

Volumen 86

Número 3

1 Mayo 1999

**DIRIGEN:**

MISIONEROS HIJOS DEL CORAZÓN DE  
MARÍA (Claretianos)

**Director:**

NICOLÁS TELLO INGELMO.

**Subdirector:**

SEVERINO M.<sup>a</sup> ALONSO.

**Redactor Jefe:**

PEDRO BELDERRAIN.

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

María José Arana, Mari Luz Galván, Trini-  
dad León, Xabier Pikaza, Pedro Sarmiento,  
Ángel de la Parte, Jesús Álvarez, Adela  
Sanz, Fernando Vara y José María Guerrero

**PRECIOS:**

• España..... 6.800 ptas.

• Portugal..... 6.900 ptas.

• Otros países de Europa, Canadá,  
USA, Puerto Rico, Japón:

Edición normal..... 59 \$ USA

Edición aérea..... 69 \$ USA

• Restantes países:

Edición normal..... 39 \$ USA

Edición aérea..... 48 \$ USA

**Números sueltos:**

Revista, 500 ptas. *Boletín*, 300 ptas.

**DIRECCIÓN Y SECRETARÍA:**

Teléf: 915 401 261

Buen Suceso, 22. 28008 MADRID

<http://www3.planalfa.es/pcl>

E-Mail: [pcl@planalfa.es](mailto:pcl@planalfa.es)

**SUSCRIPCIONES:**

CARMEN M.<sup>a</sup> SANTAMARÍA

Teléf.: 915 401 262 - Fax: 915 401 226

Buen Suceso, 22. 28008 MADRID

**MAQUETACIÓN:**

JOSÉ LUIS MANCHO SAN FELIPE

**PORTADA:**

Fotografía: NICOLÁS TELLO

**IMPRIME:**

Anzos, S. L.

Fuenlabrada, (Madrid)

Depósito Legal: M.-2.582-1.958

ISSN: 0211-9749

**PRESENTACIÓN**

NICOLÁS TELLO INGELMO, CMF

*Consagrados en las Iglesias particulares.*

*Pertenencia y participación / 162*

**ESTUDIOS**

JOSÉ MARÍA MARDONES

*La Iglesia en una sociedad democrática*

*y participativa / 164*

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ, SJ

*La Iglesia como pueblo de Dios / 173*

MANUEL ARROBA CONDE, CMF

*La Iglesia como presencia / 183*

MONS. CARLOS AMIGO VALLEJO, OFM.

Arzobispo de Sevilla

*El despliegue de las mutuas relaciones / 193*

SANTIAGO GONZÁLEZ SILVA, CMF

*Carismas universales en Iglesias particulares / 201*

MONS. OSCAR ANDRÉS

RODRÍGUEZ MARADIAGA, S.D.B.

*Comunión y participación, una vivencia del religioso / 213*

GONZALO FERNÁNDEZ SANZ, CMF

*Formarse para vivir en las Iglesias particulares / 220*

ÁNGEL MORENO SANCHO

*Diocesanos y consagrados, unidos en el pueblo / 229*

*MANUEL ARROBA CONDE\**

El objeto de este artículo es la dimensión visible y jurídica de la Iglesia, esto es, los “modos de presencia” que la Iglesia asume respecto de su organización interna y de su misión. El lector comprenderá la dificultad de semejante cometido, cualquiera que sea la perspectiva que se adopte. La dimensión institucional de la Iglesia es una de las más complejas “cuestiones disputadas”, tanto desde la exégesis, como desde la historia y la teología sistemática. Complejidad que aumenta con el desafío ecuménico y la moderna crítica social a las instituciones.

No podemos tratar en pocas páginas cada una de esas dimensiones del problema<sup>1</sup>. En armonía con el tema del

monográfico, nos limitamos a la Iglesia Local<sup>2</sup>, como estructura esencial que hace presente la realidad “Iglesia”, recorriendo algunos de sus aspectos organizativos y prestando atención a las exigencias que derivan de los “signos de los lugares”. Pero nada de ello se comprendería sin reflexionar sobre el fundamento mismo de la institucionalidad.

