

«STATUTA ECCLESIAE» Y «SACRAMENTA ECCLESIAE»

INTELIGENCIA TOMISTA DEL DERECHO DE LA IGLESIA, COMO DERECHO SACRAMENTAL, EN PARALELISMO A LA ACTUAL TEMÁTICA CANÓNICO-ECCLESIOLOGICA.

“Regimen Ecclesiae institutae per fidem et fidei sacramenta”.

(III, 64, 2).

I. TEMÁTICA ACTUAL

1. En las nuevas tendencias eclesiológicas se ha hecho con insistencia alusión a la analogía profunda existente entre la estructura de la Iglesia y la de los sacramentos, como punto de referencia para una explicación de la realidad del Cuerpo Místico, tanto en su aspecto de Institución —estructura— como en el de ‘congregatio fidelium’, en cuanto que la idea de Iglesia “radicale sacramentum” (Ursakrament) descubre y clarifica el vínculo coherente entre ambos aspectos de la Iglesia; Iglesia-Organización e Iglesia-Organismo, Iglesia, como medio de salvación e Iglesia como Comunidad de salvación¹.

¹ En la Eclesiológica católica la temática “Ecclesia-Sacramentum radicale” se inicia en el período inmediato anterior a la “Mystici Corporis” y se explicita propiamente en el decenio posterior: H. DE LUBAC, *Catholicisme* (P. 1932) pp. 25-85, trabajo calificado como ‘la obra maestra de la Eclesiológica moderna’ (JAKI, *Les Nouvelles Tendances de l’Ecclesologie*, Rom. 1957, p. 227); CONGAR, Y., *Esquisses du mystere de l’Eglise* (P. 1941) pp. 84 ss.; GRIBOMONT, OSB., *Du sacrement de l’Eglise et de ses realisations imperfaites*, “Irenikon”, XXII (1949) pp. 345-367; O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, (F. rank. 1953); *Die Kirche als “sichbare Gestalt der unsichtbare Gnade”*, “Scholastik”, XXVIII (1953) pp. 23-28; *Um die Einheit der Kirchenbegriffes*, en “Fragen der Theologie Heute”, obra en colaboración (Benzinger, 1957) pp. 320 ss.; K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, “Geist und Leben”, XXV (1952) pp. 412 ss.; SARTORY, TH., *Die Okumenische Bewegung und die Einheit der Kirche* (Aub. 1955) pp. 110 ss.

Este tema, que se impone insistentemente a la Eclesiológica actual había sido germinalmente vitalizado por dos teólogos del s. XIX, Mohler y Scheeben, de la escuela de Tubinga (cf. B. FRAIGNEAU-JULIEN, *L’Eglise et Le caractere sacramentel selon M. J. Scheeben*, Br. 1958) y por Perrone y Franzelin de la escuela de Roma, para quienes el paralelismo entre Cristo y la Iglesia, como “Cristo continuado” (Cf. SARTORY, o. c., p. 152) o la ley de homogeneidad entre Cristo y su Iglesia (JAKI, o. c., p. 208) constituye la idea maestra de la Eclesiológica.

Falta todavía por fundamentar una explicación de la Iglesia ‘radicale Sacramentum’ a la luz de la tradición patristica-teológica; en este sentido, ofrecerán una notable aportación de datos y conclusiones, aún no tenida en cuenta, dos trabajos importantes; el del P. SCHILLEBEECK, O. P., *De Sacramentale Heiseconomie. Theologische bezinnig op S. Thomas Sacramentenleer in het licht van de traditio en van de bedendaadse sacraments problematich* (Antwerpen 1952); el del P. M. L. VILLETE, *Foi et Sacrament*, Vol. I.—*Du Nouveau Testament a S. Agustin* (P. 1959; el autor anunciaba un segundo volumen para 1960).

La primera manifestará las posibilidades que presenta la Teología Patristico-Escolástica de

Esta nueva tendencia ha tenido también sus derivaciones en la reflexión sobre la naturaleza del Derecho Canónico; no se podría prescindir del aspecto sacramental de la Iglesia para explicar el peculiar modo de ser de su Ordenamiento Positivo, ya que "vera Iuris Canonici notio et natura ex fine et natura Ecclesiae, qualis a Christo constituta est, colligitur et demonstratur"².

Es interesante observar cómo esta consideración sobre la estructura sacramental de la Iglesia, que significa un proceso de interiorización en la explicación del Cuerpo Místico, ha centrado la atención de los teólogos católicos precisamente en este último período de la Eclesiología, posterior al Concilio Vaticano y al 'Codex', contra la previsión de algún eclesiólogo protestante que veía en estos hechos la consumación perfecta de una "institucionalización" o "juridificación" de la Iglesia, no obstante que aún pudiera calificar al Derecho Canónico, como "Derecho Sacramentario"³.

Hay, pues, indicios suficientes para pensar que si en algún tiempo los aspectos de "Ecclesia caritatis" o "Ecclesia Iuris", Iglesia-sociedad perfecta o Iglesia 'Cuerpo Místico', polarizaron la trayectoria de diversas ecclesiologías e inclusive de diversas concepciones del Ordenamiento Canónico, anteriores a la 'Mystici Corporis' y a la 'Humani Genensis', en el futuro de la Eclesiología el aspecto de "Ecclesia-radicalis Sacramentum" se constituirá a modo de concepto síntesis para la inteligencia tanto de la naturaleza íntima de la Iglesia como de la naturaleza y espíritu de su Ordenamiento Jurídico⁴.

los Misterios, de la que la Teología Sacramentaria forma parte integrante, en orden a la clarificación de la Idea de Iglesia "Ursakrament"; la obra de Villete será válida sobre todo para precisar el valor que deberá darse al elemento 'Fides Ecclesiae' en la concepción de la Iglesia como sacramento radical.

La expresión 'radicale sacramentum' es versión latina que el mismo Semmelroht hace del término 'Ursakrament'; *Um die Einheit des Kirchenberriffes*, l. c., p. 328.

² WERMEERSCH-CREUSEN, *Epithome Iuris Canonici*, I (Rom. 1949) p. 1.

³ E. BRUNNER, *Le malentendu de l'Eglise* (Neuchâ. 1951) p. 20.

⁴ Se ha podido afirmar que "dans les écoles de Théologie elle comanderá désormais le traite 'de Ecclesia': MALEVEZ, *Le Corps Mystique du Christ*, a propos du livre du P. Meerch, *Nouv. Rev. Theol.*, LXI (1954) p. 40. Pero el hecho que más bien ahora queremos resaltar es éste; precisamente por esta ley de gravedad que sobre la Teología y la vida de la Iglesia ejerce la Eclesiología, el aspecto predominante en los diversos momentos de su desarrollo se refleja como denominador común en las diversas formas de la vida de la Iglesia y en la Teología. Constatamos este paralelismo, que, aun sin darle propiamente valor de ecuación, consideramos sintomático: a una Eclesiología del Cuerpo Místico corresponde la reintegración activa de los laicos al apostolado y una renovada configuración de la Teología Ascética y Moral; F. JURGENS MEIER, *Der Mystique Leib als Grundprinzip der Aszetik* (Pad. 1933); E. MEERSCH, *Morale et Corps Mystique* (Brux. 1949); a una Eclesiología 'sacramental' del Cuerpo Místico corresponde una renovada penetración de la Liturgia en el pueblo fiel y una revalorización de la parroquia como institución fundamental del Derecho Canónico, en cuanto ella es el centro institucional de la vida sacramental; correlativamente una impostación sacramental de la espiritualidad cristiana y de la Moral: K. RAHNER, *Personliche und sakramentale Frommigkeit* "Geist und Leben" XXV (1952) pp. 412 ss. Y he aquí el programa de "Theologia Moralis Sacramentaria" que el P. HÄRING enseña en la "Academia Alfonsiana" (Roma): I.—Sacramenta Novae Legis et character essentialis Novae Legis.—II. Locus theologicus et didacticus sacramentorum in systemate Theologiae Moralis.—III. Sacramenta ut actus cultus et ut media salutis.—IV. Nota eschatologica sacramentorum et vitae Christianae.—V. Singula Sacramenta, in quantum nobis intrinsece imponunt exigentias Novae Legis.—VI. Sacramenta Ecclesiae et Ius Sacramentarium". (Kalendarium, 1959-1960).

En orden a centrar en sus justos límites la temática de la tipicidad sacramental del Derecho Canónico, que en su formulación explícita es una temática actual, a la luz del pensamiento tomista, se nos ofrece, como elemento positivo y presupuesto necesario, el análisis de la génesis y del estado presente de la problemática “Iglesia-Sacramentos” y de la ‘rilevanza’ canónica que de ella ha derivado.

Un primer momento de esta trayectoria eclesiológico-canónica actual fue la teoría sohniana.

A. *Iglesia, Sacramentos y Derecho, según Sohm.*

2. Fue Sohm el más decidido expositor de las derivaciones eclesiológico-canónicas que están vinculadas al aspecto de “Ecclesia-Sacramentum” y su obra puede considerarse el primer ensayo histórico-sistemático de una Eclesiología y de una Teoría General del Derecho de la Iglesia, partiendo de este aspecto, si bien prejuzgado ya en raíz por su fe protestante; pero el hecho sintomático, que ahora nos interesa resaltar, es que Sohm, tomando como punto de partida una idea de Iglesia-Sacramento, que ha creído ser la auténtica del antiguo Cristianismo, aunque él no la hace suya, intentó fijar una idea del Derecho Canónico, como Derecho Sacramental. No obstante que su investigación no le llevara a una recta inteligencia del Derecho de la Iglesia, en el que vio una irreductible antinomia con la realidad sobrenatural, invisible y a-institucional del Cuerpo Místico, su intento se presenta metodológicamente interesante y positivo y por esto lo hacemos objeto de especial atención⁵.

Algunos autores protestantes de la escuela de Karl Schmitt se han esforzado en explicar la posición de Sohm como una posición polémica, históricamente justificable, en orden a demostrar, precisar y limitar las arbitrariedades del positivismo jurídico⁶.

Pero, justamente afirma Klein, este intento de situar la discusión con Sohm en una línea propiamente jurídica, desconoce su posición auténtica, que es la teología; es su fe protestante la que prejuzga su idea de sacramento y la idea de ‘Iglesia-Sacramento’ determina su con-

⁵ La obra-síntesis del pensamiento sohniano, a la que nos referimos siempre en nuestra exposición es, *Das Altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, en “*Zeitschrift der Leipziger Juristenfakultät für Dr. A. Wach*” (Munch. 1918); pertenece tanto a la teoría y a la historia general del Derecho Canónico, como a la Historia de los Dogmas y es fruto de la misma inspiración radical de sus otras obras.

En la apreciación de los trabajos de Sohm se deben tener en cuenta tres aspectos: su propia concepción de la Iglesia-sistema personal religioso eclesiológico; su teoría general sobre el origen y la naturaleza del gobierno de la Iglesia y del Derecho-interpretación histórica y su explicación de la idea maestra de Graciano-hermenéutica del Decreto. Nos centramos en el segundo aspecto y por eso nos fijaremos en la obra a que nos hemos referido.

⁶ GUNTER, K. *Das Rechtsbegriff des Rechts* (Hamg. 1936).

cepción del Derecho Sacramental y condiciona la antítesis entre Iglesia de Caridad e Iglesia de Derecho⁷.

3. Sohm intentó demostrar, cómo para el Antiguo Cristianismo la Cristiandad visible es un "Mysterium", "Sacramentum"; el actuar del pueblo visible de Dios —"Ecclesia"— no es en realidad el actuar de esta comunidad visible de hombres, sino el actuar sobrenatural de Dios y el obrar inmediato de Dios excluye el actuar de la comunidad humana como tal⁸.

La Iglesia es denominada "Sacramento", en cuanto que tal idea expresa una realidad visible en la que de manera misteriosa y directa Dios mismo es operante⁹. Queda, encambio, excluida cualquier relación de causalidad, de vinculación entre Signo y Realidad sobrenatural y cualquier posibilidad de coherencia entre un aspecto de Iglesia, como Pueblo de Dios, directamente gobernado y santificado por el Espíritu Santo y el aspecto de Iglesia-Corporación, gobernada por la Jerarquía.

Pues la Iglesia del Antiguo Cristianismo, según Sohm, era Cristianidad visible, pero no como comunidad eclesial ordenada de una manera humano-social, sino como Iglesia en sentido religioso, como Cuerpo de Cristo, a través de la cual Cristo mismo es operante y viviente sobre la tierra y no la Cristiandad, como asociación corporativa. El Cuerpo de Cristo no es una Corporación. El Cuerpo de Cristo es gobernado exclusivamente por el Espíritu de Dios¹⁰.

De la primitiva idea sobre la Iglesia ha surgido el antiguo sacramento católico¹¹. En el sacramento se consume algo misterioso y su valor se apoya en que en la acción visible Cristo mismo actúa de una manera secreta e invisible¹²; no en la índole, aptitud —"character"— de algunos cristianos (sacerdotes), sino en la índole, aptitud y fuerza de la Iglesia, cuya esencia se revela en el Sacramento¹³. El misterio de la Iglesia se renueva en todas las acciones sacramentales¹⁴ y si ciertamente la Cristiandad era visible, el actuar de la Iglesia era, sin embargo,

⁷ KLEIN, J., sacerdote católico, profesor de la Universidad de Colonia, hoy pastor protestante, profesor de la Universidad de Berlín; *Grundlegung und Grenzen des Kanonischen Recht* (Tubg. 1947) p. 28, nt. 5. La obra fue incluida en el Índice. Cf. también BARIÓN H. *Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts* (Tub. 1931) p. 26.

