

Los derechos de los fieles *

Es frecuente actualmente proclamar el carácter ministerial de la función de la Jerarquía eclesiástica: no lo es tanto añadir, como lo hace Vd.,¹ que esto supone la primacía de la persona en el ordenamiento canónico. La conjunción de ambas afirmaciones puede representar un cambio muy profundo en el modo de entender la estructura de la Iglesia. En relación a esto, quisiéramos hacerle dos preguntas: ¿qué significa esta idea como principio de organización y conformación del Pueblo de Dios y, en particular, de la Jerarquía? ¿Qué principios de reforma de la actual legislación podrían deducirse de ella?

Efectivamente, bajo un cierto aspecto la Jerarquía precede al resto de los fieles, pero también es verdad que, en el designio salvífico, el Pueblo de Dios y la salvación de sus miembros se sitúan en la línea del fin, mientras que la Jerarquía es un medio ordenado a ese fin.¹ Esta afirmación supone un paso adelante en el largo camino que, durante su peregrinación histórica, la Iglesia ha de recorrer para profundizar en el contenido de su propio misterio. La primacía de la persona fue vigorosamente afirmada por Pablo VI en su discurso a los que participaron en el *Conventus Internationalis Canonistarum*, en mayo de 1968: « Omnes profecto iuris rationes vinculo quodam, quod frangi nequit, cohaerent, secundum teleologicum consilium salutis a Deo creatore initum, cum excellentia et dignitate personae humanae. Nam ius nihil aliud est nisi tutum praesidium, quo commune bonum cum auctoritate legitime disponitur et provehitur; idque contra quoslibet externos interventus defendit et tutatur inviolabilem autonomiam, in cuius finibus omnis homo reapse capax fit cum recta sua conscientia ea quae ad perfectionem suae humanae personae pertinent ad effectum deducendi ».³ En esta misma línea deben situarse

* Publicato in « Ius Canonicum » 11 (1971), 68-93.

¹ *Fieles y laicos en la Iglesia*, pp. 82-85.

² CONC. VATICANO II, Relación al cap. II del esquema « De Ecclesia », 1964, p. 2.

³ AAS 60, 1968, p. 338.

una serie de aspectos, a los que ha dado especial resalte el Concilio Vaticano II: entre otros, que la misión única de la Iglesia compete por igual a todos sus miembros, aunque cada uno ha de realizarla según la función específica que le corresponde, y que, por tanto, misión de la Iglesia y *munus* de la Jerarquía en modo alguno pueden considerarse términos sinónimos, ya que —por el bautismo y la confirmación— todo fiel recibe del mismo Jesucristo el derecho y deber de hacer apostolado.⁶

¿Qué significa esta idea como principio de organización? A mi modo de ver, en su aspecto más nuclear significa en primer término que ha de reconocerse y tutelarse el conjunto de derechos, deberes y capacidades que integran el estatuto personal, tanto del fiel —aspecto de la igualdad radical de todos los miembros del Pueblo de Dios—, como de las distintas funciones eclesiales: para crear así un legítimo ámbito de autonomía y de responsable iniciativa personal, manifestación de la dignidad y de la libertad cristiana de los fieles.

En segundo lugar, pienso que es necesario extraer las consecuencias jurídicas postuladas por esa realidad, para encauzar con medios idóneos dentro del ordenamiento canónico el carácter de servicio propio de la Jerarquía. Así, en un nivel de conceptualización técnico-jurídico, se llegará a lo que Hervada y Lombardía han llamado *formalización* del Derecho divino, es decir al establecimiento de los cauces concretos e instrumentales a través de los cuales debe manifestarse una determinada exigencia de la constitución divina de la Iglesia y, en nuestro caso, el carácter de servicio propio de la Jerarquía.⁶ El servicio postula ciertamente una disposición subjetiva de parte de quien lo realiza, pero es ante todo una exigencia objetiva del mismo ministerio, susceptible, por tanto, de una configuración jurídica.⁶ Esto significa, entre otras cosas, que la Jerarquía ha de acomodo-

Y no puede olvidarse que el Concilio Vaticano II emplea el término *apostolado* para designar la totalidad de los aspectos o facetas que integran la misión única de la Iglesia: cf Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

Cf *El Derecho del Pueblo de Dios*, Pamplona 1970, pp. 51-56.

⁶ Cf P. FELICI, *El Concilio Vaticano II y la nueva codificación canónica*: « sus Canonium » 7 (1967), pp. 316-317; J. HERRAÑZ, *De principio legalitatis in exercitio potestatis ecclesiasticae*: Acta Conventus Internationalis Canonistarum, Tip. Vaticana 1970, pp. 221-238.

dar sus estructuras organizativas a las múltiples necesidades de los fieles, quedando a salvo desde luego aquellos aspectos que se encuentran constitucionalmente establecidos por voluntad fundacional de Jesucristo. En este sentido es decisivo el cambio de mentalidad con respecto al *Codex* actualmente vigente, que ha llevado al Concilio Vaticano II a configurar, por ejemplo, la diócesis o Iglesia particular no como un territorio, en el cual residen los súbditos, sino como una « portio Populi Dei », un grupo social de fieles regido por un obispo con la cooperación del presbiterio.¹ Dentro de esta misma línea presentan perspectivas muy interesantes y de gran valor para el futuro los principios establecidos en el n. 10 del Decr. *Presbyterorum Ordinis*.

Sobre la segunda parte de la pregunta —los principios de reforma de la actual legislación que pueden deducirse de lo anteriormente expuesto— me limitaré a decir que esa reforma no debe ser precipitada: pienso que es conveniente establecer una legislación abierta, dentro de la cual puedan encontrar el lugar que les corresponde las diversas iniciativas que, para bien de la Iglesia, vaya promoviendo el Espíritu Santo. Me parecería, por ejemplo, poco acertado crear una rígida organización de las estructuras jurisdiccionales y pastorales, con el riesgo de que sea fruto de una especulación teórica desvinculada de la vida real del Pueblo de Dios. En el mismo sentido, estimo que los oficios eclesiásticos en sentido estricto —entendidos como instrumento a través del cual la Jerarquía ejerce su propio *munus*— han de estructurarse, para que cumplan bien su tarea de servicio, teniendo muy en cuenta conocidas circunstancias de la sociedad moderna: tendencia a la agrupación sociológica más que territorial de las personas, desarrollo creciente del fenómeno asociativo, dinamismo que imponen las exigencias profesionales, la rapidez y frecuencia de desplazamiento, el aprovechamiento del tiempo libre, etc.

También es frecuente confundir el tema de los « derechos humanos » con el más específico de los « derechos de los fieles », aunque a veces (por ejemplo, el derecho a manifestar la propia opinión) tengan un enunciado

¹ Decr. *Christus Dominus*, n. 11, y la *Relatio* sobre el *Schema Decreti « De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia »*, textus emendatus, 1964, p. 51.

semejante. Vd. distingue incidentalmente entre ambas categorías en su libro Fieles y laicos en la Iglesia (págs. 170ss.). ¿Podría aclarar más su posición? ¿En qué se distinguen estas categorías? ¿Existe alguna relación entre ellas?

He de precisar ante todo que por « derechos humanos » entiendo todos aquellos que, por Derecho natural, competen a cualquier persona, independientemente de la sociedad en la que desarrolla su vida. Por lo que se refiere a su extensión y fundamento, estos derechos humanos no me parece que deban circunscribirse solamente a los que se enumeran en las distintas declaraciones que se han ido haciendo a nivel nacional o supranacional, especialmente a lo largo de este siglo. Llamo en cambio « derechos de los fieles » a aquellos que —en virtud de su incorporación al Pueblo de Dios— competen a todos los bautizados que viven en comunión dentro de la Iglesia Católica, y tienen por tanto su raíz en la condición sacramental del fiel, como ha mostrado P. J. Viladrich, cuyo estudio constituye una notable aportación en esta materia.¹

Se trata, pues, de dos niveles distintos, pero no opuestos, sino complementarios: al incorporarse al Pueblo de Dios, la persona conserva íntegro el patrimonio de sus derechos humanos que, por ser generales e inviolables, en ningún caso pueden dejar de existir.¹ A la vez, la incorporación a la Iglesia lleva consigo la adquisición de los derechos y deberes específicos del fiel.