### **Fundamento misional de las instituciones eclesiales**

Para situar el tema en tiempos cercanos, basta referirse a las tesis de R. Sohm (1841-1918) sobre la incompatibilidad entre ley e Iglesia, y a las reacciones suscitadas entre los estudiosos de la eclesio-

**\* Profesor de Derecho.**

<sup>1</sup> Para un estudio de la institucionalidad desde su fundamentación bíblica, desde su evolución histórica y desde la sociología de las instituciones, cf. J. A. ESTRADA, *Iglesia, ¿institución o carisma?*, Salamanca 1984.

<sup>2</sup> Para una visión interdisciplinaria (bíblica, histórica, teológica, canonística, ecuménica) del concepto de “Iglesia local”, cf. LEGRAND-MANZANARES-GARCÍA (edd.), *Iglesias locales y catolicidad*, Salamanca 1992.

logía, católicos y protestantes. Sin entrar en detalles, podemos decir que los teólogos se esforzaron por “desjuridicizar” la eclesiología, asumiendo con mayor lucidez la tensión existente entre “ley y gracia”, “ley y Evangelio”. La última reflexión que la Iglesia ha hecho sobre sí misma, y que conocemos como “eclesiología conciliar”, es fruto de ese camino de desjuridización<sup>3</sup>.

Pero lo que más nos interesa subrayar es que, junto a la evolución de la eclesiología, en la canonística surgió la “teología del derecho”. Aunque no es un concepto unívoco, podemos utilizarlo para referirnos a los esfuerzos realizados en los últimos cuarenta años por encontrar una mejor fundamentación de las instituciones eclesiales y del derecho canónico. Como ocurre en el campo teológico, también en el ámbito de la ciencia canónica existen diversas escuelas, surgidas en torno al Concilio; aun con orientaciones diversas, todas tienen la pretensión de justificar sus propuestas de fundamentación del derecho canónico en la eclesiología del Vaticano II<sup>4</sup>.

Se trata de una pretensión complicada. El Concilio evitó el lenguaje jurídico y prefirió el lenguaje teológico para expresar la realidad de la Iglesia, describiéndola como Misterio, Sacramento, Pueblo de Dios, sin utilizar el concepto de “sociedad perfecta”, al que en otros tiempos se

<sup>3</sup> Sobre pasa nuestros objetivos el matizar estas afirmaciones; no pretendemos ignorar las tensiones y las fórmulas de compromiso a las que llegaron los padres conciliares, y que hacen dudar de la existencia de una única “eclesiología conciliar”. Tampoco queremos decir que el concilio haya logrado siempre evitar el lenguaje jurídico.

<sup>4</sup> Sobre las escuelas, cf. C. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa tra Concilio e Codice*, Milán 1991.

recurría para fundamentar su dimensión jurídica. Se dice con razón que la del Concilio es una “eclesiología de comunión”, contrapuesta a la precedente eclesiología piramidal y jurdicista. Pero esta contraposición se interpreta a veces de forma simplista, deduciendo de la tensión entre “ley y gracia” la libertad de la Iglesia frente a cualquier forma de normatividad. Y no cabe duda de que la comunidad eclesial, tanto en su configuración como en su misión, debe ser testimonio de la libertad evangélica y un reclamo constante contra toda forma de legalismo religioso.

Ahora bien, sería un error interpretar los títulos eclesiológicos (Misterio, Sacramento, Pueblo de Dios) pensando en entelequias abstractas, hipotizando una esencia atemporal de la Iglesia, ajena al devenir histórico y a la problemática de los lugares donde está inserta. Si la eclesiología quiere ser una reflexión crítica sobre cómo la Iglesia vive la fe y desarrolla su misión, no puede prescindir de los modos concretos en los que se manifiesta y traduce ese camino. Esos modos concretos tienen naturaleza jurídica. Por ello, las dimensiones carismática e institucional son contemporáneamente, y no respectivamente, realidades divinas y humanas. No cabe pues confundir los conceptos de “derecho” y “ley”, ni es correcto deducir de la contraposición entre “ley y evangelio” la irrelevancia de la estructura institucional de la Iglesia.