El estudio de los fundamentos eclesiológicos de un Ordenamiento externo de la comunidad eclesial preocupa relevantemente en la actualidad a los teóricos protestantes. Importante es sobre todos el trabajo de K. BARHT, en el que el autor polemiza con la tendencia sohniana; *Die Ordnung der Gemeinde (Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts)* (Munch. 1955).

⁸ "Die sichtbare Cristenheit ist denm Urchristentum ein 'Geheimnis' (Mysterium, Sacramentum). Das Tun des sichtbaren Cristenvolkes, (Der'Ekklesia', der Kirche) ist in Warheit nicht das Tun dieser sichtbaren Menschen-gemeinschaft, sondern das ubernaturliche Tun Gottes (Christi): das unmittelbare handeln Gottes (Christi) schliest jedes handeln der Menchen-gemeinschaft als solcher aus: "Altkath". KR. p. 556.

⁹ Ibid. p. 65.

¹⁰ Ibid. p. 537.

¹¹ Ibid. p. 64.

¹² Ibid. p. 62.

¹³ Ibid. p. 64.

¹⁴ Ibid. p. 65.

invisible¹⁵. En el primitivo Cristianismo no se daba sacramento en el sentido del Catolicismo actual¹⁶.

En esta perspectiva ha surgido el primitivo Derecho de la Iglesia. No se constituye para la Iglesia, como comunidad humana (Corporación), sino para la Iglesia, como “Sacramentum”, como Cuerpo de Cristo en la tierra. El regulaba el actuar y la fuerza de la Iglesia (de la Cristiandad visible) pero no como actuar y fuerza de la Iglesia, sino como actuar y fuerza de Dios, como actuar sacramental y fuerza sacramental. El antiguo Derecho de la Iglesia es orden de Derecho para el obrar del Espíritu de Dios en y con la Iglesia¹⁷.

En este sentido afirma Sohm que el primitivo Derecho de la Iglesia ha tenido forma no de Derecho de Corporación, sino de Derecho de los Sacramentos: no se da otro Orden (Derecho) que el de las acciones misteriosas sacramentales¹⁸. La organización de la Iglesia era solamente carismática y por lo tanto, organización invisible¹⁹.

Faltaba, pues, un ordenamiento externo, visible, una constitución jurídica de la Iglesia; el Espíritu de Dios que es el que construye la Iglesia, no puede ser encerrado en ningún orden exterior, como tampoco en ningún rito determinado²⁰.

Como es claro, esta negación de un Derecho “jurídico” de la Iglesia tiene para Sohm sobre todo el significado de negación de la institucionalidad de la Iglesia, según una forma determinada jerárquica y sacramental.

Así, pues, sus conclusiones representan una escala de afirmaciones correlativas:

- No se da Iglesia-Institución societaria:
- No se da Sacramento en sentido Católico:
- No se da Derecho de la Iglesia en sentido jurídico de Ordenamiento corporativo²¹.

4. Se debería llegar a la idea de sacramento en sentido actual católico para que surgiera el nuevo Derecho de la Iglesia; orden exterior que exteriorizara e igualmente garantizara el actuar de la Iglesia²².

El estado de cosas que hace posible la transformación fue la situa-

¹⁵ Ibid. p. 66.

¹⁶ Ibid. p. 65.

¹⁷ Ibid. p. 556-557.

¹⁸ Ibid. p. 552.

¹⁹ Ibid. p. 552.

²⁰ Ibid. p. 67.

²¹ La conclusión de la tesis histórica de Sohm es ya sabida: el Derecho de la Iglesia habría sido Derecho Sacramental hasta la segunda mitad del siglo XII. Todavía el Decreto de Graciano representaría un monumento del Antiguo Derecho de la Iglesia y de la Iglesia antigua; en él se refleja una concepción de la Iglesia aún no jurista, sino religioso-teológica, aunque dejaba abierta la puerta a la nueva concepción: Alkath. KR. p. 539, nt. 4 y p. 613.

²² Ibid. p. 67.

ción medieval, en la que la Iglesia de Occidente se atribuye el poder sobre la Cristiandad temporal, sobre la sociedad numérica de cristianos, sobre el mundo católico²³.

Para el nuevo Catolicismo la Iglesia comienza a ser concebida como la sociedad religiosa fundada por Cristo; es el pueblo de Cristo, pero como unidad social, como comunidad organizada por los hombres y con los hombres²⁴. Los fundamentos según los cuales Cristo ha ordenado la sociedad religiosa son paralelos a los de cualquier otra sociedad humana²⁵: necesariamente Cristo debió dar a su Iglesia un Derecho natural corporativo, como existe para toda asociación humana, pues la Iglesia debe ser sociedad organizada al modo de cualquier otra sociedad humana²⁶. La mejor forma de sociedad es el Estado que es "comunidad perfecta"²⁷; la Iglesia de Cristo es la segunda 'sociedad perfecta' además del Estado²⁸.

De Cuerpo de Cristo, la Iglesia se ha transformado en Corporación de Cristo²⁹.

Consecuentemente las actuaciones de la Iglesia son actuaciones de la Corporación eclesiástica, de una comunidad humana; para el Nuevo Catolicismo, de la misma manera que la administración de los sacramentos pasa de la Iglesia al sacerdote, se hace necesaria también la determinación del número de los sacramentos. En el número de los sacramentos se refleja la transformación de la idea de sacramento y con esto la transformación de la idea de Iglesia; hacia el 1200 ha nacido la nueva Iglesia Católica³⁰.

Así para el Nuevo Catolicismo el sacramento sirve a la vida religiosa de los bautizados, no al régimen social de la Iglesia; en cambio, para el Antiguo Catolicismo es el sacramento la forma del Derecho para el régimen de la Iglesia. No hubo otro régimen que el régimen sacramental. En el Nuevo Catolicismo la Iglesia tiene un doble orden; orden jerárquico para los sacramentos ('*hierarchia ordinis*') y orden jerárquico para el régimen social ('*hierarchia jurisdictionis*'); en cambio para el Antiguo Catolicismo el orden de los sacramentos es la forma de Derecho en función del régimen; la constitución de la Iglesia era solamente constitución sacramental³¹.

Ahora bien, transformada la Iglesia en Corporación, naturalmente el Derecho de la Iglesia vino a ser totalmente otro; aparece la Legis-

²³ Ibid. p. 575.

²⁴ Ibid. p. 577.

²⁵ Ibid. p. 578.

²⁶ Ibid. p. 528.

²⁷ Ibid. p. 579.

²⁸ Ibid. p. 580.

²⁹ "Aus dem Körper Christi hat die Kirche in eine Körperschaft Christi sich verwandelt": Ibid. p. 582.

³⁰ Ibid. p. 585.

³¹ Ibid. p. 552-553.

lación y el Derecho de la Iglesia es ahora el Derecho humano producido para la vida de una comunidad humano-social, válido en cuanto producido por una potestad legislativa y válido en función de la conservación del orden social, de la voluntad de la asociación, no de la voluntad de Dios³².

Para el Nuevo Catolicismo la concepción del Papa como 'representante de Cristo tiene el sentido de que su actuar corporativo, jurisdiccional-eclesiástico, representa no un actuar inmediato de Cristo, sino un actuar autónomo del Pontífice, como cabeza de la Corporación eclesial, si bien bajo la guía del Espíritu de Cristo. Por esto, en el Nuevo Catolicismo el régimen de la Iglesia no es sacramental y la 'potestas iurisdictionis' se distingue de la 'potestas ordinis'; el derecho humano de la Iglesia sirve a la vida comunitario-corporativa de la asociación eclesial, no sive en orden a la vida de Dios; no es un derecho eclesial³³.

Concluyendo esta breve síntesis de la tesis histórico-sistemática de Sohm, tenemos ahora con relación al Nuevo Catolicismo una escala de afirmaciones también correlativas que corresponden a una misma lógica :

- No se da Iglesia-Sacramento, Cuerpo de Cristo, sino Institución Corporativa :
- No se da sacramento como 'acción eclesial', sino como acción corporativa :
- No se da Derecho divino-sacramental, sino Derecho Canónico, corporativo-jurisdiccional.

5. Como queda indicado, hemos centrado la atención en la posición de Sohm no con el mero intento de exponer su teoría, suficientemente divulgada e inclusive ya superada en la Eclesiología protestante en muchas de sus conclusiones³⁴, sino para poner de relieve esta lógica sohniana, en la que inextricablemente se vinculan los conceptos de Iglesia, Sacramento, Derecho de la Iglesia, y cuya trayectoria tiene como punto de partida y como resultado final una idea de Iglesia —“Sacramentum”— en irreductible antítesis con una idea de Iglesia-Corporación.

³² Ibid. p. 591-593.

³³ Ibid. p. 553.

³⁴ En el terreno dogmático e histórico son notables los trabajos de crítica de los autores protestantes Holstein, Harnak y Rosser, que ha sido considerado, como el adversario más importante de Sohm. De parte católica Sagmuller, Gillman Oesterle. El P. Ghellink en su trabajo, *L'oeuvre de Gratien d'après Sohm* ofrece un sumario bibliográfico de las fundamentales obras de crítica sohniana hasta 1948; J. DE GHELLING, *Le Mouvement Theologique du XII siecle* (Brug. 1948) p. 523-532.

Entre éstas la obra del P. Lamle, alumno del P. Sagmuller, aunque demasiado amplia en su contenido para llegar a presentar conclusiones científicamente precisas desde el punto de vista histórico, representa una fundamental clarificación y precisión teórica: N. LAMLE., *Beitrage zum problem des Kirchenrechts* (Rottg. 1933).

La individuación de esta antítesis y sobre todo del proceso por el que Sohm llega a formularla, era un preámbulo ineludible, al intentar proyectar en la Eclesiología tomista una temática de cuestiones análogas, buscando recta inteligencia y su posible solución.

A propósito de lo cual reconocemos justificable que teniendo a la vista la perspectiva de Sohm, se haya mirado con reservas la calificación de "Derecho Sacramental", aplicada al Derecho Canónico, en cuanto que puede significar descalificarle de su juridicidad. Por lo que para evitar malentendidos subrayamos inicialmente esta idea; que sin eludir la calificación de "Derecho Sacramental" aplicada al Derecho Canónico, siguiendo el pensamiento de Sto. Tomás, esta tiene un valor preciso y propio de afirmación de su típica 'eclesialidad', que en cuanto tal, no excluye su juridicidad.

Lo que ha hecho Sohm, por el contrario, ha sido negar la 'eclesialidad' del Derecho Canónico y afirmar su exclusiva juridicidad; por lo que concebido al modo propio del Derecho del Estado, Sohm no puede denominarle 'Derecho Sacramental' o derecho propio de la Iglesia. Pero ni la idea de Iglesia de Sohm³⁵, ni la idea de Sacramento de las que hace derivar la naturaleza de un Derecho Sacramental, como Derecho Eclesial, corresponden a la posible inteligencia tomista de la Iglesia como 'radicale sacramentum', ni como veremos, a su inteligencia de la Ley de la Iglesia, como Ley de los Sacramentos³⁶.

La clave de la antítesis de Sohm se centra en la negación de la institucionalidad y socialidad de la Iglesia y de los sacramentos, excluyendo así también la 'eclesialidad' del Ordenamiento Canónico; el problema de la juridicidad del Derecho Canónico, como orden eclesial, ni siquiera es posible plantearlo; en clave sohniana todo Ordenamiento externo de la comunidad de fieles queda eliminado radicalmente bajo cualquier aspecto³⁶.

La problemática que Sohm ha suscitado continúa siendo objeto de revisión actual; entre los protestantes últimamente se ha referido al tema sohniano; E. KOHLMAYER, *Charisma oder Recht? Vom Wesen des ältesten Kirchenrechtes*, "Zeitsch. der Savyg. Stift." XXVIII (1952) p. 1-36; K. BARHT, *Die Ordnung der Gemeinde* (Much. 1955). Entre los católicos canonistas, K. MORS-DORF, *Altkatholisches Sakramentsrecht?*, "Studia Gratiana", I (1953) p. 485-502.

A pesar de todos estos trabajos, todavía a propósito de la teoría de Sohm sobre la estructura del Decreto, G. Le Bras ha podido hacer notar que la interpretación de Sohm no ha sido aún sustituida válidamente por ninguna otra; *Vues sur les problèmes poses autour du Decret, "Appollinaris"* XXI (1948) p. 114.

³⁵ En este trabajo prescindimos de exponer las posibilidades que la Eclesiología tomista ofrece para clarificar una idea de Iglesia como 'radicale sacramentum', y centraremos nuestro análisis en la inteligencia tomista de la Ley de la Iglesia como Ley de los Sacramentos.