¿Relación entre estos dos planos? La respuesta exige tener en cuenta algunos matices, que expondré a continuación.

En primer lugar, los derechos y deberes de todo fiel presuponen y a la vez respetan la existencia de los derechos humanos en ese mismo sujeto, ya que no puede olvidarse que la gracia edifica sobre la naturaleza. A la vez, no puede perderse de vista que el fiel está radicalmente inserto tanto en la Iglesia como en la sociedad civil, por lo que su plano de socialidad no se agota ni en una ni en otra sociedad. De ahí que muchos derechos humanos, aunque hayan de ser recono-

¹ Cf *Teoría de los derechos fundamentales del fiel*, Pamplona 1969; vid. también D. BERTRAMS, *De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionalis*: « Periodica » 57, 1958, pp. 281ss.

Enc. *Pacem in terris*: AAS 55, 1963, p. 259.

cidos y respetados por la Iglesia, carecen sin embargo de relevancia práctica en el ordenamiento canónico, al menos en el momento actual: piénsese, p. ej., en el derecho a la vida, al trabajo, a la inviolabilidad de la correspondencia... Por tratarse de aspectos que caen dentro de la inserción del fiel en la sociedad civil, el ordenamiento canónico se limita a respetar esos derechos, pero no es necesario que cuide de organizar su tutela práctica.

Pienso, por eso, que, con las precisiones señaladas, a todo miembro del Pueblo de Dios deben reconocerse en el ordenamiento canónico tanto los derechos humanos como los que le competen por su condición de fiel, y así se ha proclamado en los *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, aprobados por el Sínodo de Obispos en octubre de 1967, donde se afirma la necesidad de elaborar el estatuto común a todos los fieles, por la igualdad radical que existe entre todos ellos « tum ob humanam dignitatem tum ob receptum baptisma » (cf n. 6).

El punto sobre el cual acaba de responder plantea una cuestión ciertamente importante: ¿Qué relación ha de existir entre el magisterio de la Iglesia sobre los « derechos humanos » y la regulación canónica de los « derechos de los fieles »?

Como acabo de decir, los derechos humanos competen a los fieles en toda su integridad. Durante su fase de peregrinación terrena, la Iglesia se esfuerza por profundizar en la riqueza inagotable de la ley natural y del mensaje revelado, profundización que obra el Espíritu Santo a través del Magisterio de la Jerarquía y del *sensus Mei* de todos los fieles.

Por esta razón, la vigencia de los derechos naturales e innatos de la persona —y lo mismo puede decirse de los derechos propios de los fieles— está condicionada al grado de comprensión que en cada momento se haya alcanzado acerca de su contenido: la juridicidad de los derechos humanos y de los fieles proviene del mismo Derecho divino, y no es necesaria por tanto una positivación constitutiva de los mismos para que entren a formar parte del ordenamiento canónico —como ya han advertido, entre otros, J. Hervada, P. Lombardía, Kl. Morsdorf—; sin embargo, su operatividad práctica quedará delimitada en cada momento por ese grado de comprensión a que me

vengo refiriendo. De otra parte, la misma necesidad de seguridad jurídica y de tutela eficaz exige una clara enunciación del contenido de esos derechos en el nivel de la norma positiva; y, a la vez, el establecimiento de los medios oportunos para proteger su ejercicio contra cualquier posible violación. De este modo, la ley positiva encauza mediante los instrumentos técnicos adecuados la vigencia efectiva y práctica de los derechos personales. Respondiendo a estos postulados, las normas de la Iglesia serán prolongación y necesaria determinación de la ley contenida en el Evangelio, que, como ha afirmado el Concilio Vaticano II, tutela más eficazmente que cualquier otra ley la libertad humana y la dignidad de la persona.¹

He de añadir que ha sido para mí un motivo de profunda satisfacción poder escribir en la relación de los trabajos realizados por el grupo de Consultores de la Comisión Pontificia para la reforma del *Codex* encargados de preparar los esquemas del estatuto común de todos los fieles, del estatuto propio de los laicos y de las normas sobre asociaciones de fieles, que la Comisión se ha basado en el criterio de que —respetando desde luego la constitución jerárquica de la Iglesia— los derechos personales han de reconocerse ampliamente, incluso más allá de lo estrictamente exigido, por considerar que la tutela de un amplio ámbito de autonomía y de iniciativa personal es el modo mejor de integrar la persona en la vida orgánica de la comunidad eclesial.¹¹

Pienso que el ordenamiento canónico cumplirá así otra importante función: la de ser ante los demás ordenamientos claro testimonio de la realización por parte de la Iglesia —también en su aspecto técnico y jurídico— de las exigencias que, como consecuencia de la dignidad de la persona, el Magisterio proclama con carácter universal para todas las legislaciones.

Puesto que el Concilio ha proclamado la existencia de derechos innatos (iura nativa) del fiel, y una de las notas del Derecho —objetivo y subjetivo— es su exigibilidad (o si se prefiere, su inexcusabilidad), parece claro que es lícita la reacción del fiel ante aquellas actitudes, también

¹ Const. past. *Gaudium et spes*, n. 41.

Cf « Communicationes », vol. 2, 1970, p. 93.

de la Jerarquía, que los lesionen o desconozcan. Según esto, no sólo deben ser reconocidos más ampliamente el derecho a recurrir, de petición, etc., sino que parecen admisibles otras formas, ya presentes en los primeros siglos de la Iglesia, como la protesta o la pública reprobación. ¿Qué opina Vd. de esto? ¿Son siempre recusables estas reacciones o sólo lo son ciertas formas?

Por supuesto, estoy plenamente de acuerdo con ese carácter de exigibilidad o inexcusabilidad de los derechos nativos. En cuanto a los medios para proteger esos derechos, pienso que pertenecen a lo que se ha calificado como *formalización* o determinación instrumental, que compete necesariamente a la norma positiva: el Derecho divino establece la existencia y el contenido de los derechos nativos, así como también la necesidad de tutela de los mismos; sin embargo, el modo concreto de realizar esa tutela habrá de establecerse de acuerdo con los instrumentos de que el Derecho disponga, en razón del progreso técnico que haya alcanzado.

Recogiendo una tradición ininterrumpida a lo largo de los siglos, el Concilio Vaticano II ha afirmado repetidamente que el ejercicio de la autoridad en la Iglesia reviste el carácter de un servicio. Por lo demás, ésta es una tendencia que se advierte cada vez de modo más marcado en la ciencia jurídica actual, que tiende a configurar cualquier función pública dentro de la categoría del derecho-deber o derecho-función. Ya he hablado antes de la necesaria formalización de este carácter de servicio, que —entre otras cosas— debe traducirse en una adecuación de las estructuras organizativas de la Jerarquía a las necesidades reales —verdaderos derechos— de los fieles. He de añadir aquí que la institucionalización del ejercicio de la autoridad en la Iglesia, vista desde la perspectiva del servicio, puede dar lugar a figuras semejantes a las que se contemplan en los ordenamientos civiles, como, por ejemplo, el abuso de poder o la desviación de poder, con las consecuencias jurídicas que de ahí se desprenden.