Como comunidad de hombres, seguidores de Jesús, la Iglesia repite el camino de la encarnación trazado por su Maestro, dotándose de estructuras aptas a cumplir con fidelidad su cometido liberador. En sociología se duda de la viabilidad de la crítica y de la libertad sin base institucional, planteando la necesidad de “instituciones de segundo orden”<sup>5</sup>. En la teología se llega a afirmar que el problema del ejercicio de la libertad dentro de la institución eclesial es secundario respecto al otro más radical: hacer posible que la Iglesia sea toda ella una institución cuya razón de ser es la promoción de la libertad, según el Evangelio<sup>6</sup>. En el empeño por legitimar un orden institucional de estas características, cada escuela canonística propone su propio camino.

Para algunos, la vía más eficaz es completar la desjuridización de la teología procediendo a una teologización del derecho, cuyo fundamento residiría en la estructura sacramental de la Iglesia. Palabra y sacramento son respectivamente “norma fidei” y “norma communionis”, referencia obligada para interpretar las instituciones y leyes eclesiales. La riqueza epistemológica de este planteamiento es evidente<sup>7</sup>. Sin

---

<sup>5</sup> Cf. H. SCHELSKI, *¿Se puede institucionalizar la reflexión permanente?*, en J. MATTHES, *Introducción a la sociología de la religión I*, Madrid 1971.

<sup>6</sup> Cf. J. B. METZ (cf. *Teología del mundo*, Salamanca 1971, 175 ss.) que aplica a la Iglesia la teoría de las instituciones de segundo orden y propone definirla como institución portadora de la libertad crítica.

<sup>7</sup> La propuesta es de la llamada “escuela sacramental”, surgida en los años cincuenta en torno a K. Morsdorf, y que tiene como exponentes principales a sus discípulos E. CORECCO y A. ROUCO VARELA (de este último, cf. *El estatuto ontológico y el estatuto epistemológico del derecho canónico. Notas para una teología del derecho*

embargo, desde el punto de vista hermenéutico, semejante modo de proceder puede conducir a la “mistificación” del derecho y al olvido de la lógica inherente al fenómeno jurídico como fenómeno humano, social e intrahistórico. No todas las estructuras y normas positivas, existentes en la Iglesia, tienen carácter salvífico-sacramental, aunque todas estén subordinadas a prestar ese servicio en la historia. La conversión de lo salvífico en normas canónicas puede no ser correcta o quedar anquilosada ante el dinamismo de la historia misma. Por ello, la teologización del fenómeno canónico puede oscurecer la distinción entre “derecho” y “ley”, con el peligro (aún más grave) de ignorar la tensión entre ley y evangelio<sup>8</sup>.

Otros asumen lógicamente la Revelación pero proponen prescindir de la teología, como ciencia que la estudia, y reivindican la autonomía del fenómeno jurídico. Las instituciones tienen su justificación última y única en la naturaleza social de la Iglesia, y no cabe someterlas a otro criterio que el de garantizar el “orden”. El “ordenamiento” canónico no habría de ocuparse de todos los factores que estructuran la comunidad eclesial, sino sólo de los que tienen relación con la concordia y la justicia en la comunidad<sup>9</sup>, promoviéndolas con los ins-

---

canónico, en OTERO-BLAZQUEZ (ed.), *Panorama actual de la teología española*, Madrid 1974, 452-477).

<sup>8</sup> Sobre las consecuencias a las que lleva la confusión entre lo teológico y lo canónico respecto de la dos “normas bases” (Palabra y Sacramento), cf. J. M. CASTILLO, *Teología para comunidades*, Madrid 1990, 225-234.

<sup>9</sup> Esta es la orientación de la “escuela de Navarra”, dirigida por el Opus Dei, cf. A. DE LA HERA, *Introducción a la ciencia del derecho canónico*, Madrid 1978.

trumentos típicos de la técnica normativa. Ventajas e inconvenientes de este planteamiento se descubren por contraposición al anterior. Pero la justa aspiración por afrontar las instituciones con suficiente técnica jurídica y la delimitación de su finalidad más propia (el orden justo), no pueden ser pretendidas en la Iglesia de forma absoluta. El principio de comunión, no significa tanto “communis unio” sino sobre todo “cum munia”, esto es, tener participación en algo con otros<sup>10</sup>. Y ese “algo” está en relación directa con la dinamicidad vital del Cuerpo de Cristo a través de los carismas. Para garantizar el orden, estos autores insisten en que el carisma fundamental es el ministerio jerárquico, pues del reconocimiento de la jerarquía dependen los demás carismas. De ese modo, la pretendida autonomía de lo canónico reposa en un presupuesto teológico parcial, que condiciona todo el planteamiento y termina por teologizar “los hechos consumados”. Ello agrava aún más el riesgo de ignorar la tensión entre ley y evangelio, acentuando la prevalencia de la ley y de la norma positiva.