³⁶ En este punto de vista se ha centrado la crítica de K. Barht a la posición de Sohm y de Brunner, que en la actualidad es su sucesor ideológico: "Es claro —dice— que de la idea de Sohm y de Brunner sobre la Iglesia no se puede llegar a una seria investigación sobre la naturaleza del Orden y del Derecho en la vida de la Comunidad. Lógicamente no: la idea de Iglesia de Sohm y de Brunner ha sido precisamente elegida con la intención de hacer ver que solamente el intentar plantear el problema, por no hablar de cada una de sus soluciones, incluye un 'malentendido de la Iglesia' y de contraoponer polémicamente la 'Iglesia de Derecho' a la verdadera comunidad no oprimida con ningún problema de Orden y Derecho": *Die Ordnung der Gemeinde*, p. 10.

Distinta sería la posición de Carnelutti; su doctrina se refiere directamente a la negación de la juridicidad del Derecho Canónico, pero reconoce su existencia como Ordenamiento válido, jurídico o no, de la comunidad religiosa³⁷. Para Carnelutti, como para otros autores, lo que se pone en crisis es la 'intersubjetividad' del Derecho Canónico³⁸ que se configura precisamente como peculiar Ordenamiento, por ser Ordenamiento eclesial, Ordenamiento de una comunidad religiosa: En esta perspectiva la negación o afirmación de un determinado modo de juridicidad del Derecho Canónico se sitúa en una línea de analogía y comparación del Derecho de la Iglesia con el Derecho del Estado³⁹.

Para Sohm es precisamente esta analogía necesaria la que motiva la antítesis irreductible entre Iglesia y Orden externo, como Ordenamiento que pueda ser calificado Derecho Eclesial; en esta perspectiva la afirmación de un determinado Ordenamiento exterior de la Iglesia incluye la negación de su eclesialidad; para Sohm cualquier Ordenamiento exterior, corporativo-jurisdiccional, de la Iglesia es negación de la Iglesia "Sacramentum"⁴⁰.

La diversidad de ambas tendencias responde a un diverso punto de partida; una posición deriva de cierta Dogmática Jurídica; la tesis de Sohm radica y se encierra en una posición eclesiológica.

Sohm ha afirmado la radical divergencia y contradicción entre el Derecho divino sacramental, como Derecho propio de la Iglesia, y el nuevo Derecho Canónico, como Derecho humano de la Corporación eclesial, porque de hecho ha desvinculado de los sacramentos la Corporación eclesial y su mismo Ordenamiento, en cuanto que este es forma de la vida social de la Iglesia, aunque su intención fuera identificar vida y Ordenamiento eclesial con vida y Ordenamiento sacramental de la Iglesia. Esta desintegración procede de haber creído ver en la categoría de "societas perfecta" y en el Ordenamiento que a ella corresponde el único aspecto que totaliza la realidad incluida en la afirmación católica de la Iglesia, como Institución para la realización del Cuerpo Místico en forma visible y sacramental, comunitaria y jerárquica.

Por esto Sohm opuso su tesis tanto a la concepción católica del Derecho de la Iglesia como a la concepción protestante⁴¹. Este nos parece

³⁷ F. CARNELUTTI, *Teoria Generale del Diritto* (R. 1951) p. 74-77.

³⁸ F. CARNELUTTI, o. c., p. 76. P. FEDELE, *Il mio 'Discorso Generale sull'Ordinamento Canonico' de fronte alla critica*, "Archiv. Dirit. Ecclesist." (1943).

³⁹ CAPOGRASSI, *Note sulla molteplicità degli Ordinamenti giuridici*, "Riv. Intern. di Filosf. del Dirit." (1939); GIACCHI, *Diritto Canonico e Dogmatica Giuridica Moderna*, "Foro Italiano" (1939) y *Sostanza e forma nel Diritto della Chiesa*, "Jus" (1940); CIPROTTI, P., *Lezioni di Diritto Canonico. Parte Generale* (Pad. 1943) p. 5 sgts.; P. A. D'AVACK, *Corso di Diritto Canonico. I.—Introduzione sistematica al Diritto della Chiesa* (Mil. 1956) p. 81 sts.; J. INVREA, *Giuridicità del Diritto Canonico*, "Dirit. Ecclest." III (1941) p. 397 sgts.

⁴⁰ Estas ideas han sido también expuestas por SOHM en su obra *Kirchenrecht*, I (Leipzig. 1892) p. 4.

⁴¹ Altkath. KR. p. 550, nt. 17. P. ALTHAUS, *Die Christliche Wahrheit*, II (1952) p. 292.

ser el síntoma más expresivo del fundamental malentendido sohniano de la posición del Derecho Canónico en la Iglesia; pues el Derecho Canónico tiene para la doctrina católica su fundamento en la misma estructura de la Iglesia, vinculada a los sacramentos y a la Jerarquía, según la voluntad fundacional de Jesús, que ha hecho de su Cuerpo Místico sobre la tierra la prolongación viva y visible de su misión mesiánica. En cambio, para la explicación protestante, a la que Sohm se refiere, la estructura de un Ordenamiento de la Comunidad de fieles deriva de las exigencias prácticas, naturales, de la comunidad eclesial, es decir, de un derecho natural de la Corporación religiosa como asociación⁴⁸.

6. En cuanto al proceso que conduce a Sohm a formular su tesis, nos parece que su Lógica y su ininteligencia del llamado nuevo Derecho Canónico reflejan una falta de la visión integral que de la idea de Iglesia existía en el sector católico de su época, debida al contacto exclusivo con una tendencia un tanto unilateral y todavía en parte representativa de la Eclesiología de su tiempo; fuera de la Encíclica 'Immortale Dei', publicada en una época en que era necesario afirmar con insistencia el aspecto de la Iglesia como "societas perfecta" frente a las tendencias absorbentes de los Estados, los autores principalmente citados por Sohm son Palmieri⁴⁹, Tarquini⁵⁰, De Luca⁵¹, y los canonistas Wernz y Sagmuller. Desconoce la renovación eclesiológica llevada a cabo en su tiempo por Moehler⁵², Scheeben⁵³, Pilgram⁵⁴, y por los autores de la "Escuela de Roma"⁵⁵.

Precisamente la idea maestra de esta renovación, solidificada posteriormente por la "Mystici Corporis", fue la idea de Cuerpo Místico, recuperada eficaz y definitivamente para la Eclesiología, gracias sobre todo a los trabajos de los teólogos de la Universidad Gregoriana⁵⁶.

Por otra parte, Sohm no ha tenido en cuenta la auténtica conciencia eclesial latente en la Canonística y en la pre-escolástica y prescinde de toda una tradición eclesiológica integral, que culminaría en Sto. Tomás⁵⁷.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice* (1902).

⁵⁰ TARQUINI, *Juris Ecclesiastici Publici Institutiones* (Rom. 1892).

⁵¹ DE LUCA, *Institutiones Juris Publici Ecclesiastici* (Rom. 1901).

⁵² MOEHLER, *Die Einheit in der Kirche* (Tub. 1825): Symbolik (Mainz, 1864).

⁵³ J. SCHEEBEN, *Die Mysterium des Christentums* (Freib. 1865).

⁵⁴ FR. PILGRAM, *Physiologie der Kirche* (Mainz 1860).

⁵⁵ J. PERRONE, *Praelectiones Theologiae* (1835-1842); C. PASSAGLIA, *De Ecclesia Christi commentariorum Libri quinque*, 2 vls. (Rat. 1853-1856). CL. SCHRADER, *De unitate Romana*, (1862-1866); FRANZELIN, B. *Theses de Ecclesia* (obra póstuma, Rom. 1907). La denominación 'Escuela de Roma' es de A. KERKVOORDE, *La theologie du Corps Mystique au XIX siecle*, "Nouv. Rev. Theol." (1940-45) p. 417-430. Todos eran profesores de la Universidad Gregoriana.

⁵⁶ Son conocidas las discusiones consiliares en torno al 'Schema' presentado al Concilio Vaticano, en cuya redacción tomaron parte importante Schrader y Franzelin, en el que se daba valor primordial a la idea de 'Corpus Mysticum' para la definición de la Iglesia.

⁵⁷ Sohm cita a Rufino, *Summa Decretorum*: *Summa 'Antiquitate et tempore'*: Stephanus

Prescindiendo de otras lagunas de tipo histórico, suficientemente analizadas tanto por la crítica católica como por la protestante, aparece claro que, no teniendo Sohm en cuenta todo este fondo eclesiológico, su consideración sobre el Derecho Canónico resultó también en parte condicionada por el conocimiento unilateral de la Eclesiología Católica.

El mismo Sohm ha dejado entrever cual es la raíz eclesiológica de sus conclusiones negativas sobre la naturaleza del Derecho Canónico:

“A la pregunta sobre la idea de la Iglesia, de la que deriva su Derecho, recibimos hoy de parte romano-católica una respuesta unánime: la Iglesia de Cristo es la asociación religiosa fundada por Cristo”⁵³.

Esta “respuesta actual” sobre la Iglesia, que no representa una respuesta exhaustiva de la Eclesiología de su tiempo, es la que en realidad guía exclusivamente a Sohm, en una proyección retrospectiva, en su interpretación de las fuentes, anteriores y posteriores al Decreto, según la cual ha deducido la oposición entre la antigua idea de Iglesia, Sacramentos y Derecho, y la nueva idea católica, establecida después del Decreto de Graciano.

Por esto, además, teniendo su crítica en cuenta únicamente un aspecto parcial de la explicación católica sobre la Iglesia, Sohm ha desconocido la conexión del elemento jerárquico con el elemento sacramental en función de la realización del Cuerpo Místico⁵³, haciendo

Tornacensis, Summa de Paucapalea, Summa del “Magister Rolandus”: ‘Anselmi episcopi Lucensis Collectio Canonum, Ivo de Chartres, Ricardo de Cremona, algunos textos de Hugo de Pisa, Summa Coloniensis, Bernaldo de Constanza, Summa Parisiensis, De damnatione schismaticorum, Hugo de Amiens, Dialogorum Libri VII, Praepositinus, según las conocidas ediciones de Schulte, Singer, Thaner, Gillman o del Migne y de MGH. Asimismo cita a Hugo de S. Victor, Pedro Lombardo, Abelardo y una sola vez a S. Raimundo de Pegnafort. Hace parciales y restringidas alusiones a Sto. Tomás de Aquino, cuya eclesiología, ya estudiada en su tiempo por GRABMAN (Die Lehre der H.; Thomas von Aquin von den Kirche als Gotteswerk, Regesg. 1903) ignora totalmente.

Es claro, pues, que las fuentes canónicas y teológicas de las que Sohm ha dispuesto para fundamentar su tesis fueron insuficientes; y esto, aun sin pensar en los nuevos trabajos de Kuttner, Junker, Post, Gillman, Stikler. El mismo P. Stikler ha podido afirmar que la mayor parte de las obras de los glosadores se encuentran aún inéditas; entre estas la fundamental del gran Huguccio de Pisa: STIKLER, *Sacerdozio e Regno nei Decretisti e Decretalisti*, “Monumenta Historiae Pontificiae”, XVIII (1954) p. 3, n. 2.

En cuanto a la eclesiología ‘católica’ de la época graciannana Sohm desconoce sus aspectos fundamentales, como han sido puestos de relieve desde diversos puntos de vista por los trabajos de F. HOLBOCK, *Der Eucharistische und der Mystische Leib Christi in ihrem Beziehungen zueinander nach der Lehre der Fruchtscholastik* (Rom. 1941) de DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen a age* (P. 1949) y del P. CONGAR, *L'Ecclésiologie de S. Bernard*, “Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis”, IX (1953) p. 137-190.

La misma falta de una edición crítica del Decreto limita mucho la posibilidad de decidir definitivamente sobre su estructura y sobre el mismo pensamiento auténtico de Graciano; S. KUTTNER, *De Gratiani opere noviter edendo*, “Apollinaris”, XXI (1948).

⁵³ Altkathol. KR. p. 576.

⁵³ Como hace observar MORSBORN, a-c. p. 486; “Sohm recurrit ad incarnationem Verbi divini tanquam sacramentum fundamentale, sed penitus negligit naturam humanam Domini nostri Jesu Christi, quam semper Deum, non hominem vocat, ac proinde praecipuum elementum sacramentale negligit. Iste spiritualismus simul influit in conceptu Iuris Sacramentalis”.

dependen aquél exclusivamente de la naturaleza societaria de la Iglesia y concibiéndole exclusivamente en función de la conservación del orden externo de la corporación religiosa, que para Sohm deja de presentar en este caso relieve sacramental.

De todos modos, la investigación de Sohm, si es errónea en sus conclusiones desde el punto de vista eclesiológico-histórico, en cuanto que niega en definitiva el principio jerárquico y afirma una primitiva Iglesia carismática, significa bajo el aspecto metodológico una aportación positiva en orden a una Teoría General del Derecho Canónico. Concretamente su distinción entre Antiguo y Nuevo Derecho de la Iglesia es de valor positivo en cuanto orienta a la integración de una adecuada idea eclesiológica del Derecho Canónico, diferenciada de una posible idea unilateral —juridista, estatal— y la antítesis sohmiana de "Iglesia-Sacramentum e Iglesia-Corporación" indica los límites que deberá integrar una metodología válida en la consideración de la Iglesia, como "radicale Sacramentum" y de las conclusiones que de este aspecto pueden derivar en orden a definir la naturaleza y las características del Derecho Canónico y en qué sentido puede entenderse como Derecho Sacramental⁵⁴.