Por otra parte, hay que reconocer —así lo hacen los Principios para la revisión del *Codex* (cf n. 7)— que el ordenamiento canónico presenta graves lagunas en el sistema de recursos administrativos. Es innegable que se ha conseguido un cierto avance —quizás no definitivo y, desde luego, susceptible de mejora— mediante la institución

de la *sectio altera* de la Signatura Apostólica, como tribunal contencioso-administrativo. Sin embargo, las normas procedurales de ese tribunal y el secreto en que se mantienen sus decisiones —que no pueden por tanto sentar precedente en la doctrina ni trasladarse a órganos inferiores—, hacen pensar que ese progreso no puede calificarse todavía como definitivo. Es de esperar más bien que esta *sectio altera* venga considerada como un feliz pero solo primer paso hacia el establecimiento de un orden administrativo eficaz en la Iglesia. El franco reconocimiento de los defectos del sistema administrativo por parte de la Comisión para la reforma del *Codex*, y la aprobación de ese principio por el Sínodo de Obispos en octubre de 1967, constituyen una esperanzadora toma de conciencia, que probablemente cristalizará en el nuevo Código de Derecho Canónico en una legislación completa y adecuada en esta materia. Los derechos del fiel alcanzarán de ese modo la protección conveniente a través de los recursos por vía administrativa y a través también de la vía judicial, a la que debe otorgarse precedencia en caso de duda.

Pienso que así he respondido a la pregunta que se me hace. Porque se ve que es efectivamente lícita la reacción del fiel ante las actitudes —cualquiera que sea su procedencia— que lesionen o desconozcan sus derechos personales. No debe confundirse la mansedumbre evangélica con la dejación de derechos, que son deberes.

Con respecto a figuras vigentes en los primeros siglos de la Iglesia —protesta, reprobación pública, etc.—, me parece que, ante todo, se ha de tener en cuenta el notable progreso técnico alcanzado por el Derecho con el correr del tiempo: la tutela de los derechos personales ha pasado por distintas fases históricas, hasta llegar a su protección por vía tanto judicial como administrativa. Pienso, por eso, que la vuelta a instituciones del pasado sólo está justificada si se demuestra que su eficacia permanece en el presente y no ha sido superada por otros medios que históricamente hayan aparecido en fecha posterior.

Con estas precisiones, entiendo que la palabra *protesta* —independientemente de su significación originaria— tiene hoy diversas acepciones. Cuando el sistema jurídico tutela eficazmente los derechos, la protesta es razonable y justa siempre que se manifieste a través del cauce legal establecido: el juicio o el recurso administrativo;

pero me parece inútil y anacrónica cuando degenera en algarada callejera. También es necesario matizar el concepto de *pública reprobación*, que no considero legítima si asume el carácter de pronunciamiento público contra la Jerarquía. Esto no quiere decir, sin embargo, que no haya de existir en la Iglesia una opinión pública: es más, en palabras de Pío XII, su falta redundaría en culpa de los fieles.¹ La Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 37 reconoce a todos los fieles el derecho —que en ocasiones es deber— a expresar sus propias opiniones en todo aquello que se refiere al bien de la Iglesia; pero esta manifestación de parecer habrá de hacerla cada fiel en razón de su *scientia, competentia et praestantia*: y siempre con verdad, fortaleza, prudencia y, respecto a la Jerarquía, con delicadeza y caridad. Por eso se ha dicho que « el problema de fondo de la "necesaria opinión pública en la Iglesia" es equivalente al problema de la necesaria formación doctrinal de los fieles ». ¹³ El comportamiento de quien ejerce el derecho a emitir su propia opinión con las condiciones señaladas, en ningún momento podrá ser tachado de ilegítimo o contrario a la comunión eclesial, aunque al hacerlo manifieste su desacuerdo —respetuoso y lleno de caridad— ante alguna decisión que estime desacertada.

El carácter innato de los derechos de los fieles equivale, según afirma Vd., a la existencia de una esfera de misión y actuación de los fieles no recibida de la Jerarquía. ¿Cuáles son los fundamentos eclesiológicos de esta afirmación? ¿Qué novedades aporta en el tema de las relaciones Jerarquía-fieles?

Durante siglos, la teología ha insistido prevalentemente en el carácter jerárquico de la Iglesia, en su elemento social externo, en las funciones propias del sacerdocio ministerial, etc., dejando algo en la sombra —aunque sin negarlas como es natural— otras interesantes facetas eclesiológicas, como son la existencia de los carismas, también en los simples fieles, la realidad del sacerdocio común y de la llamada universal a la santidad y al apostolado, los vínculos internos de cohesión del Cuerpo Místico, etc. A este propósito, y sólo a título anecdótico, quiero recordar que entre las observaciones al capítulo I del es-

Cf AAS 42, 1950, p. 256.

¹³ Mons. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, Madrid 1968, p. 17.

quema *De Ecclesia* en el Concilio Vaticano I, se encuentran dos que me parecen profundamente expresivas: « Alteri reverendissimo patri non placet ecclesiam vocari *corpus mysticum* in hoc capite, in quo desiderantur non considerationes ad fovendum vitae mysticae sensum, at yero clara definitio essentiae ecclesiae, quae non habetur per metaphoras ». Y también: « Plures alii reverendissimi patres aiunt: Idea corporis Christi mystici in hoc capite minus arridet, tum ob rationes easdem, quas alii attulerunt tum etiam quia non satis consultum putant doctrinam de mystico corpore Christi, qua sectatores Iansenii usi sunt ad proprios insinuandos errores, assumere ad dogmata de ecclesia Christi constabilienda ».¹⁴

Aunque las raíces de esta mentalidad defensiva deben situarse muchos siglos antes, un punto clave puede situarse en la época que siguió a la celebración del Concilio Tridentino, y que prácticamente se ha prolongado casi hasta nuestros días bajo muchos de sus aspectos. A la visión protestante, de matiz difusamente carismático e impugnadora de la Jerarquía, Trento hubo de imponer necesariamente un muro de contención, con aquellos aspectos de la doctrina católica que se atacaban más directamente: digo aspectos, porque no es tarea de un Concilio presentar una exposición doctrinal científicamente estructurada y completa de todo el contenido de la Revelación. Sucedió, sin embargo, que los tratados teológicos y canónicos posteriores se anclaron en lo que había afirmado el Concilio, pero dejaron excesivamente de lado lo que no había dicho, porque en aquel momento no era necesario decirlo: el resultado fue una visión de la Iglesia verdadera, pero unilateral bajo muchos aspectos. Pueden bastar como ejemplos la conocida definición que de la Iglesia da Belarmino, llegando a afirmar que es « tam visibilis et palpabilis » como la república de Venecia o el reino de Francia; o la perspectiva de Lancelotti, que, con claras resonancias del *Decretum Gratiani*,¹⁵ sostiene que hay en la Iglesia dos géneros de personas —clérigos y laicos— y afirma seguidamente que basta saber quiénes son los clérigos: pues una vez conocido lo que los clérigos no son se podrá deducir qué son los laicos. Todo ese trasfondo de ideas —unido también a las distintas

¹⁴ MANSI 51, 560s. y 760.

¹⁵ Cf C. 12, q. 1, c. 7.

circunstancias políticas— desembocó en una mentalidad que consideraba la misión de la Iglesia patrimonio exclusivo de la Jerarquía, y veía a los laicos como súbditos y destinatarios de la acción de la Jerarquía, meros sujetos pasivos, con capacidad en el mejor de los casos de cooperar con ella; y se llegó incluso a la confusión —que aún persiste a veces en nuestros días, si no en el lenguaje, sí al menos en la mentalidad de algunos— de identificar el concepto *Iglesia* con el concepto *Jerarquía*.

