinschaft und Gessellschaft*, de tal manera que quienes escriben sobre la comunión eclesiástica —lo acabamos de ver en Congar y Saier— contraponen la expresión *communitas* a la de *societas*. Textos incluso anteriores a Tönies —hay que tener en cuenta, además, que la primera edición de su libro en 1887 pasó desapercibida y fue la segunda edición de 1912 la que despertó interés— tienden a ser interpretados según esa dicotomía sociológica.

Aplicando a la Iglesia la dicotomía *comunidad-sociedad*, hay que recordar que la Iglesia no tiene sólo una dimensión comunitaria, sino también societaria. Y es precisamente en relación con esta dimensión societaria donde cabe situar la problemática de la descentralización, como principio organizativo aplicable a la estructura jerárquica de la Iglesia.

De todo lo dicho hasta el momento se deduce que *communio* y *descentralización* son nociones que se desenvuelven en planos muy diferentes. Ahora bien, por comunión también se entiende participación en común. Y en ese sentido se ha caracterizado la comunión

14. Ibid., p. 111.

eclesiástica —siguiendo el esquema de los *tria munera Christi*—, como participación en una misma fe, en unos mismos medios de salvación —los sacramentos— y en un mismo régimen jerárquico

La participación en una misma fe y en unos mismos sacramentos no plantea, por su propia naturaleza, problemas de centralización, a no ser que se entienda que la infalibilidad del Romano Pontífice o su protagonismo en la convocatoria, decisiones y clausura del concilio ecuménico conllevan centralización. Donde el tema de la centralización aflora directamente es a propósito de la comunión en un mismo régimen jerárquico. Este aspecto de la comunión es el que más distancia a los católicos de los cristianos no católicos. En el diálogo ecuménico el primado de jurisdicción y la expresión potestad de jurisdicción —como contrapuesta a la de orden— tiende a ser sustituida por otras expresiones más vagas o ambiguas, como *sollicitudo*, *phrontis*, *dikaiodosia*, etc. Y en ese contexto la expresión descentralización pierde su dimensión técnico jurídica de Derecho administrativo, para matizar grados de dependencia respecto a un poder central, al lado de otros conceptos afines, como autonomía, autarquía, autocefalía, etc. Pero, ni siquiera en ese contexto, a mi entender, cabe situar en un mismo plano descentralización y comunión, para plantear cuál es el grado de descentralización compatible con la comunión jerárquica, porque la idea de descentralización presupone ya una previa y muy concreta toma de posición en materia de subordinación jerárquica.

Como ha escrito recientemente Pedro Lombardía, «junto a los derechos de los fieles, el otro gran tema del Derecho constitucional canónico es el fundamento del poder en la Iglesia y los principios básicos del régimen jurídico de su ejercicio¹⁵. Es más, se podría decir incluso que el propio tema de los derechos fundamentales del fiel no es otro que el del poder y su ejercicio, si se tiene en cuenta que, tanto desde el punto de vista histórico, como lógico, su formulación responde a la necesidad de señalar unos límites al ejercicio de los poderes públicos.

No ha existido hasta época muy reciente la preocupación por llevar a cabo un estudio científicamente serio sobre el ejercicio del poder en la Iglesia. Esa rama del Derecho canónico, que comienza a desarrollarse a partir del siglo XVIII con el nombre de Derecho público eclesiástico, se ocupó ciertamente de cuestiones constitucionales y del ejercicio del poder eclesiástico. Pero ese Derecho público eclesiástico interno— como en su consideración de la Iglesia en sus

15. *Lecciones de Derecho canónico*, Madrid, 1984, p. 87.

relaciones con los Estados —Derecho público eclesiástico externo—, estuvo penetrado de una preocupación casi exclusivamente apologética —necesaria sin duda para hacer frente a las doctrinas protestantes y liberales—, pero insuficiente para un planteamiento doctrinal serio y profundo, de cuya carencia se resiente hoy tanto la eclesiología como la ciencia canónica.