Existe una tercera forma de entender el derecho canónico<sup>11</sup>, que reconoce las recíprocas influencias entre la teología y el derecho, pero propone una sana desteologización de éste último. Las estructuras y

<sup>10</sup> Cf. R. RWEYEMANU, *Communio-koinonia. De iuris ratione et Ecclesiae organica constitutione in doctrina Concilii Vaticani II*, Roma 1986, 84-85.

<sup>11</sup> Quizás sea excesivo hablar de “escuela” para referirse a los canonistas vinculados a la revista *Concilium*; sus planteamientos comunes me parecen los más adecuados para la fundamentación del derecho canónico. Entre los españoles, la obra más completa es la de T. JIMÉNEZ URRESTI, *De la Teología a la Canonística*, Salamanca 1993.

modos de presencia asumidos por la Iglesia no pueden entenderse sin tomar en serio la mediación histórica, los signos de los tiempos y de los lugares, discernidos a la luz del Espíritu y sometidos a la decisión humana. Se necesita dar una explicación teológica de los hechos consumados, pero sin absolutizar o teologizar los comportamientos canónicos de la historia. De lo contrario, se caería en una visión occidentalista de la eclesiología y del derecho; por ello, hay que redescubrir la “relatividad” de lo canónico, en el tiempo y en el espacio.

Desde mi punto de vista, este camino es factible revalorizando el concepto de misión, como fundamento radical del derecho. La misión determina las instituciones de la Iglesia, que se estructura en función de la construcción del Reino en el mundo. Sus “modos de presencia” son inseparables de ese objetivo último: hacer presente el evento de salvación del que es portadora. Su realidad jurídica se presenta desde los orígenes (mandato prepascual y postpascual) como “norma missionis” y como tal hay que entender todo cuanto los apóstoles y el Espíritu Santo creyeron oportuno establecer. La “norma missionis” se traduce y se distingue en “norma fidei” (el anuncio de la posibilidad de participar en la victoria de Cristo aceptando con fe su Palabra) y en “norma communionis” (la participación efectiva en la muerte y resurrección a través del Bautismo, recuperando la unión con Dios en la comunión con los hermanos que tienen la misma fe). La “norma missionis”, en su doble vertiente

de “norma fidei” y “norma communio-nis”, es punto de referencia para enjuiciar las sucesivas “contaminaciones” que caracterizan la normatividad canónica.

La misión justifica el esfuerzo de inculturación que la Iglesia, inspirada por el Espíritu, ha creído necesario hacer, en el tiempo y en el espacio, para ser fiel a su esencia salvífica. La fidelidad al Espíritu exige el respeto del derecho; pero más que un instrumento de “orden” o “control”, el derecho y las instituciones canónicas necesitan ser controlados, esto es, constantemente evaluados según los tres criterios que derivan de su naturaleza misional: su coherencia con el evangelio, su eficacia apostólica, su correspondencia con las necesidades de los fieles y de la sociedad. La revalorización del fundamento misional de las instituciones permite al canonista tener una visión sobria de la estructura de la Iglesia visible, vinculante sólo en sus líneas esenciales; al mismo tiempo, la centralidad de la misión salvífica consiente un acercamiento dinámico a las estructuras y normas canónicas, para hacer posible la revisión y acomodación, sin perder su naturaleza jurídica. Ante las necesidades cambiantes y heterogéneas de las diversas realidades pastorales, no basta asumir una postura subjetiva abierta y respetuosa de la acción libre del Espíritu. Es necesario que dicha apertura se traduzca institucionalmente, según el principio “*ius sequitur vitam*”.

### **La Iglesia Particular: estructura esencial y organización**

Estos presupuestos permiten distinguir en la Iglesia visible, las estructuras esen-

ciales y las meramente organizativas, conscientes de la mediación de la historia, como “historia de salvación”. La Iglesia, como acontecimiento histórico-salvífico, no comenzó sólo en Jerusalén, sino que experimentó adhesiones concomitantes en Judea, Samaría, Antioquía, hasta los confines de la tierra (Hch 1, 8). Hay que descubrir el significado jurídico de esta circunstancia, respetando el dato teológico: en cada lugar se hace visible el mismo misterio de salvación; “a pesar de las distancias geográficas, culturales y lingüísticas, todos los creyentes en Cristo forman un sólo Cuerpo”<sup>12</sup>.