Ya bien avanzado el siglo XX, el Espíritu Santo suscitó en no pocos laicos una vigorosa toma de conciencia del papel eminentemente activo que les corresponde en la Iglesia; mientras que paralelamente el quehacer teológico fue contribuyendo a allanar el camino, a través del cual se ha llegado a la feliz profundización en el misterio de la Iglesia realizada por el Concilio Vaticano II.

Los textos conciliares, en efecto, afirman claramente que la misión única de la Iglesia se realiza a través de la diversidad de ministerios y compete por igual —con la misma responsabilidad— a todos los miembros del Pueblo de Dios," de modo que rige entre ellos una radical igualdad en cuanto a la dignidad (no hay fieles de « segunda categoría ») y en cuanto a la acción en orden a edificar el Cuerpo de Cristo.' Todos los fieles están llamados a la misma santidad, que consiste en la perfección de la caridad, en la plenitud de la vida cristiana,' y reciben del mismo Jesucristo —a través del bautismo y de la confirmación, no por medio de una delegación de la Jerarquía¹⁹— la misión de realizar el apostolado, entendido en su acepción más amplia, es decir, como realización de todos los aspectos que comprende la misión única de la Iglesia." Hay que añadir que cada fiel ha de realizar esa tarea según la función específica que le compete —diversidad funcional en el seno del Pueblo de Dios—, de manera que a la condición común de todos los *christifideles*, se añaden aquellos matices eclesiales específicos que corresponden a cada

⁶ Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 32.

" *Ibid.*, n. 40.

" Cf Const. dogm. *Lumen Gentium*, nn. 30 y 33; Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

²⁰ Cf Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

uno por haber recibido el orden sagrado, ser laico, o participar de la especial consagración *ad consilia evangelica profitenda*.

El conjunto de derechos y deberes que tienen su origen en estas realidades crea en los fieles un ámbito de personal autonomía y responsabilidad, que exige, desde luego, la comunión con toda la Iglesia, y especialmente con la Jerarquía que la gobierna.' A la vez, constituye la base para la determinación de los estatutos jurídicos personales a los que ya antes me he referido.

Desde un punto de vista pastoral, se abre así un amplio campo a la *espontaneidad apostólica de la persona* ²² de forma tanto individual como asociada. Y no puede olvidarse que el Derecho ha de ser siempre sensible al fenómeno pastoral, para prestarle el cauce que necesita dentro de la vida social de la Iglesia.' Son bien claras a este respecto las palabras que dirigió Pablo VI al *Conventus Internationalis Canonistarum* en mayo de 1968: « Denique huic iuridicialium statutorum contextui vis atque efficientia pastoralis muneris adiunguntur, quod quidem, etsi non idem atque iuridica ratio est neque in eam convertitur, tamen et reapse alacri cura efficitur et, altera ex parte, obsequio fiduciae pleno excipitur, prout in iuris ordinatione firmum praesidium invenerit ».²⁴

Supuesta, también, la existencia de unos Tura nativa de los fieles, parece claro que la necesidad del Derecho en la Iglesia no puede sustentarse sólo en que haya en ella un poder legislativo, ni, por lo tanto, el Derecho puede concebirse como el vehículo de expresión de lo que la autoridad manda. En este orden de ideas, ¿cuál puede ser a su juicio la razón de existencia y la función del Derecho Canónico?

Pienso que la visión del poder legislativo o de la jurisdicción como fundamento único de la sistemática del ordenamiento canónico se basa en los presupuestos eclesiológicos, rectos ciertamente pero incompletos, a los que acabo de hacer alusión. El Derecho Canónico no es sólo un conjunto de leyes que deben ser obedecidas: es,

²¹ Cf Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 3.

²² J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, cit., p. 36.

²³ Cf P. LOMBARDÍA, *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico*: « *Ius Canonicum* » 9, 1969, pp. 101ss.

²⁴ AAS 60, 1968, p. 339.

ante todo, la estructura jurídica de la Iglesia peregrina o militante —no una superestructura añadida artificialmente—, que se dirige a establecer y tutelar la totalidad de un orden social justo en el Pueblo de Dios. No es, pues, un instrumento de mando en manos del poder, sino una norma de conducta para gobernantes y gobernados, enraizada en el carácter sacramental de la Iglesia, para promover así el bien común de la sociedad eclesial, subordinado a su vez a la *salus animarum*, que es el fin último de la Iglesia y de toda su actividad.¹

Sin detenerme en más consideraciones, que no pueden condensarse en el breve espacio de que aquí dispongo, pienso que no necesitan ningún comentario las palabras que, refiriéndose a la naturaleza y función del Derecho Canónico, pronunció Pablo VI en el acto conmemorativo de la promulgación del Código Pío-Benedictino: « Siendo la Iglesia una comunidad no sólo espiritual, sino también visible, orgánica, jerárquica, social y ordenada, necesita asimismo una ley escrita y exige los órganos convenientes que la promulguen y la hagan observar, no por mero ejercicio de autoridad, sino precisamente para tutelar la esencia y la libertad tanto de las personas morales como de las personas físicas que componen la misma Iglesia ».²⁶ Igualmente significativas son las palabras del Papa a los participantes en el *Conventus Internationalis Canonistarum* de 1968, en las que se subraya vigorosamente la ordenación teleológica de todas las normas canónicas hacia la consecución del fin último de la Iglesia por todos sus miembros: « Quidquid enim personam humanam universe spectat, prorsus refertur ad efficientiam divini consilii salutis. Quare cum ea et propter eam oeconomia salutis complectitur etiam patrimonium iurium, quippe cum haec, cum iustitia et cum persona humana, indiscindibili nexu sint coniuncta. Cum igitur ius certa pars sit ad praecipuam temperationem humanae communitatis pertinens, in eo posita

25 Cf P. FELICI, *El Concilio Vaticano II y la nueva codificación canónica*: « Ius Canonicum » 7, 1967, pp. 309ss.; J. HERVADA, *El ordenamiento canónico*, I, Pamplona 1966, pp. 186-233; P. LOMBARDÍA, *Il arillo Canonico nella vita della Chiesa*: « Studi Cattolici » 12, 1968, pp. 343ss.; W. ONCLIN, *Church and Church Law*: « Theological Studies », vol. 28, n. 4, 1967, pp. 733ss.

²⁶ *L'Osservatore Romano*, 28-V-1967, p. 1.

etiam tutela et custodia est dignitatis christifidelis, quatenus is configuratur Christo, et filius est Excelsi ».²⁷

Los derechos de los fieles son, según Vd., cauces de participación de los fieles en la vida de la Iglesia y juegan también como límites del poder de la Jerarquía. ¿Qué función cumplen, según esta perspectiva, en la configuración del orden social del Pueblo de Dios?

Mi opinión es que los derechos de los fieles habrán de proclamarse en la Ley Fundamental de la Iglesia, actualmente en fase avanzada de elaboración. Será éste un buen primer paso en orden al efectivo reconocimiento y tutela de esos derechos fundamentales. A la vez, parece imprescindible arbitrar los medios a través de los cuales debe hacerse realidad la protección y el libre ejercicio de esos derechos, por vía tanto judicial como administrativa.