Son Hervada y Lombardía los primeros autores que en su *El Derecho del Pueblo de Dios*¹⁶ esbozan un primer intento de construir científicamente un Derecho constitucional canónico, al margen de una perspectiva puramente apologética, que es sustituida por una simple y lógica preocupación por la ortodoxia. Podrá discutirse muchas de las afirmaciones que llevan a cabo; podrá discutirse la viabilidad de los conceptos utilizados o el excesivo recurso a la doctrina secular; pero el mérito que en este momento interesa resaltar es la preocupación estrictamente científica —no mediatizada por consideraciones apologéticas o ecuménicas— de sentar las bases para un estudio científico de la constitución de la Iglesia desde una perspectiva jurídica. Si en épocas pasadas la perspectiva apologética —que siempre es coyuntural, porque aquellos valores eclesiales necesitados de defensa varían según las épocas— no favoreció la construcción científica de un verdadero Derecho público eclesiástico, porque los argumentos apologéticos son en gran parte argumentos *ad hominem*, otro tanto acontece hoy al abordar esos mismos temas desde una perspectiva ecuménica; actitud ciertamente encomiable, pero insuficiente para proporcionar una visión científica y rigurosa de la Iglesia, desde una perspectiva jurídica.

El gran tema del Derecho público canónico —decíamos— es el del ejercicio del poder en la Iglesia; tema que afecta tanto a la comunión eclesial —que exige la integración de las Iglesias particulares dentro de un conjunto orgánico y jerárquicamente estructurado—, como al mayor o menor grado de centralización de esa estructuración orgánica y jerárquica. Se trata de un tema, sin embargo, en el que hoy, después de veinte siglos de vida de la Iglesia, se encuentran muchos temas aún no resueltos.

No está aún resuelto el tema de la división de la potestad eclesiástica. Desde el inicio de la ciencia canónica en la Edad Media se acostumbra a dividir la potestad eclesiástica en potestad de orden y potestad de jurisdicción. Pero, desde el siglo XIX cada vez será más frecuente en la canonística la tripartición de la potestad eclesiástica según la tricotomía orden, jurisdicción, magisterio, introducida en

16. Cfr. supra nota 1.

el campo católico por Walter y propuesta en el siglo XVI por Juan Calvino¹⁷. Esto trae como consecuencia que, mientras puede hablarse de una jerarquía de orden y otra de jurisdicción, no cabe identificar otra jerarquía como propia y específica de la función de magisterio. De otro lado, al magisterio eclesiástico —dentro de una teoría general sobre el poder— le conviene más su caracterización como *auctoritas* que como *potestas*. Además, como ha señalado recientemente Lombardía, «la facultad de realizar signos sacramentales eficaces sólo puede llamarse *poder* en un sentido analógico, por completo ajeno a la técnica jurídica¹⁸. *Poder* se toma aquí como sinónimo de *virtus*, de facultad o posibilidad de hacer; pero no constituye una situación jurídica de poder.

Nada tendrían de particular estas matizaciones en torno a la división de la potestad eclesiástica, si no fuera porque algunos autores, en nombre de la llamada unidad del poder eclesiástico, precognizan una cierta inseparabilidad entre las funciones de regir, santificar y enseñar. El tema, a su vez, enlaza con la capacidad de los laicos para desempeñar oficios, y en general, funciones dentro de la Iglesia.

Como es sabido, desde la reforma gregoriana se insistió en reservar exclusivamente a los clérigos el ejercicio de la potestad eclesiástica y de funciones dentro de la Iglesia. En esa línea decía el c. 118 del antiguo código: «solamente los clérigos pueden obtener la potestad ya de orden ya de jurisdicción». Y en esa misma línea dice el actual c. 129: «De la potestad de régimen que existe en la Iglesia por institución divina, y que se llama también potestad de jurisdicción, son sujetos hábiles, conforme a la norma de las prescripciones del Derecho, los sellados por el orden sagrado».