Se establece pues distinción y continuidad institucional entre la Iglesia que manifiesta el mismo misterio de Cristo en un determinado lugar y la Iglesia en su conjunto. Sería inexacto, histórica y teológicamente, comprender la Iglesia particular como hecho posterior o secundario, como simple distribución geográfica del pueblo de Dios, de cuya suma o confederación resulta la Iglesia Universal. La Iglesia particular, respecto de la Iglesia universal, es una estructura esencial y no sólo organizativa, una “*portio populi Dei*” que expresa plenamente la catolicidad de la Iglesia, según el nuevo testamento y la tradición patristica. La eclesiología postridentina y el código de 1917 habían oscurecido su consistencia, favoreciendo la uniformidad y la “centralización romana”. Pero la eclesiología del Vaticano II permite superar esa perspecti-

<sup>12</sup> A. LONGHITANO, *Le chiese particolari*, en *Il codice del Vaticano II. Chiesa particolare*, Brescia 1985, 16.

va, pues presenta la Iglesia como Pueblo de Dios (LG 9), reunido en torno a la Eucaristía (LG 11a), que anuncia la Palabra de salvación en un determinado lugar (LG 13), en comunión con las demás comunidades dispersas sobre la tierra, convergentes a través del ministerio de los obispos que las presiden, unidos entre sí y en comunión con Pedro, manteniendo el afecto colegial (LG 22-23)<sup>13</sup>. En la constitución con la que promulgaba el código (*Sacrae Disciplinae Leges*), Juan Pablo II aludió a las relaciones entre la Iglesia Universal y las Iglesias particulares como uno de los elementos innovadores de la eclesiología conciliar que deben informar la interpretación y aplicación del nuevo derecho canónico.

En el concilio, por tanto, la eclesiología de comunión se concretiza en la “*communio ecclesiarum*”: el único pueblo de Dios está constituido por seres humanos diseminados por el planeta, reunidos en muchas formas particulares en las que se realiza plenamente la realidad eclesial (LG 23). El c. 368 afirma que la Iglesia católica una y única existe “en” y “desde” las Iglesias particulares; y el c. 369 reitera que en la Iglesia particular está verdaderamente presente la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica. La Iglesia universal no tiene una existencia concreta propiamente hablando sino en las iglesias particulares<sup>14</sup>; afirmar que la Iglesia local

es sujeto del acontecimiento salvífico de Cristo, obliga a conocer su estatuto y su “personalidad jurídica”.

En un derecho, como el canónico, la noción de sujeto y de persona jurídica se entienden en analogía con el misterio trinitario, que da origen a la Iglesia: una autonomía abierta a la relación, esto es, una esfera de responsabilidad que se distingue de las otras personas jurídicas (las demás Iglesias particulares), pero que no se entiende adecuadamente sino en relación a ellas. La autonomía tiene su fundamento en la plena manifestación del acontecimiento de Cristo que se realiza en cada Iglesia particular, en su específica experiencia de la fe y en la necesidad de asumir su responsabilidad misionera como sujeto en la “mediación” de la salvación. La autonomía se debe traducir en identidad respecto del culto, del patrimonio teológico, de la disciplina y de las relaciones con el mundo. Por su parte, la comunión se fundamenta en la relación con las otras Iglesias, junto a las que realiza la unidad del misterio de Cristo; también la comunión se debe traducir en iniciativas que garanticen la solidaridad entre las Iglesias, la tutela de la unidad en la fe y en el testimonio<sup>15</sup>.

Una vez asentado que la Iglesia particular no es un “modo de presencia” entre tantos, sino un modo esencial en la manifestación de la comunión universal (comunión “ad extra”), nos interesa ahora

<sup>13</sup> Cf. P. AMENTA, *Chiesa particolare e Sinodo*, Roma 1996, 7.