B. *Iglesia, Sacramentos y Derecho en las tendencias actuales eclesiológico-canónicas.*

7. La problemática a que acabamos de referirnos es la que tienen planteada la Eclesiología y la Canonística actual, en las que aparecen vigorosamente incorporados los aspectos de Iglesia "radicale sacramentum" y de la tipicidad sacramental de su Derecho, cuyas derivaciones no pueden preverse todavía. Ciertamente Sohm había adelantado una temática, que se explicita de nuevo, si bien con diversa 'forma mentis', en el pensamiento católico contemporáneo.

Después de la "Mystici Corporis" la cuestión ha sido considerada por los eclesiólogos católicos desde distintos puntos de vista y con diversa finalidad; así el P. Gribomont tiene en cuenta la analogía "Ecclesia-Sacramentum", en orden a aclarar los diversos grados y modos de incorporación a la Iglesia⁵⁵; Rahner, Semmelroht, Sartory, en orden a explicar la estructura existencial del Cuerpo Místico en la tierra y concretamente Semmelroht en función de lograr la unidad en la misma idea de Iglesia, como primer paso necesario para construir

⁵⁴ Tal temática ofrece también especial relieve en la perspectiva de una orientación ecuménica de la Eclesiología, cuya aspiración es asimismo una inteligencia ecuménica del Derecho en la vida de la Iglesia: P. SARTORY, *Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche* (Ausb. 1955) p. 179-181.

⁵⁵ GRIBOMONT, O. S. B., *Du sacramento de l'Eglise et de ses réalisations imparfaites*. 'Irenikon'. XXII (1949) p. 345-367.

una eclesiología ecuménica⁵⁶. Característica común de estos autores es explicar el misterio de la Iglesia, partiendo de su estructura sacramental, bien atendiendo a la analogía existente entre la naturaleza misma de la Iglesia, Institución de salvación y comunidad de gracia, con la estructura de los mismos sacramentos —“Signum efficax” y “Res”—, bien por la predominante importancia que dan en la vida de la Iglesia a sus “acciones sacramentales”⁵⁷.

La temática expuesta en clave eclesiológica no podía pasar desapercibida a los teóricos del Derecho Canónico, que es el aspecto en el que ahora centramos nuestra atención.

Esta penetración de los eclesiológicos en una esfera que en ciertos períodos lo habría evitado por denominarse ‘jurídica’, es mérito de la Canonística actual, que refleja la preocupación de sistemar e interpretar los principios e institutos que sustentan y configuran la estructura del orden normativo de la Iglesia con criterios que sobrepasan los de un rígido positivismo canónico y teniendo en cuenta el misterio total de la Iglesia⁵⁸.

No se podrá tal vez valorizar en sentido exclusivamente negativo las consecuencias que la separación de la Teología y del Derecho Canónico ha tenido para la vida de la Iglesia, tanto en su aspecto teológico-teándrico como Organismo de Gracia, como en cuanto a su aspecto jurídico de Institución de salvación; queda al menos hecho constable de que la unión metodológica de Teología y Derecho en las escuelas pregraciananeas debieron ayudar mucho a la Cristiandad de la época a tener coherente la experiencia de la Iglesia como comunidad de salvación y la experiencia de la Iglesia, como estructura institucional.

En cambio, cuando el teólogo deja de ser canonista y el canonista

⁵⁶ K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, ‘Geist und Leben’, XXVIII (1955). P. 435-442. SEMMELROHT, O. *Die Kirche als Ursakrament*, o. c.: SARTORY, o. c. p. 109-120.

⁵⁷ He aquí algunas afirmaciones de Semmelroht, que es quien ha desarrollado más sistemáticamente este tema: “La idea de Iglesia-Sacramento no es diversa de las otras definiciones, sino que más claramente encierra ambos aspectos de la Iglesia, como realidad metaempírica y como realidad comunitaria-humana. Estos aspectos son los que presamente ponen la idea de Iglesia en relación con la de los sacramentos, en cuanto que en ellos se integra un complejo de realidades interiores y exteriores, divinas y humanas, relacionadas entre sí como Signo y Realidad, Causa y Efecto. En esta ‘ontología de la Iglesia’ contenida en la idea de los Sacramentos, tienen reflejo y solución los problemas que implican los diversos aspectos del Cuerpo Místico”, *Um die Einheit...* a. c. p. 320-322.

Entre estos problemas el P. Semmelroht incluye el del Derecho de la Iglesia, que viene clarificado a la luz de la idea de Iglesia “radicale sacramentum”: “La visión sacramental de la Iglesia da la posibilidad de reconocer como razonablemente fundamentado, además de un ‘gotliches Recht’, un ‘menschliches Recht’ de la Iglesia y además de una ‘potestas vicaria’, una ‘potestas propia de la Iglesia’: *Die Kirche als Ursakrament*, p. 118.

⁵⁸ Así también manifiesta una madurez de ‘conciencia eclesial’ sobre la naturaleza del Derecho Canónico el hecho de que sobre todo en los últimos decenios se han manifestado explícitas reservas y fundados reparos con relación a la aplicación del método de la Ciencia jurídica Civil al Derecho de la Iglesia, ya que este es ante todo una institución eclesiástica en estrecha vinculación con la Teología, que constituye uno de sus presupuestos fundamentales: VAN HOVE, *La methode dans le Droit Canonique*, “Epher. Theol. Lov.”, 17 (1941): CH. LEFEBVRE, *Recens. bibliographique*, “L’Anne Canonique”, v. V (1957) p. 401. A estas preocupaciones respondía sustancialmente la obra de FEDELE, *Discorso Generale sull’Ordinamento Canonico*.

teólogo es de temer que en lo interior del sistema se cree una tensión en orden a hacer prevalecer la "sola gratia" o por el contrario la "sola lex"; tensión que tendría justa expresión en estas condiciones irreductibles: —"sine gratia, nulla lex—", —"sine lege, nulla gratia"—; la primera correspondería a la posición protestante, la otra a una Iglesia de Sinagoga (—Lex Vetus—)⁵⁹ o a una estatalización de la Iglesia, a la que en realidad ésta nunca estará sometida en la constitución de sus leyes, de sus instituciones, de su doctrina y de su vida, aunque puedan haberlo estado algunos de sus intérpretes o comentaristas.

Ciertamente no es este el caso de la Canonística actual.

Por su peculiaridad sintomática que deriva de haber tomado en consideración el aspecto de sacramentalidad de la Iglesia en la explicación de la naturaleza del Derecho Canónico, nos referimos a los estudios del P. Bertrams y del P. Smulders.

8. El P. Bertrams⁶⁰ ha tenido en cuenta la analogía de Iglesia-Sacramento en orden a una explicación cristológico-eclesiológica de la institucionalidad y 'juridicidad' de la Iglesia y de la naturaleza y funcionalidad suprema del Derecho Canónico.

La vida interna de la Iglesia es la vida de Cristo, es la continuación y la participación de su vida. Por lo tanto la Iglesia es comunidad espiritual, unión de fe y de caridad en Cristo. Pero precisamente en cuanto tal es también 'societas iuridica', la misma vida interna de la Iglesia no se puede realizar plenamente, sino en la sociedad organizada exteriormente⁶¹.

Así la Iglesia esencialmente se constituye por el elemento interno y externo que 'intima conexione et tantum hac conexione' forman la Iglesia; es más, la Iglesia es la continuación de la vida de Cristo: En Cristo la naturaleza divina y la naturaleza humana constituye una estricta unión en la persona del Verbo. Sin embargo, la integridad de la naturaleza humana no se destruye por esta unión; permanece por lo tanto un doble principio próximo de actividad, divino y humano. La divinidad de Cristo queda al mismo tiempo escondida y revelada por su naturaleza humana. Cristo encarnado es el Sacramento radical, "Ursakrament"⁶².

Igualmente en la Iglesia se da una actividad social verdaderamente humana, mediante la cual su vida interna se oculta, se manifiesta y se realiza; "Ipsa Ecclesia est Sacramentum, i. e. sacrum symbolum, quod gratiam supernaturalem significat et efficit"⁶³.

⁵⁹ P. CONGAR, *Falsas y Verdaderas Reformas en la Iglesia* (M. 1953) p. 112-143).

⁶⁰ W. BERTRAMS, *Die Eigennatur des Kirchenrechts*, "Gregorianum", XXVII (1946) p. 527-566.

⁶¹ Ibid. p. 536-539.

⁶² Ibid. p. 540. "*Die hypostatische Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus ist das Ursakrament*" (Ibid.).

⁶³ Ibid. p. 540-541 y 564.

Este es un motivo fundamental por el que la Iglesia necesita de Ordenamiento jurídico; “societas externa ordinatione externa carere nequit”⁶⁴

Así pues, el ‘bien común’ en sentido técnico de la comunidad eclesial consiste en la “organisatio activitatis socialis ordinatae ad bonum supernaturale ‘modo humano’ habendum, i. e., ordo externus activitatis socialis Ecclesiae”⁶⁵; este ‘ordo externus’, vinculado íntimamente a la Ley de la Iglesia, podría considerarse como el bien común jurídico, propio del Ordenamiento Canónico, que es el medio adecuado en la Iglesia para la organización de la actividad social⁶⁶.

Pero no por esto se desvaloriza la suprema teleología de la actividad jerárquico-jurídica de la Iglesia: “Tota quanta est functio vitae internae Ecclesiae ad quam manifestandam et in hominibus efficiendam et perficiendam unice ordinatur”⁶⁷.

Estas mismas ideas expuestas en el trabajo publicado en 1946, han sido de nuevo renovadas ypreciadas por el mismo P. Bertrams en diversas publicaciones a diez años de distancia; lo que indica la válida seguridad que para el autor representa en la reflexión sobre la naturaleza del Derecho Canónico esta lógica que responde fundamentalmente a la analogía existente sobre la estructura de la Iglesia y la de los sacramentos⁶⁸.

9. El P. Smulders⁶⁹ con su estudio sobre los sacramentos, como “actus iuridicus”, ‘actus cultus’ y “actus cultus et gratiae”, se centra más concretamente en poner de relieve la sacramentalidad del Dere-

⁶⁴ Ibid. 541-542 y 564.

⁶⁵ *De principio subsidiaritätis in Iure Canonico*, “Periodica”, XLVI (1957) p. 27 y 34. A esta concepción del “bonum commune sensu thecnico” se podría hacer la observación de que adolece de cierto tecnicismo abstracto, propio más de una teoría general de la socialidad y del bien común filosóficos, que de una teoría específica de la socialidad eclesial y del bien común eclesial; pero también se deberá reconocer la exactitud de unas fórmulas que fijan los límites adecuados y precisos para una inteligencia justa del Derecho Canónico, que sin dejar de ser esencialmente religioso, es la máxima expresión concreta de lo estructural, de lo externo y de lo social, como hechos institucionales ineludibles, de la comunidad de fieles que es la Iglesia Católica.

Todavía nos hemos de referir a este tema al tratar la idea tomista de ‘ordo ecclesiasticus’ y de ‘bonum commune’ de la Iglesia.

⁶⁶ *Die Eigennatur...* l. c. p. 563.

⁶⁷ Ibid. p. 543 y 564.

⁶⁸ “Sicuti Incarnatio Verbi iure dicitur, etsi analogice, sacramentum primum... ita etiam Ecclesia, societas externa, societas indolis institutionalis, tanquam continuata Incarnatio Verbi, iure dicitur Sacramentum primum, i. e. signum visibile a Christ institutum efecax gratiae modo obiectivo, i. e. ex opere oprantis Ecclesiae; tota activitas externa Ecclesiae manifestat eius vitam internam, invisibilem, supernaturalem et ahuc vitam supernaturalem efficit, conservat, auget, perficit, modo autem institutionali”: *De principio subsidiaritätis in Iure Canonico*, l. c. p. 30-31. Cf. también Vom Ethos des Kirchenrechts, “Stimmen der Zeit” (1956) p. 268. Una precisión sobre la idea de “Ecclesia, continata Incarnatio Verbi” y su desarrollo, puede verse en SARTORY, o. c. p. 143.

⁶⁹ Si bien el P. Smulders no es un canonista, ha dado en su trabajo especial relieve a estos temas con relación al Derecho Canónico: *Sacramenta et Ecclesia. Ius Canonicum, Cultus, Pneuma*, “Periodica” XLVIII (1959) p. 3-63. El artículo original había sido publicado en “Bijdragen” (1956) p. 391-418; *Sacramenten en Kerk, Kerkelijk recht, cultus, Pneuma*.

cho Canónico y la "juridicidad" de los sacramentos, para concluir en la explicación de la Iglesia como 'Ursakrament'.

En la Iglesia se pueden distinguir tres modos de ser y de obrar que no se deben separar y que constituyen una unidad interna; "Ecclesia ut societas iuridica, 'Ecclesia ut societas cultus', 'Ecclesia ut societas gratiae'. A estos tres aspectos corresponden tres principios activos connaturales; "Ecclesia ut societas hominum", "Christus, sacerdos magnus y "Spiritus Sanctus, ut divina sui communicatio"⁷⁰.

Lo que es jurídico en la Iglesia es signo e instrumento de lo que es culto y acción sacerdotal de Cristo; y así también lo que es culto es signo e instrumento de la acción santificante del Espíritu Santo.

Ahora bien, el Derecho no es otra cosa que 'normae societatis publicae' y el Derecho Canónico 'ordo socialis externus Ecclesiae'⁷¹.