A nadie se le oculta, sin embargo, que la supresión de los órdenes menores y del subdiaconado —que ya nadie considera como formando parte del sacramento del orden— subraya aún más que durante siglos estuvieron ejerciendo potestad de régimen quienes no estaban sellados por el sacramento del orden; dato suficientemente conocido, por lo demás, conforme a la antigua estructuración de los órdenes sagradas, ya que la simple tonsura —que nunca fue considerada formando parte del sacramento del orden— facultaba ya para

17. Así lo hacen notar Paul Hinschius, *System des Katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, ed. anastática de la de Berlín de 1868, Graz, 1959, vol. 1, p. 164; y George Phillips, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, vol. 1, Ratisbona, 1879, p. 83, nota 10.

18. *Lecciones...*, cit., p. 88.

el ejercicio de la potestad eclesiástica. De otro lado, se permite ahora que un laico pueda recibir órdenes sagradas; posibilidad prohibida conforme a la antigua disciplina, conforme a la cual sólo podía recibir órdenes sagradas un clérigo.

Esta reserva a la clerecía del poder eclesiástico y de funciones dentro de la Iglesia forma parte de una importante faceta de la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que cobra especial relieve a partir de la reforma gregoriana e incide en la pérdida de la comunión con Roma de parte importante de la cristiandad, primero en Oriente y posteriormente en Occidente.

En la época de Gregorio IX en tema de elección de obispos pueden rastrearse dos tradiciones. La primera puede expresarse con este principio establecido por Celestino I: «Nullus invitis detur episcopis. Cleri, plebis et ordinis consensus ac desiderium requiratur»¹⁹. Este mismo principio es repetido por San León Magno en múltiples disposiciones²⁰. Pero junto a este principio también aparece el de la necesaria intervención del príncipe. Ya Gregorio Magno reconoce que los obispos sean elegidos con la intervención de «la serenísima voluntad del príncipe»²¹. Y el Concilio XII de Toledo establece la libre elección de los obispos por parte del príncipe²². Igualmente expresivos en esta línea son dos textos que Graciano recoge en su Decreto²³ y que rubrica con estas palabras: «inperator ius habet eligendi pontificem»; «Electio Romani Pontificis ad ius pertinet inperatoris».

En este contexto los reformadores del siglo XI proponen la restauración de la tradicional elección por clero y pueblo, como medio de hacer frente a la intervención de los príncipes. Pero posteriormente, los reformadores insistieron en que sólo es al clero a quien corresponde la elección, excluyendo toda directa intervención de los laicos, tanto nobles o príncipes como plebeyos²⁴. No obstante, como hace notar Hinschius²⁵, todavía a comienzos del siglo XII hay elecciones episcopales a la antigua usanza. Por lo que se refiere

19. Epist. 4, c. 5; ML 50, 434. Cfr. D. 61, c. 13 y D. 63, c. 26.

20. Cfr. Epist. 10, c. 6; ML 54, 634. D. 63, c. 27; Epist. 167; ML 54, 1203. D. 62, c. 1; Epist. 14, c. 6; ML 54, 673. D. 63, c. 19.

21. D. 63, c. 9.

22. D. 53, c. 25.

23. D. 63, cc. 22 y 23.

24. Vid. Paul Schmid, *Der Begriff der Kanonischen Wahl den Anfängen des Investiturstreits*, Stuttgart, 1926.

25. *Kirchenrecht...*, cit., vol. 2, p. 550.

a la elección de Papa, la exclusión del poder laico se logra con el decreto de Nicolás I²⁶.

Permítaseme sólo un ejemplo, para poner de relieve este deseo de exclusión de los laicos de cualquier función dentro de la organización eclesiástica, citando simplemente algunas rúbricas de la Colección de Anselmo de Luca (c. 1083), uno de los autores más destacados de la reforma gregoriana: «Quod non liceat laico preter papam in ecclesia statuere i.e. ordinare quicquam»²⁷. «Ut nullam potestatem statuendi in ecclesia aut disponendi facultates eius laicus habeat»²⁸. «Ut decimae a laicis non possideantur»²⁹. «Ut irrita sit omnis electio episcopi vel presbyteri vel diaconi quae a principibus fit»³⁰. «Quod non liceat populo electionem facere episcoporum»³¹. «Qui eligendus est episcopus non sit laicus»³². «Ne quis laicorum principum vel potentum se inter serat electioni vel promotioni episcoporum»³³. «Ut laicae potestates non presumant dare ecclesiasticas dignitates»³⁴. «Ut episcopis res ecclesiae saecularibus viris non committantur»³⁵. «Quod non liceat neophytum vel laicum inconsiderate presbyterum vel diaconum ordinari»³⁶.