Quiero resaltar, sin embargo, que el aspecto que me parece más importante de los derechos de los fieles en relación a la configuración del orden social del Pueblo de Dios, es la consideración —con sus necesarias consecuencias prácticas— del ordenamiento canónico como *Derecho del Pueblo de Dios*: en otras palabras, no como mera ordenación de conductas fundamentada en el poder de jurisdicción, sino como orden justo de la entera sociedad eclesial. Desde esta perspectiva, los derechos de los fieles tienen una importante función orientadora, pues sería insuficiente su proclamación jurídica si no fuera acompañada por una revisión de las restantes normas que integran el ordenamiento canónico —organización de los oficios eclesiásticos, etc.— de manera que constantemente se tengan presentes esos derechos, para darles el debido cauce legal y facilitar su ordenado ejercicio. En otra ocasión he referido estas consideraciones al derecho de todos los fieles²⁸ a recibir abundantemente los sacramentos y la palabra de Dios. Puedo ahora añadir, a título también de ejemplo, que el derecho de todos los fieles a recibir, si lo desean, una formación superior en ciencias eclesiásticas, incluso en su grado más alto, y a enseñar esas mismas ciencias, no será prácticamente realizable si las normas por las que se rigen los centros donde se impartan

²⁷ AAS 60, 1968, pp. 337ss.

²⁸ Cf Const. clon. *Lumen Gentium*, n. 37.

esas enseñanzas les configuran únicamente como lugares para la formación de futuros sacerdotes, con un régimen y una orientación de los estudios que les hacen difícilmente accesibles a los laicos. Lo mismo puede decirse de las condiciones que en bastantes ocasiones se exigen para que alguien pueda desempeñar el oficio de profesor: para enseñar teología, no parece imprescindible haber recibido el sacramento del orden, ni siquiera se requiere la condición de varón, puesto que basta la ciencia necesaria y la también necesaria rectitud de la doctrina. Siguiendo adelante con esta misma consideración, tampoco parece suficiente que una Universidad permita a laicos la enseñanza de materias teológicas, si a la vez no se provee a una retribución adecuada, capaz de satisfacer convenientemente las necesidades de quien tiene una familia a su cargo.

El ejemplo que acabo de citar —y son muchos los derechos fundamentales que se prestan a consideraciones parecidas— muestra con claridad el papel que han de jugar esos derechos en la configuración del ordenamiento canónico: habrán de estar continuamente presentes en la legislación que se establezca sobre los distintos oficios eclesiásticos, en toda la materia sacramental, en los cánones sobre el ordenamiento patrimonial, en las normas acerca de los procesos y de las penas... En una palabra, no bastará un sistema de normas comunicadas entre sí, sino que la totalidad de las instituciones eclesiales habrá de ser permeable a los derechos fundamentales de los fieles.

Entre los modos de organización de la función jerárquica que Vd. defiende en su libro (pág. 79) como convenientes para que los derechos de los fieles puedan ser eficazmente respetados, incluye la distinción de funciones en la Iglesia. Sin embargo, esta posibilidad fue, hace años, mal vista por algunos autores. ¿En qué argumentos puede basarse la legitimidad de la citada distinción? ¿Dónde ve Vd. la debilidad de los argumentos en contra?

Ante todo, es necesario precisar, como se hizo en el *Conventus Internationalis Canonistarum* de 1968²⁹ que la distinción de funciones en la Iglesia no debe confundirse con la llamada división de pode-

29 Cf J. HERRANZ, ob. cit., pp. 221-238.

res en la sociedad civil, que parte como presupuesto de la soberanía popular —con la consiguiente subordinación de los gobernantes al Derecho impuesto por el pueblo a través de sus representantes—, y de la existencia de unos órganos —legislativo, ejecutivo y judicial— plenamente independientes y autónomos, cuya acción se controla y limita mutuamente a través de unos procedimientos establecidos. No se puede olvidar, efectivamente, que la potestad en la Iglesia es una e indivisible, y reside en el Papa y en los obispos en comunión con él: esto hace que no pueda hablarse de una aplicación del principio de la división de poderes en el ordenamiento canónico. A la vez, sin embargo, hay que tener en cuenta que la *división de funciones* —no de poderes— es un medio técnico de organización y de distribución de las distintas competencias. Planteadas así las cosas, no hay ningún inconveniente en que el Legislador supremo de la Iglesia considere oportuno adoptar un sistema de carácter instrumental que —sin responder a una exigencia concreta y determinada del Derecho divino, pero tampoco oponiéndose a él— se ha demostrado un medio técnico eficaz para el buen gobierno y para regular los conflictos que, por la misma falibilidad humana, pueden presentarse de hecho entre quienes detentan el poder y los que están sometidos a él.

Además, es innegable que ni el Papa para la Iglesia universal ni los obispos en sus respectivas diócesis pueden desempeñar personalmente todas las tareas que les competen, por lo que han de servirse de órganos o personas que les ayuden a realizarlos, con unas funciones determinadas dentro de la organización eclesial. Es éste el nivel en el que puede hablarse de la oportunidad y conveniencia de establecer una distinción de funciones —no de poderes— en la Iglesia. Así se ha proclamado en los Principios directivos para la reforma del *Codex*, donde se afirma que, una vez admitido el principio de la necesaria tutela de los derechos fundamentales de los fieles, « potestatis ecclesiasticae citare distinguantur diversae functiones, videlicet legislativa, administrativa et iudicialis, atque apte definiatur a quibusdam organis singulae functiones exercentur » (n. 7).

De otra parte, hay que tener en cuenta que el Concilio Vaticano II ha proclamado la necesidad de una conveniente distinción de

las funciones de la autoridad pública,^{3º} y también parece conveniente bajo este aspecto que el ordenamiento canónico pueda presentarse como modelo de aplicación de este deseo conciliar, expresado en general para todos los ordenamientos.

¿Motivo del recelo de algunos autores? Pienso que actualmente cabe hablar de una unanimidad de los canonistas sobre la conveniencia de aplicar el principio de la división de funciones. En un primer momento, la oposición —ciertamente justificada— pudo deberse a algunas formulaciones imperfectas, en las que quizá no se aclaraba suficientemente que no se trataba de aplicar una división de poderes, incompatible desde luego con la naturaleza de la potestad eclesiástica, sino sólo una división de funciones, como medio técnico e instrumental para el buen gobierno tanto de la Iglesia universal como de las Iglesias particulares.

Algunos autores han insistido en la necesidad de que se introduzca en la Iglesia la jerarquía de normas. ¿Qué opina Vd.?

La articulación técnica del principio de legalidad, exige con respecto a la función legislativa el establecimiento de un sistema de jerarquía de fuentes jurídicas de producción, con una clasificación de las normas por su carácter formal. Atendiendo a este criterio, pueden señalarse, siguiendo a Lombardía,³¹ tres categorías diferentes: normas contenidas en la Ley Fundamental, leyes ordinarias y normas reglamentarias (instrucciones) para la aplicación de una ley ordinaria (instrucciones *secundum legem*) o sobre materias no reguladas por normas de rango superior (instrucciones *praeter legem*). De igual modo, el principio de tutela jurídica —que es un complemento del principio de legalidad, y se apoya en él a la vez que lo perfecciona— postula la defensa del ordenamiento, es decir, de las normas, para que se respete el rango de cada una de ellas. Teniendo en cuenta la triple categoría de normas que he señalado, la tutela del ordenamiento podría formularse en líneas generales como sigue:

a) estableciendo que los órganos administrativos y judiciales no podrán aplicar normas contradictorias con otras de rango superior,

Const. past. *Gaudiurn et Spes*, n. 75.

³¹ *Una ley fundamental para la Iglesia*: « Ius Canonicum » 8, 1968, pp. 340s.

aunque unas y otras hayan sido dictadas por la misma Autoridad eclesiástica;

b) concediendo acción para impugnar, privándoles de efecto, las disposiciones legales contrarias a otras de rango superior;

c) arbitrando un recurso, para impugnar en vía contencioso-administrativa la ilegalidad de las instrucciones que establezcan algo contrario a la ley. .