Los sacramentos pertenecen a este orden público y visible de la sociedad eclesial, pues mediante los sacramentos algunos de sus miembros reciben un oficio visible en la comunidad visible de la Iglesia o se hacen partícipes de su actividad visible⁷².

⁷⁰ *Sacramenta et Ecclesia...* p. 8. El P. Smulders sigue una lógica en varios aspectos paralela a la del P. Semmelroht, cuya obra cita en su artículo.

⁷¹ *Ibid.* p. 12. La definición citada es de A. Hagen, *Prinzipien des Katholischen Kirchenrechts* (1949) p. 7. Esta definición refleja la más antigua de Prummer; "Complexus legum a legitima auctoritate conditarum, quibus ordo externus Ecclesiae catholicae determinatur et actiones fidelium diriguntur ad finem Ecclesiae proprium"; *Manuale Iuris Canonici* (Frib. 1927) p. 3: Y esta es transcripción fiel de la original de S. AIGNER: "Complexus legum a legitima auctoritate conditarum, quibus ordi externus Ecclesiae determinatur et actiones fidelium diriguntur ad finem Ecclesiae proprium"; *Compendium Iuris Ecclesiastici* (Brux. 1900) p. 7.

Tales definiciones reflejan las precisiones hechas por SUÁREZ a propósito de la naturaleza de la potestad eclesiástica; "Potestas Ecclesiastica, quatenus gubernativa est totius communitatis; ut sic, habet etiam suam materiam proporcionatam, nimirum actus externos ad gubernationem Ecclesiae exteriorem pertinentes, et ad hunc ordinem pertinet potestas ecclesiastica ut legislativa est": *De Legibus*, L. IV c. 12.

S. RAIMUNDO DE PRIGNAFORT describía el Derecho Canónico, como "Collectionem regularum quibus christiani diriguntur in iis quae directe et immediate as religionem spectant", haciendo en el mismo contexto esta indicación, "Institutor Iuris Canonici agnoscitur Christus Dominus, Salvator, Pastor et Legislator, qui auctoritatem dedit Petrum condendi leges in hiis verbis; 'Pasce oves meas': Summa, 'Notio Iuris Canonici', Xj y Xij (Verona 1744). Naturalmente no pretendemos con estas elementales citas fijar las peculiares variantes que en la concepción del Derecho Canónico refleja la trayectoria histórica de su definición: Las hemos aducido a propósito de indicar que el concepto de 'ordo externus socialis Ecclesiae' puede polarizar tantos aspectos, que de por sí solo es insuficiente para definir el contenido propio y la tipicidad del Ordenamiento Positivo de la Iglesia. Enunciado el concepto queda todavía en suspenso toda una problemática de cómo se concibe precisamente este "ordo socialis externus", que de por sí implica una doble referencia, derivada de la estructura sacramental de la Iglesia y de su estructura jurisdiccional; así, por ejemplo, en la definición del P. MICHELIS, los conceptos de "esse sociale Ecclesiae" y 'finis socialis Ecclesiae' quedan vinculados a los de 'Lex' y de "iura atque officia"; "Complexus legum a legitima auctoritate ecclesiastica promanantium, i. e. ab ea constitutarum, propositarum vel approbatarum, quibus omnium personarum Ecclesiam constituentium iura atque officia determinantur et arduantur, ut societas ecclesiastica in suo esse sociali conservetur et ad finem suum socialem dirigatur": *Normae Generales*, I (Louv 1949) p. 11. En esta línea está también el desarrollo filosófico que del concepto de 'ordo externus' y 'organisatio' como 'bonum commune sensu thecnico' de la Iglesia, hace el P. Bertrams, a quien ya nos hemos referido; *De principio subsidiaritalis*, 1. c. p. 7, 27, 34, 51.

Una diversa perspectiva, en cambio, del 'ordo socialis' está incluida en esta afirmación de HOFMAN: "Origo Iuris Canonici ex culto magis adhuc a nobis canonistis respici deberet": *Die Kirche der freien Gefolgschaft?* "Theol. Quart." I (1948) p. 11.

Creemos que la inteligencia tomista del 'ordo ecclesiasticus' presenta elementos válidos, como analizaremos, para una especificación eclesial de la idea de 'ordo socialis externus'.

⁷² *Sacramenta et Ecclesiae...*, p. 12.

Es más, hay canonistas modernos que profundizando más declararán que los Sacramentos son el origen del Derecho de la Iglesia⁷³; pues el Derecho de una sociedad se fundamenta en aquellos actos por los que esta sociedad se constituye como sociedad externa.

Ahora bien son precisamente los sacramentos los que constituyen la Iglesia, como sociedad externa, como enseña la Encíclica *'Mystici Corporis'*⁷⁴. Uno se hace miembro de la Iglesia por el bautismo; las otras condiciones de la comunión eclesiástica —profesión de la verdadera fe, comunión con la autoridad eclesiástica y no ser dividido de ella por culpa grave— no son sino ulteriores explicaciones de lo que se contiene en la realidad plena del bautismo. *'Actus socialis publicus'* en el que esta sociedad eclesial expresa y vive su unidad es la concelebración eucarística⁷⁵.

Por todo esto el P. Smulders concluye que el Derecho de la Iglesia en su más íntima naturaleza es un Derecho Sacramental⁷⁶

Consiguientemente todo el *'Ius Ecclesiae'* en cierto modo participa la propiedad esencial de los sacramentos, que son *'signa gratiae'*; en la Iglesia todas sus relaciones y actos jurídicos o son sacramentos o se refieren a los sacramentos. Por esto el Derecho de la Iglesia es *'vere ius'*, *'tamen analogum omnibus reliquis formis iuris'*⁷⁷.

La propia índole del Derecho Canónico viene determinada por el fin propio de la Iglesia, como sociedad visible; este es el culto divino. Ahora bien el Derecho en cuanto tal se refiere a las relaciones mutuas de los hombres-fieles entre sí y el culto se refiere a la relación del hombre a Dios. Esta nueva relación que es esencialmente social, transforma en la Iglesia intrínsecamente la relación jurídica. El acto jurídico fundamental, la incorporación bautismal a la Iglesia, es incorporación a su culto. En definitiva la *'Gratia Christiana'* reviste una doble forma; *'vestem sacerdotii Christi et vestem Iuris Canonici'*⁷⁸.

⁷³ Para que esta afirmación no venga desorbitada, se debe tener en cuenta que tal punto de vista, no compensado y equilibrado con la consideración de otros elementos, que configuran el Derecho Canónico, como Ordenamiento jurídico, podría llevar a una minusvalía de su propia juridicidad o aún de la misma estructura jurisdiccional de la Iglesia.

Además de otros textos de autores recientes, el P. Smulders para documentar la afirmación hecha, alude también a un texto de Sto. Tomás: *'Fundamentum cuiuslibet legis in sacramentis consistit'* (IV Sent., D. 7, q. 1, a. 1, sol. 1 *sd lum*). La afirmación de Sto. Tomás debe valorarse justamente a la luz de esta explicación, también suya: *'Legalis observantia tradi non debuit nisi populo iam congregato, quia lex ordinatur ad bonum publicum. Populus autem fidelium congregandus erat aliquo signo sensibili, quod est necessarium ad hoc quod homines in quacunque religione adunentur. Et ideo oportuit prius institui circuncisionem quam lex daretur'*. ST. III, 70, 2 ad 2 um.

De momento valga esta precisión, sin deducir ahora o excluir otros aspectos que implica o que no contiene.

⁷⁴ *Sacramenta et Ecclesia...*, p. 13.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁶ *'Haec societas igitur hominum, quae est Ecclesia, est societas quae exaedificatur sacramentis, quaeque coniungitur in celebratione sacramenti. Ergo omne ius huius societatis, quoad intimam eius naturam spectat, est Sacramentale'*. *Ibid.*, pp. 13-14.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 16 y p. 14.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 49 y 16-18. A título informativo observamos que la posición del P. Smulders es muy paralela a la de H. Keller, que intentó precisamente elaborar una idea de la Iglesia a

Volvemos, pues, a encontrar vinculados inextricablemente en la renovada tendencia eclesiológico-canónica estos tres elementos; idea de Iglesia, idea de Sacramento, idea de Derecho Canónico.

10. Esta es fundamentalmente la temática que nos ha llevado al estudio del pensamiento eclesiológico —canónico de Sto. Tomás con la esperanza de poder aportar elementos útiles en orden a la clarificación de las cuestiones indicadas.

Confesamos la acentuada desconfianza que nos preocupaba sobre la posibilidad de un resultado positivo, al iniciar la lectura de sus obras; y esto por un doble motivo, que al mismo lector se le habrá presentado ya como obvia dificultad.

Por una parte, Sto. Tomás no era un canonista; parecía ilusorio abordar la investigación en su obra de un tema que a lo más, en caso de estudiarlo historicamente, podría encuadrarse en los comentarios de la Canonística graciananea, decretalística o postridentina.

Por otra parte, la explicitación de la temática aludida es tan actual, que podría dar impresión de tratarse de una trasposición artificial, al intentar proyectarla en la eclesiología y en la doctrina canónica de Sto. Tomás.

Solamente al final de una lectura objetiva, atentos a no dejarnos sugestionar de posibles ideas preconcebidas, nos convencimos poco a poco de la presencia de elementos interesantes y fundamentales que Sto. Tomás ofrecía en su reflexión eclesiológico-canónica y nos decidimos a una construcción coordinada de los datos recogidos a propósito del pensamiento tomista sobre la Iglesia y el Derecho Canónico⁷⁹.

No pretendemos con esto decir que la temática del 'Derecho Sacramental' la hayamos encontrada explicitada por Sto. Tomás. Nos limitaremos, reduciendo ahora nuestra exposición a uno de los aspectos más sugestivos de la doctrina canónica de Sto. Tomás, a desarrollar una línea del pensamiento tomista que fundamenta la conclusión de que para el Angélico la fenomenología de lo jurídico-legal en la Iglesia está substancialmente en relación con la fenomenología de los Sacramentos, de modo que nos permite descubrir una inteligencia tomista de la tipicidad sacramental del Derecho Canónico; no como afirmación que deriva de una apriorística construcción eclesiológica a modo soñiano, sino como dato de hecho, comprobado por Sto. Tomás, que deriva de una consideración de la Iglesia, como ésta se presenta en su existencia concreta.

través de su aspecto cultural, en particular teniendo en cuenta los sacramentos del bautismo y del orden; H. KELLER, *Kirche als Kultgeinchaft*, "Benediktinische Monatschrift" XVI (1934) pp. 25-38, XVII (1935) pp. 183-195, 277-286, 347-361.

⁷⁹ Este estudio forma parte de la tesis doctoral presentada en la Universidad Gregoriana: "*Statuta Ecclesiae*" y "*Sacramenta Ecclesiae*": *Reflexión tomista sobre el Derecho de la Iglesia en paralelismo a la actual temática eclesiológico-canónica*" (1960).

Esto clarificará en qué sentido existió una recta inteligencia 'católica' del Derecho de la Iglesia, como Derecho de los Sacramentos, todavía en una época de la vida de la Iglesia, que, según la tesis sohniana, habría sido de antítesis entre un antiguo Derecho Sacramental y un nuevo Derecho jurisdiccional; la exposición de Sto. Tomás representa en sí misma una crítica de la conclusión histórico-sistemática de Sohm.

Para evitar cualquier confusión, ya en nuestro punto de partida, con el malentendido sohniano de la pretendida naturaleza sacramental del Antiguo Derecho Canónico, queremos previamente precisar, siquiera sea elementalmente, en qué sentido la categoría de 'sacramentalidad' viene aplicada para expresar la peculiar inteligencia tomista de la tipicidad del Derecho de la Iglesia, como Ordenamiento sacramental; y decimos,

- 'Ordenamiento sacramental', por la 'lex sacramentorum' que integra en su contenido:
- 'Sacramental', porque es Ordenamiento de actividad, de relaciones e instituciones, que de alguna manera derivan o se ordenan a los sacramentos;
- 'Sacramental', en definitiva, porque la acción de la Jerarquía para el gobierno de la Iglesia procede fundamentalmente, según un Ordenamiento que 'sacramentaliza' en sus instituciones y en sus estatutos la realización de la Iglesia, como comunidad de salvación; 'sacramental, pues, por lo que tiene de 'Signo' y por su funcionalidad.

A estos elementos está vinculada la tipicidad sacramental de la estructura del Derecho Canónico y también la tipicidad sacramental del 'ordo ecclesiasticus', según la inteligencia tomista de la Ley Canónica y del 'bonum commune' de la Iglesia.

Tratamos, pues, de definir, siguiendo la doctrina de Sto. Tomás, los límites y la conexión diferenciables entre la 'Lex Sacramentorum' y la 'Lex Ecclesiae'.

II. “LEX SACRAMENTORUM” Y “LEX ECCLESIAE” EN LA DOCTRINA DE STO. TOMÁS.

11. De las diversas posibilidades de desarrollo que ofrece la Eclesiología de los sacramentos, contenida en la obra de Sto. Tomás, nos reducimos a hacer esta constatación, como presupuesto introductorio al aspecto canónico, que intentamos estudiar; Sto. Tomás ha prestado especial atención en su Eclesiología al tema clásico de la génesis sacramental de la Iglesia⁸⁰, según expresan estos textos:

⁸⁰ El origen sacramental de la Iglesia era un tema propio de la patristica y de la antigua escolástica: TROMP, S. *Litterae Encyclicae. De Mystico Jesu Corpore Mystico* (Rom. 1958) p. 100: *Corpus Christi quod est Ecclesia* (Rom. 1946) p. 112.