Es de notar que, en este planteamiento, por laico y por laicado no se entiende lo mismo que entendemos hoy: un tipo de fiel cristiano, que sea cual sea el matiz que se dé a esa noción implica una posición dentro de la vida eclesial. En la época que estamos contemplando la distinción entre clerecía y laicado no hace referencia exclusivamente a la Iglesia y a la organización eclesiástica, sino al conjunto Iglesia-sociedad civil, llamada cristiandad o *respublica*

26. Frente a la tradicional interpretación de este decreto, según la cual la elección de Papa recae exclusivamente sobre el colegio cardenalicio, Hans Georg Krause (*Das papastwahldekret von 1.059 und seine Rolle im Investiturstreit*, en «Studi Gregoriani, 1960) interpreta el párrafo «salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Henrici», etc. en el sentido de otorgar un derecho al emperador. Su interpretación ha sido acogida favorablemente por bastantes estudiosos, aunque rechazada por otros. Vid. el estado de las investigaciones sobre este tema en Wolfgang Stürner, *Der Königsparagraf im Papastwahldekret von 1.059*, en «Studi Gregoriani» (1972) pp. 38-52.

27. L. 5, c. 8.

28. L. 5, c. 9.

29. L. 5, c. 45.

30. L. 6, c. 6.

31. L. 6, c. 9.

32. L. 6, c. 15.

33. L. 6, c. 20.

34. L. 6, c. 63.

35. L. 6, c. 132.

36. L. 7, c. 34.

christiana, como institución político-religiosa que comienza a tener operatividad a partir del siglo IX³⁷.

Esto trae como consecuencia que la condición laical implique simultáneamente una posición tanto eclesial como civil; de forma que en la tensión clerecía laicado no está implicado simplemente un problema de organización de ámbito meramente intraeclesial, sino también un problema de relaciones entre la organización eclesiástica y la organización civil.

Hervada, que ha dedicado varios estudios a precisar históricamente la noción de laico, describe así este fenómeno: «En la sociedad medieval —fuertemente estamentalizada— no todos los hombres tuvieron una participación activa en la vida social tal como modernamente se entiende. Lo que se expresa por la participación activa se plasma en el alto medioevo en los fenómenos de señorío y de poder. De ahí que, por la ambivalencia de la posición social civil, la participación activa de los laicos en la vida de la Iglesia durante los cuatro primeros siglos se concentrase en esta época cada vez más en los señores temporales y, especialmente en los reyes (...). Pero en el fondo de este problema tal como prácticamente se presentó, latía una confusión. El laico se presentaba e intervenía en la Iglesia, no sólo como fiel, aunque por supuesto como tal, sino también como perteneciente a un estamento secular y como poseedor de un oficio secular (rey, señor temporal, etc.) por lo cual la distinción entre poder secular y poder eclesiástico, con la distinción Iglesia-Mundo, se confundía en cierta medida con la distinción clero-laicos, por cuanto estaban parcialmente confundidas la condición de laico como miembro de la Iglesia y la situación de secular como miembro de la sociedad civil. Esto explica que en no pocos textos medievales se hable de los laicos, de sus intromisiones y de los muchos desórdenes que su intervención provocaba, sin advertir que cuando hablaban de lo que no podían o no debían hacer los laicos, se referían en realidad a lo que no podía o no debía hacer el señor temporal»³⁸.

Cuando siglos más tarde, pero recogiendo una antigua tradición³⁹, Bonifacio VIII comienza su famosa bula *Clericis laicos*⁴⁰, re-

37. J. Rupp, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, París, 1939. Para la época gregoriana vid. Jan van Laarhoven, «*Christianitas*» et *Reformè Gregorienne*, en «*Studi Gregoriani*» (1959-61) pp. 1-98.