Hay que reconocer que, hasta el momento, no puede hablarse propiamente de jerarquía de normas en el ordenamiento canónico si se exceptúa el principio de que el legislador inferior no puede establecer algo que vaya contra lo prescrito por el superior. Es decir, se hace depender el valor de las normas del grado jerárquico de la autoridad que las promulga, pero todavía no se da la importancia debida a la naturaleza de los distintos actos normativos. Como hace notar Lombardía en el estudio citado, actualmente es corriente proceder a la modificación de cánones del Código o de normas legales propiamente dichas —emanadas por ejemplo en forma de Constitución apostólica o de Motu proprio— mediante decretos o instrucciones de la Curia Romana, siempre que estos actos hayan sido aprobados por el Papa. Esto origina una inevitable confusión en el sistema normativo, no sólo por la imprecisión de la doctrina jurídica sobre los distintos tipos de aprobación pontificia —en forma específica, común, etc.—, sino también por la coincidencia práctica de los organismos técnicos que elaboran o modifican las leyes con aquellos que realizan la actividad administrativa, que ha de estar sometida a la ley.

Ante la posibilidad de que se promulgue una Ley Fundamental de la Iglesia, desearíamos saber su criterio sobre un punto. ¿Sería correcta, jurídicamente hablando, una Ley Fundamental que no proclamase la jerarquía de normas, por lo menos en el sentido de que dicha Ley tenga un valor superior a las demás leyes?

Ya he dicho que, en mi opinión, la jerarquía de normas debe introducirse, con todas sus exigencias, en el entero ámbito del ordenamiento canónico. Con respecto a la Ley Fundamental de la Iglesia, esta necesidad se hace, si cabe, más acuciante. En efecto, ¿en qué

sentido podría llamarse fundamental una ley cuyas normas estuvieran en el mismo nivel que las demás disposiciones de carácter legal? A la vez, no puede perderse de vista otra consideración: de las informaciones publicadas hasta ahora por la Comisión para la reforma del Código,' parece colegirse que esa Ley Fundamental será común tanto para la Iglesia latina como para las Iglesias orientales. Esta circunstancia añade un nuevo motivo para que ninguna norma de rango inferior —por su origen o por su modo de promulgación— pueda prevalecer contra la Ley Fundamental. Parece deseable, por eso, la institución de un órgano o instancia jurídica suprema, con potestad vicaria del Romano Pontífice, ante el que pueda impugnarse cualquier tipo de disposiciones contrarias a la Ley Fundamental de la Iglesia. No quiero decir que esta Ley habrá de ser irreformable —aunque sí deberá tener, dentro del dinamismo del Derecho, un grado máximo de estabilidad—, pero sí que su modificación debería sólo hacerse mediante actos del mismo rango formal que la Ley Fundamental.

Parece obvio que una futura Ley Fundamental incluirá una declaración de derechos y deberes fundamentales de los fieles. ¿Qué valor habrá que conceder científicamente a esta enumeración, teniendo en cuenta la historicidad y la relatividad, tanto de las situaciones sociales, como del conocimiento de la condición de fiel?

En la pregunta van implícitas dos cuestiones, que responderé siguiendo en cuanto a la substancia lo que ha escrito W. Onclin, Secretario adjunto de la Comisión para la reforma del Código y Relator del esquema sobre la Ley Fundamental." En primer lugar, al elaborar el esquema de la *Lex Fundamentalis*, se ha discutido si en él debe contenerse sólo aquello que es de Derecho divino, o se han de añadir también preceptos de Derecho eclesiástico. La opinión de los Consultores ha sido que la Ley Fundamental no puede limitarse a las prescripciones de Derecho divino, puesto que es necesario mostrar la estructura de la Iglesia tal como se presenta hoy, teniendo en cuenta a la vez la tradición y la legítima evolución histórica; además, como

³² Cf « Communications », 1970, vol. 2, n. 1, p. 84.

" Cf *ibid.*, vol. 2, n. 1, pp. 84ss.

han advertido los mismos Consultores, en ocasiones es difícil, y a veces imposible, determinar con certeza qué preceptos son de Derecho divino y cuáles de institución meramente eclesiástica. Por lo que se refiere en concreto a los derechos del fiel, la exposición que de ellos se haga en la *Lex Fundamentalis* participará sin duda de este doble carácter, por lo menos en algunos casos. Con esto queda claro que habrá un núcleo permanente, enraizado en el Derecho divino, y algunas concreciones susceptibles de mejora o de reforma, en la medida que la Iglesia, profundizando cada vez más en su propio misterio, descubra nuevos matices de esas exigencias basadas en el Derecho divino.

Esto plantea, en mi opinión, un segundo problema, al que ya he aludido antes: la estabilidad de la *Lex Fundamentalis*. Presuponiendo, desde luego, que los preceptos de Derecho humano son siempre susceptibles de mejora, es deseable, sin embargo, que la Ley Fundamental tenga el mayor grado posible de estabilidad, y en ningún momento pueda considerarse como algo provisional, pues esto iría en detrimento de la necesaria seguridad jurídica. Sobre estos presupuestos, pienso que es tarea de la doctrina seguir ahondando en el conocimiento de la condición de fiel, para proporcionar a su hora las bases de posibles perfeccionamientos de alguna o algunas de las normas de la Ley Fundamental. Pienso, además, que los preceptos de la Ley Fundamental necesariamente habrán de mantenerse dentro de las líneas generales que configuran los derechos y deberes de los fieles, sin descender a excesivas determinaciones, propias más bien de normas de rango jurídico inferior: por lo que, en la práctica, es de esperar que conserven su vigencia durante mucho tiempo. Quizás deberá tenerse en cuenta también que, en ocasiones, la canónica plantea el problema de la estabilidad de las leyes eclesiásticas —y la urgencia con que actualmente se habla de la necesidad de reforma del Código es un ejemplo significativo— en unos términos que contrastan algo con lo que sucede en el ámbito del Derecho secular. En efecto, son muchos los Códigos civiles aún vigentes promulgados bastante antes que el Código de Derecho Canónico, y no se siente respecto a ellos la urgencia de reforma que parece ineludible para el Código Canónico. A este respecto, quizás se deben tener

presentes dos factores: *a)* las prescripciones de un Código civil se van poniendo al día mediante la regulación de aspectos particulares a través de leyes especiales, *b)* realiza también una función de importancia primaria la continua actualización de las leyes por obra de la jurisprudencia. Por el contrario, el actual Código de Derecho Canónico se ha presentado desde su promulgación con pretensiones de exclusividad —es significativa, a pesar de su matiz jocoso, la frase que se atribuye al Card. Gasparri: *Quod non est in Codice, non est in mundo*—, llegando a veces a regular los aspectos más nimios que podrían mejor contenerse en instrucciones o reglamentos; de otra parte, la jurisprudencia no cumple actualmente una verdadera función actualizadora, si se exceptúan las causas matrimoniales, para las que sería de desear además una publicación más rápida.¹ En estas circunstancias, es justificado preguntarse qué vigencia podrá tener una enumeración de derechos contenida en la *Lex Fundamentalis*. Pero me parece que la opción que debe adoptarse es la de dotar a la *Lex Fundamentalis* —y en general a toda la legislación— de la mayor estabilidad posible, previendo sin embargo al mismo tiempo los instrumentos necesarios —leyes especiales y jurisprudencia— para la labor de actualización del Derecho que vayan exigiendo las circunstancias futuras de la vida de la Iglesia.