- Sacramentos "Ecclesia instituta":
"De latere Christi dormientis in Cruce fluxerunt sacramenta, id est, sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta"⁸¹.
- Sacramentos "Ecclesia fabricata":
"...per sacramenta quae de latere Christi pendentis in Cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi"⁸².
"Quia ex latere Christi dormientis in Cruce sacramenta fluxerunt, quibus fabricatur Ecclesia, ideo in sacramentis Ecclesiae efficacia passionis remanet"⁸³.
- Sacramentos "Ecclesia fundata":
"Ministri Ecclesiae instituuntur in Ecclesia divinitus fundata. Et ideo institutio Ecclesiae praesupponitur ad operationes ministrorum... Ecclesia fundatur in fide et Sacramentis"⁸⁴.
- Sacramentos "Ecclesia consecrata":
"Sicut de latere Christi dormientis in Cruce fluxit sanguis et aqua, quibus consecratur Ecclesia, ita de latere Adae dormientis formata est mulier, quae ipsam Ecclesiam praefigurabat"⁸⁵.
- Sacramentos "Ecclesia salvata":
"Ex latere Christi dormientis fluxerunt sacramenta, per quae salvata est Ecclesia"⁸⁶.

Esta 'rilevancia' que Sto. Tomás da a la institución sacramental de la Iglesia corresponde, en primer lugar, a la lógica predominante en su Eclesiología; es la consideración paralela de la Iglesia, como efecto de la Gracia, 'nueva creación', 'obra de Dios', 'secundum quod revertimur in esse gratiae'; por lo que el misterio de la Iglesia, como objeto de fe, es el misterio de la santificación y salvación de los redimidos por la gracia e incluye el misterio de los sacramentos, que la comunican; de modo que en un mismo artículo del Símbolo Sto. Tomás ve comprendidos, por idéntico motivo, el misterio de la Iglesia y el misterio de los sacramentos, así como el misterio de la unidad eclesial, vinculada a la gracia, como fundamento cristológico y a la Jerarquía, como fundamento institucional⁸⁷:

⁸¹ I, q. 92, a. 3.

⁸² III, q. 64, a. 3.

⁸³ IV Sent., D. 18, q. 1, a. 1.

⁸⁴ IV Sent., D. 17, q. 3, a. 2.

⁸⁵ In Ioann. c. 19, L. 5.

⁸⁶ III, 62, a. 5.

⁸⁷ Sto. Tomás nos da una doble visión, bien diferenciada, aunque no disociada entre sí, de la unidad de la Iglesia:

- unidad 'quae attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo' (III 82, 2) o "unidad cristológica, a la que corresponden estos principios: "Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam" (III, 62, 1): "...gratia, per quam homo incorporatur Corpori Mystico" (IV Sent. D. 8, q. 2).
- unidad "quae attenditur ...in conexione membrorum Ecclesiae ad invicem seu communicatione et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum Caput. Hoc autem Caput est Christus, cuius vicem in Ecclesia gerit Summus Pontifex" (II-II, 39, 1) o unidad también 'sociológico-institucional', a la que corresponden estos principios: "Errantes, contra unitatem Corporis Mystici peccant, Romani Pontificis potestatem plenariam abnegantes" (Cont. Error. Graec., c. 32): "Secundarium fundamentum Ecclesiae sunt Apostoles" (Im Symbolum Apostolorum).

“Quintus (articulus) est de effectu quo a Deo creamur in esse naturae, qui tangitur cum dicitur, ‘Creatorem coeli et terrae’. Sextus est de effectu Dei secundum quod revertimur in esse gratiae, qui tangitur cum dicitur, ‘sanctam Ecclesiam catholicam’, sanctorum communionem et remissionem peccatorum’: Quia enim per gratiam Dei in unitate Ecclesiae congregamur, sacramenta comunicamus et remissionem peccatorum consequimur”⁸⁸.

Pero además, bajo otro aspecto, los sacramentos son elementos determinantes de la génesis institucional de la Iglesia, en cuanto que ‘institutio sacramentorum’ tiene el significado propio de ley instituida, en este caso la ‘Lex Evangelii’ o ‘Lex Nova’ en sentido normativo, de la que los sacramentos son sector integrante⁸⁹; como tal, la institución de los sacramentos connota el acto constitucional del Legislador que es Cristo; hecho institucional inmutable, concluido y no renovable en cuanto que es Ley definitivamente promulgada y a ella quedan sometidos los redimidos, que se han de constituir como ‘Pueblo de Dios’ en la tierra, según la nueva economía. La promulgación de esta ley no es otra realidad diversa de la institución de un ordenamiento sacramental de la salvación que es la Iglesia.

Este es el aspecto al que está vinculada la inteligencia tomista de los sacramentos como Ordenamiento primario normativo de la comunidad eclesial.

Efectivamente, afirmada la institución de la Iglesia por los sacramentos y la institución en ella de la Autoridad Jerárquica, Sto. Tomás concibe el Ordenamiento de la Comunidad eclesial vinculado a la actividad de gobierno de la Jerarquía —régimen Ecclesiae’— y a los sacramentos⁹⁰ o en concreto, usando expresiones suyas técnicas, a ‘Lex Ecclesiae’ y ‘Lex Sacramentorum’⁹¹.

⁸⁸ Opusc. XXIII: Expositio Primae Decretalis.

⁸⁹ “Habet tamen lex Nova quaedam sicut DISPOSITIVA ad gratiam Spiritus Santi et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in Lege Nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tan circa credenda quam circa agenda...” (I-II, 106, 1). Este sector secundario de la Ley Nueva es lo que Sto. Tomás denomina también ‘Lex exterius data’ o ‘Lex scripta’ (I-II, 106, 1).

A este sector secundario normativo de la Ley Evangélica pertenecen como ‘dispositiva’ los sacramentos, que totalizan todo el orden exterior disositivo-instrumental a la Gracia en la nueva Economía: “Lex Nova in exterioribus illa sola praecipere debuit vel prohibere per quae in gratiam introducimur vel quae pertinent ad rectum usum gratiae ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum” (I-II, 108, 2).

⁹⁰ Ambos aspectos están incluidos en la clásica fórmula tomista: ‘Apostoli et eorum sucesores, sunt vicarii Dei, quantum ad regimen Ecclesiae institutae per fidem et fidei sacramenta’ (III, 64, 2 ad 3um).

⁹¹ El término ‘Lex Ecclesiae’ lo encontramos en la Summa (II-II, 186, 10 ad 2um), en IV Sent. D. XX, q. 1. De todos modos el término preferido por Sto. Tomás para designar el Ordenamiento Canónico es ‘statuta Ecclesiae’. Se explica esta parquedad del Angélico en usar el término “Lex” con relación al Derecho Canónico, si se tiene en cuenta que para el Angélico la Ley eclesial por antonomasia es la “Lex Nova” en cuanto que contiene ‘articula fidei et sacramenta gratiae’ (Quodl. IV, 13), ya que ‘fundamentum cuiuslibet legis in sacramentis consistit’

12. La Ley de la Iglesia es el sector normativo instituido por la Autoridad Jerárquica; es también designado con estas denominaciones, 'ordinatio Ecclesiae', 'statuta Ecclesiae', 'Canonum statuta', de la que Sto. Tomás nos da esta noción:

- "...quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis (a praelatis ecclesiasticis praecepta)⁹²; o con fórmula más elemental, pero más técnica;
- "IUS POSITIVUM A PRAELATIS ECCLESIAE INSTITUTUM"⁹³.

No obstante esta precisa calificación del derecho Canónico, como 'ius positivum', Sto. Tomás no le ha dado 'relevancia' ninguna en su división de las leyes; lo cual se explica principalmente porque el Angélico ha seguido en su clasificación, no un criterio estrictamente jurídico, sino un criterio metafísico, considerando la diversidad de las leyes según la diversidad de sus fines⁹⁴ e interesándose más que de diferenciar las distintas legislaciones, de especificar la naturaleza peculiar de los diversos Ordenamientos: Así

- Orden trascendente, 'De Lege aeterna'⁹⁵.
- Ordenamiento natural-positivo, 'De lege naturali' y 'De Lege humana'⁹⁶;
- Ordenamiento sobrenatural-positivo, "De Lege divina", VETUS y NO-VA⁹⁷.

Además existe otra razón: No parecerá, incoherente afirmar que la omisión indicada corresponde también a la clara concepción tomista del Derecho Canónico, como Ordenamiento positivo y como ley eclesial; pues en cuanto es 'Lex', 'Ius positivum', su explicación viene a estar incluida en la dogmática general, 'De essentia Legis' (I-II, 90) y 'De Lege humana' (q. 95-97); en cuanto es ley eclesial su tipicidad viene a estar demostrada y condicionada por los principios correspondientes al tratado 'De Lege divina' y especialmente 'De Lege Nova' (I-II, q. 106-109), en cuya dimensión ha situado Sto. Tomás la posición del Derecho Canónico.

(IV Sent. D. VII, q. 1, a. 1) y que en este sentido 'apostoli, quanvis essent bases Ecclesiae, tamen non fuerunt legislatores' (IV Sent. D. VII, q. 1, a. 1).

La expresión 'Lex Sacramentorum' es usada explícitamente por Sto. Tomás en la Summa, III, 27.1 ad 2um.

⁹² II-II, 147, 3.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ I-II, 107, 1: I-II, 91.

⁹⁵ I-II, 91, 1: I-II, 93.

⁹⁶ I-II, 91 2 y 3: I-II, 94, 95.

⁹⁷ I-II, 91, 4 y 5. Esta es la dimensión que Sto. Tomás califica también como 'ius quod est gratia': "Considerandum est quod dominium et praelatio introducta sunt EX IURE HUMANO, distinctio autem fidelium et infidelium est EX IURE DIVINO. Ius autem divinum QUOD EST EX GRATITIA non tollit IUS HUMANUM QUOD EST EX NATURALI RATIONE" (II-II, 10 10).

En la dimensión de la ley divino-positiva, efectivamente Sto. Tomás ha considerado tanto la Legislación positivo-humana que completaba la Antigua Ley o '... tradita per Moysen et Aaron'⁹⁸, como, en cuanto a la Ley Nueva, "superaddita ex institutione Patrum"⁹⁹ —primitivo Derecho Canónico— o, en general, "Determinationes ... quae pertinent ad praelatos spirituales ad utilitatem communem"¹⁰⁰.

Expresamente, cuando Sto. Tomás relaciona el Ordenamiento Canónico con el Ordenamiento Primario de la 'Lex Nova', concretiza su característica esencial de 'determinatio':

- "Pertinet ad ius naturale ut homo ex rebus sibi datis a Deo aliquid exhibeant ad eius honorem. Sed quod talibus personis exhibeatur aut de quibus fructibus aut in tale quantitate, hoc quidem fuit in Veteri Lege iure divino determinatum; in Nova autem Lege definitur per determinationem Ecclesiae"¹⁰¹.
- "Manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiae, sed etiam ex mandato Domini dicentis, Mt. 26: 'Hoc facite in meam commemorationem'. Ex statuto autem Ecclesiae sunt determinata tempora exequendi Christi praeceptum" (III, 80, 11).

Así pues, de la misma manera que lo establecido por 'Moises y Aarón' es considerado por Sto. Tomás, como grado de desarrollo de la 'prima legis institutione', a la que pertenece fundamentalmente el Decálogo¹⁰², paralelamente también el Derecho Canónico debe ser considerado como desarrollo de la 'prima legis institutione'¹⁰³ a la que en la Ley Nueva fundamentalmente, en una línea de exterioridad, pertenecen los Sacramentos.

Delineada elementamente esta explicación tomista de la 'Lex Ecclesiae', viene a plantearse la cuestión central de nuestra investiga-

⁹⁸ I-II, 100, 11.

⁹⁹ I-II, 107, 4; transcribimos el texto, en el que Sto. Tomás manifiesta además un criterio teórico reaccionario a todo exceso de legalismo en la Iglesia: "Lex Nova, quae praeter praecepta legis naturae paucissima superaddidit in doctrina Christi et Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum, in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur".

¹⁰⁰ Refiriéndose Sto. Tomás al sector normativo positivo, ordenado al 'rectus usus gratiae' (I-II, 106, 1) y no establecido en la 'Lex Evangelii', hace esta diferenciación: "Quia iste determinationes non sunt secundum se de necessitate gratiae interioris, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub praecepto Novae Legis, sed relinquuntur arbitrio humano; quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent singillatim ad unumquemque, quaedam vero ad praelatos temporales vel spirituales, quae scilicet pertinent ad utilitatem communem": I-II, 108, 2: I-II, 108, 1: I-II, 108, 2 ad 4um.

Pudiera pensarse que la fórmula citada tuviera un sentido de confusionismo de lo político y lo religioso, lo civil y lo eclesial y de absorción de todo el Derecho del Estado en la órbita del sector normativo del Evangelio, entendido como Ordenamiento-base en este caso aún de lo sociológico. Pero es suficientemente claro que se trata de un principio general de diferenciación de los diversos Ordenamientos, sin que Sto. Tomás haya pretendido precisar en esta cuestión cuál sea la dimensión propia y específica de cada uno de ellos, siendo esto objeto de ulteriores explicaciones en otras partes de su obra. (Cfr. II-II, 147, 3).