38. *Notas sobre el uso del término laico en los siglos VI al XI*, en «*Ius Canonicum*», 12 (1972) fasc. 2, pp. 358-359.

39. Vid. Ronald J. Cox, *A Study of the juridical Status of Laymen in Writing of Medieval Canonist*, Washington, 1959, p. 60.

40. In VI, 3, 23, 3.

cordando que desde antiguo los laicos siempre han luchado denodadamente contra los clérigos, en modo alguno pretende dar a entender que los párracos y demás sacerdotes con cura de almas desde antiguo incurrieran en el *odium plebis*, sino que constituye un problema antiguo la lucha entre poder laico y poder eclesiástico: entre organización eclesiástica y organización civil.

Esta identificación entre laicado y organización civil y clerecía y organización eclesiástica proviene de la eclesiología de la época; si es que se puede llamar así, pues constituye simultáneamente una eclesiología y una teoría política. Veamos unos cuantos textos *que* ponen de relieve esa peculiar concepción eclesiológica basada en la idea de *christianitas*.

He aquí un texto de Jonás de Orleans, compuesto aproximadamente en el año 829: «Sciendum omnibus fidelibus est quia universalis Ecclesia corpus est Christi et eius caput idem Christus, et in ea duae principaliter exstant eximiae personae, sacerdotalis videlicet et regalis, tantoque est praestantior sacerdotalis, quanto pro ipsis regibus Deo est rationem redditura. Unde Gelasius Romanae Ecclesiae venerabilis Pontifex ad anastasium imperatorem scribens: Duo quippe sunt imperator Auguste, quibus principaliter regitur mundus»⁴¹, etc. Es de notar en este texto cómo la famosa epístola del Papa Gelasio al emperador Anastasio, en donde se habla de que en el mundo hay dos potestades, queda transformado en que es dentro del Cuerpo Místico de Cristo —dentro de la Iglesia— donde existen esas dos supremas potestades: papa y emperador. Ser emperador no es ya tener una posición en el mundo, sino en el seno de la Iglesia.

Un teólogo que escribe un poco antes de la aparición del Decreto de Graciano, Hugo de San Víctor, expresa con amplitud esa misma idea. Tras señalar que la Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo, vivificada por el espíritu, y que ser cristiano consiste en ser miembro del Cuerpo de Cristo, concluye: «Quid est ergo Ecclesia nisi multitudo fidelium, universitatis christianorum». Y continúa: «Universitas autem haec duos ordines complectitur, laicos et clericos, quasi duo latera corporis unius». Y especifica que los laicos constituyen la parte izquierda del Cuerpo Místico de Cristo y los clérigos su parte derecha y más excelente. Según estas dos clases de fieles, hay dos vidas; según estas dos vidas, dos pueblos; según estos dos pueblos hay dos potestades, una inferior, la secular, y otra superior,

41. *Opusculum de institutione regia*, c. 1; ML 106, 285.

la eclesiástica. «Terrena potestas caput habet regem. Spiritualis potestas habet summum pontificem»⁴².

La misma línea de pensamiento expone Estabén de Tournai en su *Summa*: «In eadem civitate sub eodem rege —ese Rey es Cristo— duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, secundum duas vitas duos principatus, secundum duos principatus duplex iurisdictionis ordo procedit. Civitas ecclesia; civitatis rex Christus; duo populi in ecclesia ordines: clericorum et *laicorum*; duae vitae: spiritualis et *carnalis*; duo principatus: sacerdotium et regnum; duplex iuridictio: divinum ius et humanum»⁴³.

Un último texto en este sentido, de Juan de Torquemada, que refleja el mismo pensamiento, tomando como imagen de la Iglesia un edificio: «Ecclesia constituitur ex duplice pariete sive latere, scilicet laicali et clericali. Et in pariete laicali est ordo: utpote imperator, rex, dux, comes (...). Ergo videtur quod in pariete clericali quod spirituali militia deo militat debeat esse huiusmodi ordo»⁴⁴.