<sup>14</sup> La actual constitución sobre la curia romana, PASTOR BONUS, utiliza una terminología ambigua, que hace pensar en la Iglesia universal como algo distinto, no sólo de la Iglesia de Roma sino de la comunión entre las iglesias locales, cf. J. H. PROVOST, *La constitución Pastor Bonus*, en *Iglesias locales ...* (cit. not. 2), 341 ss.

<sup>15</sup> Cf. A. LONGHITANO, *o. c.* (not. 12), 24-25.

indicar sus elementos institucionales (comunidad “ad intra”). Sin invadir campos de otros artículos, nos interesa subrayar que el fundamento misional al que nos hemos referido, enriquece el concepto de “comunidad orgánica”, correcto en sí mismo, pero insuficiente si la organicidad se entiende como un principio regulador del orden comunitario, polarizado en el presupuesto teológico de la estructura ministerial<sup>16</sup>. **Es necesario asumir una perspectiva equilibrada desde la “norma missionis” (junto a la “norma fidei” y la “norma communionis”).** De lo contrario, se “canonizaría” sólo una de las dimensiones eclesiológicas, marginando las otras o, en el mejor de los casos, “teologizándolas”, reduciéndolas a un reclamo teórico sin repercusiones jurídicas.

En el c. 369 se establecen los elementos constitutivos de la diócesis, paradigma de la Iglesia particular: “una porción del pueblo de Dios confiada al cuidado pastoral del obispo, con la cooperación del presbiterio, reunida en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía”. Esos elementos hacen posibles, en la Iglesia particular, las propiedades esenciales (una, santa, católica y apostólica). La estructuración jurídica debe respetar todos los elementos, sin marginar ninguno, ni establecer prioridades entre las propiedades esenciales. La estructura ministerial (obispo y presbiterio, que manifiesta la “apostolicidad”) es inseparable (en el canon) de la “reunión de la porción de

<sup>16</sup> No es éste el caso de la const. ap. *Vita Consecrata* n. 31, que utiliza el concepto de “comunidad orgánica”, citando los documentos conciliares y magisteriales (en su nota 59), para explicar las relaciones entre las diversas formas de vida en la Iglesia, afirmando su origen común (los dones del Espíritu) y su radical igualdad y dignidad.

pueblo de Dios en el Espíritu Santo mediante la palabra y la eucaristía”.

La referencia a la acción del Espíritu, en el marco de la eucaristía (“norma communionis”), donde se proclama la palabra (“norma fidei”), hace problemática la dimensión jurídica de la Iglesia local, pues la Iglesia inicia en Pentecostés, como acontecimiento liberador (sustituyendo al recuerdo del acontecimiento del Sinaí) y como acontecimiento de comunión (sin barreras lingüísticas). **La “norma missionis” es liberadora y constructora de comunión.** Además, la historia nos enseña que, en la Iglesia primitiva, celebrar la eucaristía no era celebrar un sacramento más, entre los diversos instrumentos de salvación, sino actualizar y hacer visible en un lugar el acontecimiento salvífico (muerte y resurrección de Cristo), formando en la diversidad de dones recibidos del Espíritu la realidad unitaria del Cuerpo de Cristo, manifestando en el tiempo y en el espacio el destino escatológico del hombre<sup>17</sup>. Desde este horizonte normativo de base, es necesario arbitrar medidas jurídicas capaces de realizar cada una de las propiedades esenciales.

La “unidad” comporta la eliminación de cualquier discriminación establecida a partir de criterios socio-culturales. El Espíritu capacita y obliga a superar divisiones de esa índole. Ello es indispensable para una correcta celebración de la eucaristía (las advertencias de Pablo al respec-

<sup>17</sup> Recomendando las sugerentes reflexiones de A. LONGHITANO (o. c. not. 12, 17-24), comentando la eclesiológica eucarística de Ignacio de Antioquía, en la que se inspira el concilio (SC 41).

to resuenan como verdadera “norma comuniónis”) y para un eficaz desarrollo de la misión. Pero la unidad en el Espíritu no consiente abolir la diversidad de los dones de naturaleza y de gracia, derivando en uniformidad. Son necesarios cauces normativos capaces de reflejar la riqueza y variedad del Cuerpo de Cristo. Ello supone reconocer la diversidad, evitando imposiciones unilaterales, asumiendo las lógicas dificultades y conflictos que dicho reconocimiento conlleva.