¹⁰¹ I-II, 100, 3.

¹⁰² I-II, 108, 1.

ción: En qué sentido los Sacramentos son entendidos por Sto. Tomás, como Ley y, en cuanto tales, cual es el valor 'jurídico-eclesial' que se les debe dar y cuales son las consecuencias que derivan, bien con relación a la socialidad de la Iglesia, bien con relación al Ordenamiento Canónico?

13. Integrando a su consideración de los sacramentos, como 'Signum' y como 'Causa', una consideración como 'Lex', correlativa a la inteligencia de 'sacramenta Ecclesiae' como sector normativo secundario de la 'Lex Nova', Sto. Tomás nos explicita una nueva perspectiva sacramental de la Iglesia, que trasciende a todo su Ordenamiento Positivo.

Los sacramentos adquieren así un significado de Ordenamiento Primario eclesial, dispositivo a la gracia y ley fundamental de la realización de la Iglesia, 'in statu Novi Testamenti', como comunidad de culto¹⁰³.

Es ley instituida¹⁰⁴ y promulgada por Cristo¹⁰⁵, por lo que con relación a ella unicamente Cristo es 'Legislador' y "Factor Legis" en la Iglesia, mientras que los Apóstoles, aunque son 'bases Ecclesiae', no son mas que 'ministri'¹⁰⁶.

Sto. Tomás reduce los sacramentos a la categoría de 'Lex'¹⁰⁷ según los diversos sentidos análogos de Ley, que verifica la 'Lex Sacramentorum':

- "Lex" en general, en cuanto que por esta "ordinamur ad Deum"¹⁰⁸.
- "Lex", en especial, considerando su eficacia operativa¹⁰⁹.
- "Lex", considerando su eficacia normativa¹¹⁰.
- "Lex", con el significado de ley estructural de los mismos sacramentos¹¹¹.
- "Lex", en el sentido de ley estructural de la comunidad jerarquizada¹¹².

¹⁰³ I-II, 106, 1.

¹⁰⁴ Sto. Tomás recurre precisamente al concepto de 'institución de la ley para explicar el significado de la institución de los sacramentos (III, 64, 2).

¹⁰⁵ I-II, 106, 4, ad 4um; I-II, 108, 1.

¹⁰⁶ IV Sent., D. VII, q. 1, a. 1.

¹⁰⁷ En el sistema jurídico tomista la categoría de "Lex" connota inextricablemente la de 'Ius', en cuanto que Sto. Tomás entiende precisamente la Ley como 'aequalis ratio iuris' (II-II, 57, 1 ad 2um); esto justifica que hablemos de un 'valor jurídico' de la Ley de los Sacramentos.

¹⁰⁸ II-II, 1, 1.

¹⁰⁹ Ille instituit aliquid qui dat ei robur et virtutem, sicut patet de institutoribus legum... Solus Deus est institutor Sacramentorum (III, 62, 2): "Sacramenta Novae Legis efficaciam habent ex 'mandato Christi" (III, 62, 2 df.).

¹¹⁰ "Sacramenta non sunt obligatoria, nisi quando sub praecepto ponuntur" (III, 66, 2 ad 3um): "Augustinus loquitur secundum legem communem. ...Sed huic LEGI SACRAMENTORUM potentiam suam non alligavit" (III, 27, 1 ad 2um; III, 82, 2).

¹¹¹ Leges divinae quae pertinent ad essentialem institutionem sacramentorum" (IV Sent. D. 13, q. 1 a. 2: III, 60, 5 d y ad 3um).

¹¹² "Augustinus dicit, XIX Cont. Faust.; 'In nullum nomen religionis, seu veram seu falsam, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilibus consortio colligerentur. Sed necessarium est ad humanam salutem homines adunari in unum verae religionis nomen. Ergo sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem" (III, 61, 1).

—“Lex”, en el sentido preciso de ley estructural cultural de la Iglesia¹¹³ y fundamento de todo el Ordenamiento eclesial¹¹⁴.

Estos últimos aspectos son los que propiamente trascienden al Ordenamiento Canónico y en esta polivalente perspectiva se verifica de la ‘Lex Sacramentorum’ el principio citado de Sto. Tomás, cuya explicación constituye ahora nuestro objeto de estudio:

“Fundamentum cuiuslibet legis in sacramentis consistit”.

El desarrollo tomista de este teorema nos llevará a descubrir el sentido de la ‘Lex Sacramentorum’ como Ley de la Iglesia y de la ‘Lex Ecclesiae’, como Ley de los Sacramentos.

Siguiendo a Sto. Tomás, esta inteligencia de la ‘Lex Sacramentorum’ como ‘fundamentum cuiuslibet Legis’ tiene un doble valor, que nos servirá de esquema para nuestra investigación:

- A.—Valor primario constitucional y estructural; en cuanto que los sacramentos determinan primariamente la constitución de la Iglesia como comunidad capaz de Ordenamiento positivo, supuesta la Jerarquía, y en cuanto que instituida la comunidad eclesial sacramental, esta se especifica como comunidad de culto, en la que los sacramentos representan una esfera primaria de relaciones jurídicas comunitarias.
- B.—Valor canónico substantivo y teleológico; en cuanto que la “Lex Sacramentorum, siendo el núcleo central del sector secundario de la Ley Nueva, se presenta como primer objeto determinable por la Ley de la Iglesia y atrae substancialmente a su órbita a la misma ‘Lex Ecclesiae’ en sus diversos sectores, configurándose así ésta como Ley sacramental.

A. *Valor primario estructural de la ‘Lex Sacramentorum’.*

14. La ‘Lex Sacramentorum’ se constituye primariamente como fundamento de toda ley posterior en el sentido de que la constitución de la comunidad precede necesariamente a la promulgación de la ‘legalis observantia’, que se ordena a su bien común; este es el valor originario que Sto. Tomás constata expresamente, al referirse a la ‘Lex Vetus’¹¹⁵.

En la Ley Nueva este hecho fundamental es el bautismo, median-

¹¹³ “Sacramenta pertinent ad Regnum Dei et cultum Dei” (III, 60, 4): “Divinus cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina vel in tradendo aliis” (III, 63, 2).

¹¹⁴ “Fundamentum cuiuslibet legis in sacramentis consistit” (IV Sent. D. VII, q. 1, a. 1).

¹¹⁵ “Legalis observantia tradi non debuit nisi populo iam congregato, quia lex ordinatur ad bonum publicum... Populus autem fidelium congregandus erat aliquo signo sensibili, quod est necessarium ad hoc quod hinc in quacumque religione aduentur” (III, 70, 3 ad 2um): “...Et ideo oportuit prius institui circumcissionem antequam lex daretur” (Ibid.).

te el cual el bautizado, constituido plenariamente 'membrum Ecclesiae', se incorpora al dinamismo sacramental y jerárquico de la Iglesia, vinculándose a la comunidad de fieles¹¹⁶.

A este doble aspecto, sacramental y jerárquico de la Iglesia-institución, corresponde el doble aspecto de la personalidad del bautizado, constituido en la Iglesia como 'communicator sacramentorum' y como 'subditus'¹¹⁷; consideraremos de qué modo están fundamentados o correlacionados con la 'Lex Sacramentorum' estos dos aspectos, que caracterizan a la comunidad de fieles, gobernada también por la Ley de la Iglesia, y que condicionan la tipicidad del gobierno pastoral de la Jerarquía y la de su mismo Ordenamiento Positivo.

1. "Communicator sacramentorum".

15. La personalidad del cristiano como 'communicator' se constituye radical y esencialmente en cuanto que por el carácter bautismal se transforma en sujeto capaz de recibir los demás sacramentos, participando en el culto de la Iglesia¹¹⁸.

De esta peculiaridad constitucional del cristiano como miembro de la Iglesia derivan dos características esenciales que integran su personalidad como 'communicator':

- El miembro de la Iglesia, que es súbito de las leyes canónicas, es sujeto de santificación sacramental:
- El miembro de la Iglesia es también partícipe del culto eclesial.

Mediante el bautismo, el bautizado, que ya vivía incorporado a la órbita del 'ius quod est ex natura', se vincula sacramentalmente a la órbita del 'ius quod est ex gratia', que es la dimensión propia del Ordenamiento de la Iglesia. En esta dimensión precisamente, característica esencial de su personalidad es ser 'subiectum sanctificationis'¹¹⁹; pues 'esse Ecclesiam gloriosam est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi'¹²⁰ y 'Ecclesiae militans est via ad Triumphantem'¹²¹, por lo cual la Iglesia tiende a realizarse en sus miembros 'se-

¹¹⁶ Son muchos los pasajes en que Sto. Tomás explica el bautismo como medio de incorporación a la Iglesia, manifestando así una precisa idea del aspecto sociológico-institucional de la Iglesia: "Per baptismum aggregatur homo congregationi fidelium" (III, 70, 1): "Baptizatus iam est membrum Ecclesiae..." (III, 72, 10): "Per baptismum annumeratur aliquis populo Christiano" (III, 67, 2).

¹¹⁷ Si bien tal expresión 'communicator sacramentorum' no es fórmula literal tomista, su contenido es concepto técnico que Sto. Tomás desarrolla, para explicar este aspecto de la personalidad del cristiano, vinculada al carácter bautismal, sobre todo, a propósito de las definiciones dionisianas del 'carácter', en las que literalmente se encuentran las expresiones 'communicator divinatorum', 'communio potestatis divinatorum'; (III, 63, 2 y IV Sent. D. IV, q. 1, a. 4).

¹¹⁸ "Per baptismum ad duo adscribitur; ad coetum fidelium et ad sacramentorum participationem" (IV Sent. D. XVIII, q. 2, a. 1: III, 63, 6).

¹¹⁹ III, 66, 1.

¹²⁰ III, 63, 2.

¹²¹ III, 8, 3.

cundum quod revertimur in esse gratiae¹²²; de modo que toda la razón de ser y de actuar de la Iglesia no es sino ‘ad salutem animarum’¹²³; salud ‘participada por los fieles, ‘salus’ comunicada por la Jerarquía. En uno y otro aspecto esta realidad se consume en definitiva por los sacramentos¹²⁴, por los que la Iglesia “se salva”, “se consagra”, se construye”, se “instituye”. Por esto, el cristiano se configura necesariamente como sujeto de santificación sacramental y a un mismo fin tienden los Sacramentos y la acción pastoral de la Jerarquía¹²⁵.

Ahora bien, este aspecto de la personalidad sacramental del fiel no es una realidad exclusivamente teológica, sin trascendencia en la dimensión jurídica de la socialidad eclesial.

En conexión con la personalidad del cristiano como ‘communicator’ y vinculado a la ‘Lex Sacramentorum’, deriva un núcleo de relaciones que se expresan y actualizan como ‘ius’ y ‘communicatio’ e integran el dinamismo jurídico-social de la comunidad eclesial. Este punto de vista, desarrollado por Sto. Tomás, constituye la más típica manifestación de la trascendencia jurídico-estructural de la Ley de los Sacramentos.

16. Si según un aspecto la posibilidad del cristiano de actualizarse como ‘communicator’, dada originariamente por el ‘character-potestas sacramentalis’, y el mismo sacramento que recibe responden a la categoría de ‘beneficium’¹²⁶ antonomásticamente con relación a la Eucaristía’ en otro aspecto esta ‘potestas’ y la recepción del mismo sacramento, sin perder aquella característica institucional se configura como ‘ius suum’ y ‘quod suum est’:

“Quilibet Christianus habet ius in perceptione Eucharistiae, nisi illum per peccatum mortale amittat. Unde cum in facie Ecclesiae non constet istum amisisse ius suum, non debet ei in facie Ecclesiae denegari, alias daretur facultas malis sacerdotibus pro suo libitu poena maxima punire”¹²⁷.

¹²² Op. XXIII.

¹²³ “Saecularis potestas est sub spirituali in quantum est ei a Deo subposita, scilicet in his quae sunt ad salutem animarum” (IV Sent., D. 44).

¹²⁴ “Salus fidelium consumatur per Ecclesiae sacramenta in quibus virtus passionis Christi operatur” (Op. XXIII, Expos. Primae Decretalis).

¹²⁵ “Gloria coelestis est universalis finis sacramentorum” (III, 66, 1 ad 1um).

“Fundavit Ecclesiam in terris et Petrum Vicarium suum instituit, ut introduceret in coelum” (In Math. c. 16).

¹²⁶ “Beneficia quae dantur homini divinitus, incipiunt a tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiae et alia huiusmodi” (I, 113, 6).

“Omnia festa celebrantur in Ecclesia in commemorationem divinatorum bebeficiorum... Quandoque autem pro ut sunt exhibita toti Ecclesiae, puta in ministerio sacramentorum et in aliis communiter Ecclesiae collatis. Et quia domus materialis est quasi signum collectionis Ecclesiae fidelium et etiam in ea omnia sacramenta gratiae dispensantur, ideo in memoriam ipsorum bebeficiorum, festum dedicationis Ecclesiae celebramus” (In Ioan. c. 10, 11, 5).