Nada tiene de extraño que en esta línea de pensamiento en la que tanto la organización eclesiástica como la civil se consideran elementos del Cuerpo Místico de Cristo, florezca toda una Teología política, tan característica de la Edad Media, en la que los derechos y prerrogativas reales se fundamentan en pasajes escriturísticos, y se consagra a los reyes y al emperador, hasta el punto de que Rufino⁴⁵ entiende que el emperador no es *omnino laicus*.

Como ha puesto de relieve Walter Ullmann, en un detallado estudio sobre el pensamiento político medieval⁴⁶, es Santo Tomás el que por vez primera plantea la teoría política al margen de consideraciones escriturísticas, en base al pensamiento de los filósofos griegos, especialmente de Aristóteles. «La definición de Estado de Santo Tomás —el Estado no es otra cosa que la congregación de los hombres— puso de relieve su esencial diferencia de su contraparte sobrenatural, la Iglesia, que era la *congregación de los fieles*. Esta fue la dicotomía entre hombre y fiel cristiano. El Estado era un tema sólo del hombre y del ciudadano; y no tenía ni en su origen ni en su funcionamiento nada que ver con la autoridad eclesiástica. Siendo un producto natural, perseguía fines inherentes a su esencia natural,

42. *De sacramentis christianae fidei*, lib. 2, pars. 2, cc. 2-3; ML 106, 416-417.

43. *Proem*. Ed. Schulte, Giessen, 1.891, en reproducción fotostática de Scientia Verlag, Aalen, 1.965, p. 1.

44. *Summa de Ecclesia Domini*, lib. 2, cap. 1, Lyon, 1.496, sin paginación.

45. *Summa ad C. 22*, q. 5, c. 22.

46. *A History of political thought: the Middle Ages*, 3.^a ed. revisada, Cambridge, 1970.

y ese objetivo era el bienestar, el bien material de sus miembros. Ese objetivo sólo podía ser garantizado si el Estado era independiente y autosuficiente»⁴⁷.

La inclusión de la organización civil dentro de la Iglesia había llevado a la formulación de un principio típico de la idea de *christianitas*: «*extra Ecclesiam non est imperium*». Sólo cuando Inocencio IV trata de establecer relaciones con los mongoles, en 1240, se ve en la necesidad de sostener que todas las sociedades humanas tienen el derecho de elegir sus propios gobernantes, y esos gobernantes, aunque sean infieles, poseen poder legítimo. Por tanto, fuera de la Iglesia puede existir poder legítimo⁴⁸.

Este planteamiento tomista traerá como consecuencia que la reflexión sobre el pensamiento político deje de fundamentarse en la Sagrada Escritura y tienda a desaparecer la llamada Teología política medieval. Sin embargo, las concepciones sobre el gobierno eclesiástico de canonistas y teólogos continúan influenciadas por la identificación del laicado con poder secular. Es significativo a este respecto que todavía en el siglo XIX no pocos canonistas, tras dividir a los fieles en clérigos y laicos —división de alcance eclesial— dividan ulteriormente a éstos en nobles, plebeyos y príncipes; tripartición que hace clara referencia a la organización estatal y no a la eclesiástica⁴⁹.

Aún hoy es frecuente, especialmente en la pluma de escritores italianos, denominar al poder estatal *potere laico*; expresión manifiestamente influenciada por la idea medieval de *christianitas*.

Por ajena que la idea de *christianitas* sea a la mentalidad de hoy, no hay que olvidar, sin embargo, las competencias que reyes y emperadores tuvieron en materia religiosa, ya no sólo durante la Edad Media, sino también durante la Edad Moderna, como consecuencia de la confesionalidad del Estado. El poder regio —es decir estatal— en tales épocas no puede considerarse, por decirlo con palabras de Rufino, *omnino laicus*, completamente descontaminado de jurisdicción eclesiástica. Los reyes ejercen un poder en cierto modo eclesiástico y no sólo como consecuencia del regalismo imperante.