La nota de “santidad” está íntimamente relacionada con la proclamación de la Palabra en la Eucaristía, que no es un rito preparatorio, sino un elemento que subraya la iniciativa soberana de Dios, convocando a su pueblo a la fe. Por ello, la Palabra tiene valor normativo (“norma fidei”), pues la Iglesia no se reúne por iniciativa de sus miembros ni para fines ajenos a la misión. La Palabra no está encadenada; su eficacia salvífica supera la delimitación de competencias respecto de su comprensión o proclamación. Sin desconocer el papel del Magisterio, hay que garantizar jurídicamente la participación de todos en el ministerio profético. De ello depende en gran parte que la Iglesia Particular pueda caminar en confrontación continua con la Palabra, sin confundir la inculturación con la acomodación a realidades que contrastan con el designio salvífico.

Ya nos hemos referido antes a la “catolicidad”; en la Iglesia, uno más uno no suman dos sino que siguen siendo uno; pero las potencialidades del misterio de Cristo no se agotan en la Iglesia local. Es necesario asegurar jurídicamente la universalidad y solidaridad con las demás Iglesias locales, reconociendo del papel

primacial de la Iglesia de Roma, pero implicándose, con “solicitud colegial”, en el gobierno de la Iglesia universal.

La nota más problemática es la “apostolicidad”, con su aneja estructura ministerial. En ese ámbito es difícil evitar la “teologización de los hechos canónicos consumados”. Y resulta compleja la “canonización” adecuada de la eclesiológia de comunión. Del Espíritu proceden el carisma fundamental de la gracia y los otros carismas dados para la edificación del Cuerpo de Cristo. Ha sido superada la concepción cristomonista, que partía de la diversidad y reconocía relevancia estructural sólo al ministerio ordenado. En la concepción pneumática, comunal y misional, es necesario partir de la igualdad radical que da sentido a la diferencia de funciones. Ambas necesitan protección jurídica. Al Obispo (y al ministerio ordenado) compete presidir en nombre de Cristo, discernir y coordinar los carismas, garantizar la comunión con las demás Iglesias locales y reclamar la coherencia con el evangelio y la tradición apostólica. Pero la sucesión apostólica es un servicio a la misión, que no puede derivar en una asunción de poderes, ejercidos autónomamente<sup>18</sup>.

El reconocido papel del laicado en el triple oficio de Cristo y en la misión no tiene apoyo jurídico suficiente; tampoco son claras las consecuencias jurídicas derivantes de la pertenencia de la vida consagrada a la santidad de la Iglesia,

<sup>18</sup> Cf. A. LONGHITANO, *o. c.* (not. 12), 22-23.

aun sin pertenecer a la estructura jerárquica. El ministerio ordenado, con el obispo a la cabeza, tiene un papel fundamental en la comunidad, de la que no es mera delegación. Pero el origen divino del ministerio no está reñido con una mayor implicación de la comunidad en la designación de los ministros. Y aunque el ministerio no tenga su origen en la comunidad, no puede ser ejercitado al margen de ella. Si para laicos y consagrados, el ministro es punto de referencia imprescindible, para el ministro es inexcusable respetar la acción del Espíritu, esforzándose por alcanzar la unidad, a través del consejo y el consenso.

Los aspectos indicados en la norma introductiva sobre la Iglesia particular (c. 369) no han tenido desarrollo adecuado en los restantes cánones. El código mantiene una sistemática vertical, dedicando el primer título a los temas referidos al Obispo, el segundo a las agrupaciones de las Iglesias particulares (Provincia eclesíástica, Metropolitana, Concilio particular y conferencia episcopal), reduciendo el título tercero a los organismos internos de cada Iglesia Particular (sínodo, curia y consejo económico, colegio de consultores, consejo presbiteral, capítulo de canónigos, consejo de pastoral, parroquias). La configuración jurídica de estos organismos es desigual, y no todos son cauces de participación adecuados a la eclesiología misionera de comunión. Los otros temas claves, que hemos indicado analizando el c. 369, no han sido tratados en esta sección sino en otras partes del código. Y hay que tenerlos en cuenta al aplicar e interpretar el derecho vigente.