Quisiéramos ahora plantearle algunas cuestiones que atañen a diversos derechos de los fieles. La primera de ellas se refiere al derecho a la propia espiritualidad. Es obvio que la fórmula con que se enuncia este derecho pone el énfasis en la legitimidad de la variedad de espiritualidades y, en consecuencia, en que el fiel tiene derecho a seguir aquella que libremente haya elegido. Por otra parte, Vd. afirma que este derecho implica « el derecho a los medios de santificación, cuya distribución tiene encomendada la Jerarquía » (pág. 124). Todo ello significa una pastoral orientada a espiritualidades diversas. Según esto, ¿qué papel asignaría Vd. a la pastoral especializada? ¿Cree Vd. que es suficiente con una cierta especialización de algunos presbíteros, o entiende que caben estructuras especializadas? ¿Qué fórmulas técnicas piensa Vd. que po-

¹ Cf. CH. LEFEBVRE, *L'importanza della giurisprudenza nella difesa dei diritti soggettivi* « La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa », Firenze 1969, pp. 149ss.

drían adoptarse? ¿Qué función y qué límites tiene, en este contexto, la llamada « pastoral de conjunto »?

Deseo recalcar, en primer lugar, que el derecho a la propia espiritualidad —dentro desde luego de la doctrina de la Iglesia— significa ante todo legítima libertad de cada fiel para seguir la espiritualidad que le parezca más en consonancia con la llamada peculiar que ha recibido de Dios. A la vez, este derecho quedaría prácticamente privado de contenido si se entendiera sólo como facultad de practicar aquellas devociones que cada fiel estime más oportunas. Por eso he afirmado que es inseparable del derecho a los medios de santificación, cuya distribución tiene encomendada la Jerarquía. Es decir, en aquello que no está explícitamente determinado por voluntad fundacional de Jesucristo, la Jerarquía tiene el deber de configurar sus estructuras organizativas de manera que respondan eficazmente a este derecho fundamental de los fieles. Para no dar una extensión desmesurada a esta respuesta, me limitaré a hacer algunas consideraciones exclusivamente desde el punto de vista de la legítima libertad de los fieles.

En primer lugar, pienso que la atención pastoral ha de tener siempre un carácter opcional para los fieles. Me refiero, como es lógico, no al cumplimiento de aquello que es obligatorio —la misa los días de precepto, la confesión y comunión con la frecuencia establecida...—, sino a la manera de realizarlo: una estructura pastoral debe presentarse como un modo, no único ni exclusivo, de cumplir lo preceptuado y de recibir otros medios de santificación no obligatorios, pero sí aconsejados, quedando bien claro que los fieles son libres de cumplir esa misma obligación o de recibir esos medios en cualquier otro lugar. Abundando en esta idea, considero que debe distinguirse bien entre el imprescindible aspecto administrativo del oficio parroquial, que centraliza determinados actos necesarios y obligatorios de control jurisdiccional —libros parroquiales, proclamas, etc.—, y la atención propiamente pastoral, que se configura jurídicamente como un ofrecimiento de servicios y para la que los fieles pueden elegir entre la parroquia y cualquier otra estructura pastoral, si ésta responde mejor a sus concretas circunstancias personales.

En segundo término, e íntimamente relacionado con lo que acabo de decir, las estructuras pastorales —tanto las que ya existen como

las que pueden instituirse en el futuro— habrán de tener en cuenta que actualmente el principio de la territorialidad, no obstante su utilidad en algunos aspectos, se revela insuficiente en no pocas ocasiones, ya que hoy las comunidades sociales se forman frecuentemente por condicionamientos sociológicos independientes del territorio, como son las exigencias profesionales, la frecuente disociación entre el domicilio o lugar de residencia jurídica y el lugar real donde los fieles trabajan o aprovechan el tiempo libre, el desarrollo creciente del fenómeno asociativo," la variedad y frecuencia de los fenómenos migratorios, etc. La sensibilidad al fenómeno pastoral llevará necesariamente a tener en cuenta todos estos condicionamientos sociológicos: son esos los presupuestos sobre los que a mi modo de ver se debería basar también la llamada « pastoral de conjunto », si se desea poner a la altura del desarrollo eclesiológico del Vaticano II ese antiguo concepto de la Teología pastoral francesa. Se trata si de sumar y coordinar esfuerzos pastorales, pero respetando con solicitud la diversidad de circunstancias sociales, la pluralidad de carismas verdaderos, y su legítimo ejercicio por parte de los fieles, tanto en forma singular como asociada o colectiva. No hay que olvidar que « pastoral de conjunto », no quiere decir « socialización pastoral con nivelación de carismas », porque eso redundaría claramente en lesión de un derecho fundamental de los fieles, y tendría a la larga consecuencias pastorales negativas.

¿Grado de especialización de los presbíteros? En el Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 6, se afirma que a los sacerdotes, como educadores en la fe, corresponde procurar que los fieles sigan su propia vocación, recibida de Dios: vocación a la plenitud de la vida cristiana, matizada en cada caso por las distintas circunstancias de familia, trabajo, etc., en que se encuentra cada persona. Esto ya implica un primer grado de « especialización » en el sacerdote, en cuanto que habrá de ayudar a los fieles para que sepan captar las mociones concretas que reciban del Espíritu Santo. No basta, pues, una acción pastoral genérica, en la que todos los fieles queden situados a igual nivel, diferenciándoles únicamente por razones de edad, etc. Hay

" Cf B. PRIMETSHOFER, *Il principio del diritto di associazione nel Diritto Canonico: « Concilium »* 5, 1969, pp. 1577ss.

también algunos casos en los que se requiere una atención pastoral de naturaleza más especializada, y eso obligará a arbitrar jurídicamente, como ha recomendado el Concilio ³⁶ estructuras pastorales específicas y fórmulas de incardinación más adecuadas. En cuanto a la preparación concreta de los presbíteros para desempeñar bien esas tareas pastorales especializadas vendrá dada evidentemente por las circunstancias particulares de cada caso.

¿En qué medida un auténtico ejercicio del derecho fundamental de petición debe acarrear un cambio de estilo en la praxis de la Jerarquía en orden a la motivación jurídica de las respuestas? Del ejercicio de ese derecho ¿no cabe esperar, tanto una menor esfera de discrecionalidad en la actividad jurídica de la Jerarquía, como la aparición de una doctrina jurisprudencial sobre la arbitrariedad y el abuso de poder?

El derecho de petición tiene un contorno bien definido: se refiere a aquello —y sólo a aquello— que los fieles pueden y deben esperar de la Jerarquía. Habrá, pues, que distinguirlo cuidadosamente de lo que puede pedirse, pero sin alegar ningún derecho (p. ej., la asistencia caritativa), y también de aquello que cae fuera del ámbito para el que ha sido instituida la Jerarquía, como puede ser la petición de una influencia en materias estrictamente temporales. Es evidente que en estos casos, donde no asiste al fiel ningún derecho de petición, la Jerarquía no está obligada a dar ningún tipo de respuesta.

Sobre estas bases, para desterrar en la praxis eclesial el peligro de arbitrariedad, pienso que sería conveniente introducir en el ordenamiento canónico una distinción fundamental relativa al ejercicio de la potestad jurisdiccional: todos los actos emanados de ella han de ser reglados o discrecionales. En principio, podrían incluirse en la categoría de discrecionales todos los que —por afectar directamente al dinamismo de la acción pastoral y exigir que la autoridad eclesial actúe según su personal criterio y bajo su exclusiva responsabilidad— no pueden ser sometidos a normas generales. Respecto a este tipo de actos, la función del ordenamiento —que, por su carácter instrumental, ha de estar siempre al servicio de la vida de la Iglesia— consiste en definirlos como distintos de los actos reglados. Me parece

³⁶ Cf Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 10.

que esta definición responde fielmente al principio de legalidad. Los actos discrecionales quedan también sometidos indirectamente al Derecho de la Iglesia en otro sentido: en cuanto la autoridad eclesiástica, de acuerdo con la idea de servicio, ha de ponderar los fines de su poder jurisdiccional, definidos en las normas que configuran su competencia (de lo contrario, esos actos no serían discrecionales, sino arbitrarios). En la categoría de actos reglados podrían incluirse, en cambio, todos aquellos actos con los que la Autoridad eclesiástica emana leyes o realiza la aplicación de normas jurídicas a casos concretos, mediante una actividad administrativa o judicial.