Tal tema tiene, a mi modo de entender, mucho que ver con la *communio*. Si se echa una ojeada al mapa religioso de Europa, por lo que se refiere a la división de los países europeos en católicos y

47. *Ibid.*, p. 179.

48. Vid. James Muldoon, *Extra Ecclesia non est imperium. The Canonist and the Legitimacy of Secular Power*, en «*Studia Gratiana*», vol. 9, 1968, pp. 552-580.

49. Así, Xavier Craisson, *Manuale totius iuris canonici*, vol. 2, Poitiers, 1880, p. 609.

protestantes, se percibe que la escisión de la comunión con Roma por parte de lo que hoy constituyen comunidades eclesiásticas cristianas no católicas, responde más a una intervención del poder regio, que a la propia estructura organizativa de los oficios eclesiásticos. Dicho de un modo gráfico: la bula *Regnas in Excelsis*, por la que Pío V excomulga y depone a Isabel I de Inglaterra, tiene más que ver con que la abadía de Westminster sea un templo protestante que con las relaciones de comunión mantenidas por el Papa con el clero de Inglaterra. Lo propio cabe decir de otros países europeos o de la escisión de las Iglesias orientales.

Si bien la eclesiología ligada a la idea de *christianitas* desaparece en la Edad Moderna, para ser sustituida por la doctrina de las sociedades perfectas —la Iglesia y el Estado— independientes y soberanas cada una en su orden; en los tratados de Derecho Público Eclesiástico, al postular la confesionalidad del Estado, todavía se continúa atribuyendo al Estado determinadas competencias en materia religiosa. Sólo con la declaración *Dignitatis humanae* del último concilio ecuménico, el poder político pasará a entenderse como *omnino laicus*, como carente de una misión específica en la edificación de la Iglesia.

Hoy día ya nadie postula una intervención del poder político en materia religiosa, basada en la idea de *christianitas* o en la de Estado confesional católico, que otorga a la Iglesia católica un trato de favor, limitándose a tolerar las restantes confesiones religiosas; pero, precisamente por eso, no cabe echar en olvido cuál es la raíz de que hoy existan una serie de comunidades eclesiásticas —orientales y protestantes— que no se encuentran en comunión jerárquica con Roma. Sería, a mi modo de ver, un error, plantear esta cuestión como un mero asunto de Derecho público Eclesiástico Interno, siendo así que el origen de esa falta de comunión hay que buscarlo en las relaciones de la Iglesia con los Estados donde hoy existen esas comunidades separadas.

Por ese motivo —entiendo— construir una eclesiología teológicamente mejor fundada que la que proporcionaba el Derecho Público Eclesiástico Interno, en la que se preste especial atención a la idea de Iglesia particular y a la de comunión, es una tarea digna de encomio. Pero por acertada que sea esa construcción, conviene tener en cuenta cuáles fueron las causas que originaron la separación de esas comunidades cristianas. Hay que tener en cuenta que la mayoría de esas comunidades separadas son Iglesias nacionales, en las que el mayor obstáculo a la comunión jerárquica fue y aún continúa siendo la intervención del poder político en la jerarquía interna de esas Iglesias.

Así, por poner un ejemplo, como consecuencia de las dos últimas guerras mundiales, la Iglesia Ortodoxa Rusa, desde el punto de vista jerárquico se ha escindido en dos Iglesias: la Iglesia Ortodoxa Rusa, dependiente del patriarcado de Moscú y la Iglesia Ortodoxa Rusa en el Extranjero, con Sede en los Estados Unidos de América del Norte. Los ejemplos podrían multiplicarse, por no añadir que gran parte de las Iglesias protestantes son Iglesias nacionales, unidas a las correspondientes monarquías.

En fin, para concluir esta exposición —aunque los datos, ideas y argumentaciones expuestos así lo apuntan— quisiera decir expresamente que en el tema que me ha correspondido desarrollar en este Curso de Actualización en Derecho Canónico es importante, como tantas veces ocurre, tener en cuenta los datos históricos y, sin caer en un historicismo, no olvidar cuán coyunturales pueden resultar las ideas que hoy nos parecen más atractivas y brillantes.