## Repercusiones jurídicas desde los “signos de los lugares”

Pero el fundamento misional del derecho impone algo más que la correcta aplicación del derecho vigente (*ius conditum*); se necesita una postura creativa (*ius condendum*), que haga verdad el principio “*ius sequitur vitam*”. Para la Iglesia particular, este principio supone profundizar en su esencia, como acontecimiento salvífico en un determinado espacio, inculturando sus estructuras esenciales, para manifestar de forma adecuada el encuentro entre la Palabra de salvación y la cultura del lugar. Utilizamos el concepto antropológico y sociológico de cultura de la *Evangelii Nuntiandi*: la forma compartida de entender el mundo que existe en un pueblo, que se manifiesta en un lenguaje común, en sus instituciones, tradiciones y estilos de vida cotidianos (EN 8).

La “norma missionis”, entendida como “evangelización de las culturas de la vida cotidiana”, responsabiliza sobre todo a las Iglesias particulares, que “por estar amalgamadas, no sólo con las personas, sino también con las aspiraciones, las riquezas y límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual conjunto humano, tienen la función de asimilar lo esencial del lenguaje evangélico, de traducirlo al lenguaje que esos hombres comprenden y, después, de anunciarlo en ese mismo lenguaje” (EN 63). No es problema semántico sino sustancial, que abarca lo que se anuncia y el modo en el que se presenta el mensaje.

Ello incide en el “modo de presencia” de la Iglesia Particular, en su dimensión jurídica. Hay que afrontar con lucidez la situación planteada varias veces por los episcopados de determinados países, que denuncian la fractura entre el derecho canónico y la cultura de sus respectivas Iglesias. El Espíritu vivifica las instituciones (AG 4), por lo que no basta encarnarse en la historia, sino hacer históricamente eficaz la actuación de la misión, con una base institucional adecuada.

Lo cierto es que el derecho canónico, a diferencia de otros sistemas jurídicos más estáticos, tiene recursos capaces de garantizar la adecuación a las necesidades de las personas y la inserción en los dinamis-mos de la vida, de la historia y de las culturas. En relación a las personas destacan las instituciones de la “dispensa” y de la “equidad”, de las que ahora prescindimos, aunque son demostrativas del carácter vinculante de la “salus animarum” como “suprema lex”. Por su relevancia comunitaria, sobresalen las instituciones de la costumbre y de la recepción. La costumbre tiene valor, aun cuando sea contraria a la ley (cc. 23 ss); se reconoce así que el comportamiento constante y coincidente de una comunidad es capaz de crear derecho y que, junto a la estructura jerárquica, a quien compete la potestad legislativa, la estructura comunitaria es algo más que la destinataria pasiva de las normas. La recepción, como “acceptatio legis”, es la versión jurídica del “sensus fidelium”, fundamental en la historia de la Iglesia. En algunos cánones (cc. 212, 750) se apela a la autonomía y responsabilidad de

los fieles. Pero costumbre y recepción están recogidas en el derecho vigente con excesiva timidez y en posición dialéctica con la estructura jerárquica.

Estos y otras instituciones jurídicas muestran una exigencia fundamental del sistema canónico: la necesaria “plausibilidad” de sus instituciones y disposiciones, que deben mostrarse razonables. La coercibilidad e imperatividad, típicas de cualquier sistema legislativo, tienen connotaciones muy diferentes en la Iglesia, por estar sustentadas, en última instancia, en la libre adhesión. Además, la estructura de plausibilidad es presupuesto para la evangelización de las culturas, que no consiste en enriquecerlas con nociones nuevas, sino en transformarlas, captando la naturaleza “cultural de la distancia que media entre los esquemas de comprensión de la vida cotidiana y los esquemas en que se estructura el modo de hacer presente el evangelio”<sup>19</sup>. Semejante misión se está llevando a cabo en aquellas Iglesias particulares del tercer mundo que han sabido estructurarse en su liturgia, disciplina y apostolado, comprendiendo la unidad desde la pluralidad. Las Iglesias enclavadas en sociedades de larga tradición cristiana tienen menor creatividad. De ahí el riesgo de ignorar que, también en sus ámbitos, la situación cultural es cada vez menos compatible con los modos de presencia de la Iglesia, con sus estructuras de plausibilidad, y con el conjunto de presupuestos que se requieren para captar la validez del anuncio salvífico.

---

<sup>19</sup> A. TORNOS, *Actitudes de los creyentes y evangelización de la cultura*, Madrid 1992.