Entre los derechos de los que Vd. trata en su libro aparece el derecho a la buena fama. Sin embargo, este derecho no es propiamente calificable de « derecho de los fieles », pues pertenece a la categoría de los derechos de todo hombre (« derechos humanos »). ¿Qué le ha inducido a tratar de él, rompiendo la línea sistemática de su obra?

Efectivamente, el derecho a la buena fama es un derecho humano, que compete a todos los hombres y no puede por tanto considerarse como específico del fiel. Sin embargo, ya he dicho antes que, por su incorporación a la Iglesia, el fiel conserva íntegro el patrimonio de sus derechos humanos, que habrán de ser tenidos en cuenta por el ordenamiento canónico, aunque no siempre organice su protección efectiva, por ejercerse en el ámbito de la sociedad civil. En otros casos, sin embargo, será necesario que el Derecho de la Iglesia, por la parte que le compete, arbitre los medios efectivos de tutela de algunos derechos humanos, entre los que me parece necesario señalar el derecho a la buena fama. Es cierto que quienes han recibido de Cristo la función de gobernar al resto de los fieles realizan su tarea con un profundo sentido de justicia, de fraternidad y de verdadera caridad, pero parece también innegable que la actual legislación eclesiástica sobre esta materia adolece de graves lagunas técnicas, por lo que personas e incluso enteras instituciones han visto alguna vez conculcado su derecho a la buena fama sin posibilidad de una defensa adecuada.

Según afirma Vd. (pág. 65), el derecho subjetivo implica un ámbito de autonomía y, en su esfera, una ausencia de poder (libertas). ¿Cómo

compaginar, entonces, el derecho a la opinión pública y la obediencia al Magisterio no infalible? ¿Cómo puede haber poder de Magisterio donde hay libertad de opinión?

La legítima libertad de opinión existe con respecto a las materias opinables, y sólo en la medida en que son opinables. Además, como ya he tenido ocasión de recordar, esa opinión debe expresarse según la propia ciencia, competencia y prestigio, y siempre con verdad, fortaleza y prudencia, y con respeto y caridad para con aquellos que hacen las veces de Jesucristo.¹ De ese conjunto de notas, quisiera resaltar una en este momento: la caridad, el amor. Me parece inconcebible que un fiel —un hijo de la *Ecclesia Mater*— pueda contemplar a la Iglesia y referirse a ella con la frialdad y desapego de quien está tratando de un fenómeno ajeno a sí mismo. Esta postura supondría ausencia del *sensus fidei* y de la comunión eclesial, y attentaría contra la misma raíz del derecho a la libertad de opinión. La opinión de quien ama, aunque manifieste un desacuerdo, es constructiva, sabe hablar con fortaleza, así como también callar cuando las circunstancias lo exigen.

Respondiendo en concreto a la pregunta que se me hace, pienso que no existe poder de Magisterio allí donde hay libertad de opinión. O mejor: no cabe libertad de opinión donde hay un pronunciamiento del Magisterio. No puede olvidarse que el Magisterio no se reduce a las definiciones *ex cathedra*, ya que también el Magisterio ordinario tiene fuerza vinculante, en grado diverso según la forma en que se haya manifestado, atendiendo como criterios prácticos a la naturaleza de los documentos en que se enuncia algo relacionado con la fe, a la frecuencia con que se propone y al tenor de las palabras empleadas." Por eso, quien expresa una opinión que claramente va contra algo propuesto por el Magisterio ordinario, manifiesta por lo menos imprudencia, y esto ya constituye de por sí violación de uno de los requisitos jurídicamente exigibles en el ejercicio del derecho a manifestar libremente la propia opinión.

Cf Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 37.

³⁸ Cf Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 25: vid. también DENZ-SCHÓN. 3885.

También afirma Vd. que « una opinión equivocada no quita el derecho a declararla, mientras no se demuestre su falsedad » (pág. 163). Ahora bien, el Magisterio no infalible no demuestra la falsedad de una opinión. ¿Qué piensa Vd. de esto?

Pienso que ya he respondido implícitamente a esa pregunta con lo que acabo de decir. En materias de fe hay una vasta gama de proposiciones, desde el dogma hasta la *sententia probabilis*, para las que es también distinto el grado de asentimiento que se requiere. La palabra « falsedad » que he empleado en el texto citado en la pregunta debe entenderse precisamente en ese sentido. De todas formas, nadie puede ser sancionado por expresar una opinión en algo que no es de fe, aunque sí cabe la posibilidad de que exista en esa conducta —por el modo de expresar la propia opinión, o por el vehículo que se emplea al divulgarla— una desviación del derecho a la libre opinión, por no concurrir el requisito —jurídicamente relevante— de la prudencia debida al manifestarla.

En el n. 37 de la const. Lumen Gentium se dice que los fieles tienen el derecho a recibir abundantemente los auxilios espirituales. Sin embargo, existen ciertos sectores doctrinales —muy minoritarios— que tienden a omitir el adverbio « abundantemente », lo cual puede suponer que se entiende este derecho —como lo hace el c. 682 del CIC— sólo en orden a los medios estrictamente necesarios para la salvación, y no según las exigencias de la vocación universal a la santidad. ¿Qué opina Vd. de esto?

No creo necesario afrontar aquí el interesante problema de la naturaleza jurídica de las disposiciones conciliares, tratado en más de una ocasión por P. Gismondi.³⁹ Ateniéndome exclusivamente a la pregunta que se me hace, he de decir que, con vistas al futuro *Codex*, me parece poco importante la introducción o supresión de ese adverbio en el texto que enuncie el derecho de todos los fieles a recibir los auxilios espirituales. Considero más bien que el Concilio ha expresado un matiz concreto de este derecho, sobrepasando el enunciado mini-

³⁹ Cf *I principi conciliari e il Diritto Canonico*: « Il Diritto Ecclesiastico » 79, nn. 1-2, 1968, pp. 3ss.; vid. también G. Lo CASTRO, *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti del Diritto Canonico*, Ed. Giuffrè, Milano 1970.

malista del canon 682 del CIC. Toca ahora a la técnica jurídica establecer los cauces a través de los cuales puede y debe satisfacerse *abundantemente* —según el deseo conciliar— este derecho.

El Derecho no puede desvincularse de la vida, pues en ese caso se convertiría en un instrumento meramente formalista, y serían entonces justas las críticas que contra él se hacen. Por eso, teniendo en cuenta las exigencias de la llamada universal a la santidad, o sea a la plenitud de la vida cristiana, que consiste en la perfección de la caridad, es evidente que los auxilios espirituales han de proporcionarse a los fieles en la medida abundante en que los necesitan para llegar a esa santidad: santidad a la que —como ya he tenido ocasión de recordar— cada fiel está llamado en las circunstancias concretas familiares, profesionales, sociales, etc., en las que se desarrolla su vida.

Por tanto, la *formalización*, o estructuración a través de unos recursos técnico-jurídicos del contenido de este derecho, ha de hacerse con una reflexión atenta sobre los modos a través de los cuales los ministros sagrados proporcionan a los fieles los auxilios espirituales. Desde esta perspectiva, pienso que la reflexión pastoral ha de llevar a una consideración atenta de los fenómenos sociológicos a los que ya he tenido ocasión de aludir. En una sociedad en continua evolución, pienso que la norma jurídica ha de ser lo suficientemente amplia y elástica para dejar cabida a las distintas formas de atención pastoral que vayan exigiendo las circunstancias. Así —siempre dentro del mayor respeto a la legítima libertad—, podrá ofrecerse a los fieles esa abundancia de medios a los que tienen derecho.