¹²⁷ IV Sent. D. 9, q. 4. “Cum enim quilibet Christianus ex hoc ipso quod est baptizatus sit admissus ad mensam dominicam non potest eis IUS SUUM tolli, nisi aliqua causa manifesta” (III, 80, 6).

Per baptismum autem aliquis accipit IUS ACCEDENDI ad mensam Domini” (III, 67, 2).

El primer aspecto, antes indicado, de 'beneficio sacramental', corresponde a una consideración de la situación del cristiano en la Iglesia con relación a Cristo, su fundador y dador de los sacramentos; el otro aspecto —'ius'— corresponde a una consideración de la situación del cristiano en la Iglesia, constituida por los sacramentos y de las relaciones que de ellos derivan con la comunidad entera y con la Jerarquía, dadora ministerial de la acción sacramental.

Según esto, dos cosas son evidentes; por una parte, es obvio que el Derecho a la recepción del sacramento no se configura como tal con relación a Cristo. Los sacramentos como 'opus Christi'¹²⁸ no corresponden de ningún modo a la idea de 'patrimonio jurídico' de los fieles¹²⁹, sino que representan el patrimonio instrumental de Cristo para la construcción de su Iglesia, "quae in collectione fidelium consistit"¹³⁰ y mediante los cuales 'congregans sibi fideles regnum adquisaret'¹³¹; Cristo es exclusivamente 'dominus sacramenti'¹³², El es quien en definitiva 'perficit sacramentum'¹³³ y Cristo es quien, haciéndose presente misteriosamente en los sacramentos¹³⁴ los hace eficaces. Cristo y el fiel no se corresponden en absoluto, según una categoría de 'ius', sino de 'caritas'; y en este sentido la relación del fiel al sacramento como 'opus Christi' no está tampoco en la línea del 'ius', sino que únicamente encuentra expresión adecuada según la categoría de 'caritas'; ante todo para Sto. Tomás los sacramentos u 'opera sacramentorum' se realizan como "opera caritatis"¹³⁵.

El derecho a la recepción del sacramento únicamente se puede configurar como tal con relación al ministro de la Iglesia. Y en este sentido, también es obvio que el bautizado adquiere derecho a la recepción del sacramento radicalmente, no por voluntad de la Iglesia, sino por voluntad fundacional de Cristo; ningún otro derecho sobre el sacramento, dice Sto. Tomás, adquiere el cristiano, "nisi quod Christus sibi daret"¹³⁶.

¹²⁸ III, 64, 3; III, 64, 7.

¹²⁹ G. OLIVIERO ha usado tal expresión: *Sur le probleme du droit subjectiv dans le droit canonique*, "E.H. IC.", III (1943) p. 422.

Si en cierto sentido puede admitirse que el patrimonio de los sacramentos se configura como 'patrimonio jurídico' de los fieles, es en el sentido de posesión de toda la Iglesia y según el aspecto que los sacramentos revisten de 'actus Ecclesiae', como precisa Sto. Tomás: "Sacramenta... ex hoc quod sunt sacramenta Ecclesiae habent per ministros Ecclesiae dispensari et in membra Ecclesiae transfundi" (IV Sent. D. 2, q. 1, a. 2).

¹³⁰ CG. L. IV, c. 78: I-II, 102 4 ad 8.

¹³¹ In Ioan. c. 18, L. 6.

¹³² "Sacerdos debet dare Eucharistiam' peccatori, quia non est dominus, sed dispensator, et reddit quod suum est exigenti. Sed Christus erat Dominus Sacramenti, nec Iudas ibi ius habere poterat, nisi quod Christus sibi daret" (IV Sent., D. 11, q. 3, a. 2).

¹³³ CG., b. IV, c. 76.

¹³⁴ "Christus est tripliciter cum suis discipulis... Tertio exponitur, secundum quod Christus fuit cum eis spiritualiter secundum suae divinitatis praesentiam et in sacramentis": (In Ioan. c. 13, L. 7).

¹³⁵ En cuanto a las expresiones 'opera sacramentorum' y 'opera caritatis', cf I-II, 108, 1 y 2.

¹³⁶ Cf. supra nt. 132.

La Iglesia por los sacramentos es 'institututa', no 'instituens' o 'auctor'; la Iglesia sobre los sacramentos tiene un 'ministerium' y no un 'dominium'¹³⁷. Si la Iglesia reconoce el derecho de los fieles a los sacramentos no hace más que afirmarse como Iglesia; si la Iglesia reconoce el derecho de los fieles a la acción de sus ministros no hace más que declarar su 'ministerium'; por lo que el derecho de los fieles al sacramento se reduce a la voluntad fundacional de Cristo de instituir la Iglesia, mediante los sacramentos, y la Iglesia, reconociéndola, cumple su misión y se realiza como Iglesia de Cristo. Desconocerla, negarla o impedirle, sería negarse a sí misma; sin sacramentos administrados, no se da la Iglesia que ha sido constituida por los Sacramentos.

Por esto se puede decir que el derecho de los fieles al sacramento se identifica con el modo existencial propio de la Iglesia 'in statu Novi Testamenti'; es un derecho necesario, institucional; la misma necesidad de la Iglesia de existir y realizarse como comunidad sacramental. Por consiguiente, el derecho a los sacramentos es expresión de la ontología misma de la Iglesia; es derecho pre-canónico; la Iglesia, codificándolo, no hace más que expresar una ley institucional. En este sentido no hay derecho más absoluto y más perfecto que el derecho de los fieles al sacramento.

Todavía puede hacerse esta precisión; que, si este derecho al sacramento originariamente deriva de Cristo, su ejercicio está vinculado a la incorporación a la Iglesia, a la que Cristo mismo ha encomendado el ministerio de los sacramentos; desde este punto de vista es verdad que todo 'derecho constitucional' del cristiano deriva de Cristo, mediante la Iglesia. Pero se ha de tener siempre en cuenta, que dado el sacramento de iniciación, la capacidad del cristiano de participar del dinamismo progresivo sacramental, que es la dimensión fundamental del intercambio comunitario eclesial, deriva "ex vi sacramenti", es decir, de la misma acción sacramental de la Iglesia y no de una concesión suya subsecuente; como explicita Sto. Tomás,

“Ex hoc ipso quod est baptizatus”¹³⁸.

17. En todo caso, estas consideraciones no agotan el contenido que encierra la categoría 'ius'. Si en su fundamentación el derecho a la recepción del sacramento se constituye como ley institucional de la misma Iglesia, en su actualización se presenta también como 'derecho de personas', incorporadas a la Iglesia:

“Per baptismum aliquis accipit ius accedendi ad mensam Domini”¹³⁹.

¹³⁷ III, 64, 9.

¹³⁸ III, 80, 6.

¹³⁹ III, 67, 2.

Ahora bien, por qué o en qué sentido Sto. Tomás, en cuya Teoría del Derecho Puro, algunos comentadores niegan esté contenida la categoría de 'derecho subjetivo'¹⁴⁰ ha reducido precisamente en el orden de la socialidad eclesial la relación del fiel con el ministro en la recepción del sacramento a la idea de 'ius in perceptione Eucharistiae', que connota claramente el concepto de derecho subjetivo?¹⁴¹

Prescindiendo de este aspecto del 'ius-facultas', problemático en la exégesis tomista, y teniendo en cuenta los conceptos-base que estructuran la idea tomista de 'ius', como objeto de la justicia, debemos decir que la relación del fiel con el ministro en la recepción del sacramento corresponde a la categoría de 'ius', en cuanto que en ella ve Sto. Tomás verificado el aspecto esencial de 'ratio debiti' y ve incluida una relación de alteridad¹⁴².

La 'ratio debiti' se refiere propiamente a la prestación del sacramento por parte del ministro; de modo que la relación de justicia en este caso se verifica, según fórmula genérica de Sto. Tomás, 'sicut cum quidam alio exigit vel alteri aliquod opus'¹⁴³; este 'opus', en el orden a que nos referimos, no puede ser otro que 'dispensatio sacramentorum', término técnico tomista para designar la función propia de los ministros de la Iglesia¹⁴⁴.

Esta 'ratio debiti', fundamentada según el principio general en un 'ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur'¹⁴⁵, se verifica en la administración de los sacramentos, en cuanto que tanto su razón de ser, como la de los ministros que los dispensa, es precisamente 'salus' o 'utilitas fidelium'¹⁴⁶: En el centro de toda la economía sacramental de la Iglesia está el fiel como destinatario inmediato:

"Sacramenta ordinantur ad salutem omnium fidelium"¹⁴⁷.

Por esto, las categorías con que Sto. Tomás expresa el derecho puro

¹⁴⁰ Tal ha sido la interpretación de L. LEHU, O. P., *Philosophia moralis et socialis* (P. 1914) n.º 353; O. LOTTIN, *Le droit naturel chez S. Thomas et ses predecesseurs* (Brux. 1931) p. 97; L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas* (Ottaw.-Mont. 1948) p. 48, quien atribuye la idea de 'derecho subjetivo' a Suárez, como una innovación desviada de toda la trayectoria tomista, pp. 293 ss.

¹⁴¹ Hay sólido fundamento para reconocer que la idea de derecho subjetivo pertenece al patrimonio doctrinal-jurídico de Sto. Tomás: H. HAERING, O. P., *De iure subjective sumpto apud Stum. Thomas, 'Angelicum'*, XVI (1939) pp. 295-297; URDANOZ, O. P., *Summa Theologica*, V. 8 (M. 1956) pp. 196-204.

¹⁴² Sto. Tomás ha desarrollado estos temas en la II-II, q. 57 y 58.

¹⁴³ "Iustitia est circa quaedam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem, quae quidem sunt usus quorundam exteriorum, vel rerum, vel personarum vel etiam operum; rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem...; operum autem, sicut cum quid iuste ab alio exigit vel alteri reddit aliquod opus" (II-II, 61. 3).

¹⁴⁴ II-II, 185, 2 ad 2 um; III, 82, 3; III, 83, 3.

¹⁴⁵ "Unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur" (I, 21, 1 ad 3 um).

¹⁴⁶ "Sacramenta Ecclesiae ad utilitatem fidelium ordinantur" (III, 75. 1 d).

¹⁴⁷ III, 83, 4 d.

—‘suum est’, ‘debitum’, ‘exigentia’— las ha aplicado también a la prestación del sacramento con relación al fiel; como formula el Angélico con una precisión técnica que deja entrever una especie de explícita intención de ser coherente con su dogmática jurídica, al tratar esta cuestión:

“Sacerdos reddit quod suum est exigenti”¹⁴⁸.

La relación del fiel con el ministro se configura además como ‘ius’ en cuanto que este integra la categoría de alteridad, según otro doble aspecto que reviste la ‘res iusta’; exterioridad e intercambio o ‘communicatio’; ‘res iusta’ que en este caso es prestación de servicios¹⁴⁹.

Ambos aspectos se verifican en la relación sacramental, en cuanto que precisamente los sacramentos responden a la categoría de ‘opera exteriora’, ‘usus exteriorum rerum’¹⁵⁰ y constituyen la dimensión propia de la comunicabilidad eclesial.

Efectivamente, cuando Sto. Tomás ha tratado de diferenciar la socialidad política, ha recurrido precisamente al modo peculiar de su propia comunicabilidad, constatando que ‘societas hominum maxime per hoc conservatur quod homines emendo et vendendo sibi invicem res suas commutant, quibus indigent’¹⁵¹; en cambio, cuando ha tratado de especificar la dimensión propia de la comunicabilidad eclesial recurre a los sacramentos y afirma ‘per omnia sacramenta fideles sibi invicem communicant’¹⁵².

Así pues, mientras que la comunicabilidad política es esencialmente comunicabilidad de valores económicos, a los que están vinculados relevantemente intereses subjetivos¹⁵³, la comunicabilidad eclesial es esencialmente comunicación en los sacramentos, a los que está vinculado el interés de toda la Iglesia y la realización de su misma unidad social; si el sacramento ‘usado’ es siempre beneficio personal, el sacramento ‘instituido’ es sobre todo, ‘beneficium toti Ecclesiae’¹⁵⁴; tanto es así que se identifica con el hecho institucional de la misma Iglesia.

Subrayado este carácter ‘público’ de la comunicabilidad sacramental, se debe además tener en cuenta que esta constituye propiamente la esfera primaria del dinamismo comunitario eclesial; de modo que la incorporación a la Iglesia-Comunidad es expresada equivalentemente por Sto. Tomás como adhesión y participación en la comunicación sacramental¹⁵⁵. Esto revela que cualquier otra relación, que en la vida

¹⁴⁸ IV Sent. D. II, q. 4.

¹⁴⁹ II-II, 58.

¹⁵⁰ I-II, 108, 1; III, 62, 6.

¹⁵¹ I-II, 105, 2 d.

¹⁵² III, 73, 4.

¹⁵³ I-II, 99, 4; I-II, 100, 3; I-II, 104, 2 ad Ium.; II-II, 58, 2 y 5.

¹⁵⁴ In Joan. c. 10, L. 5.

¹⁵⁵ “Ille qui per baptismum in Ecclesia ponitur ad duo adscribitur; scilicet ad coetum fidelium et ad sacramentorum participationem” (IV Sent. D. 18, q. 2, a. 1).

de la comunidad eclesial tenga valor de intercambio comunitario, pertenecerá a una esfera secundaria, como subderivación o como superestructura, p. ej. relaciones económicas, procesales, jurisdiccionales, si se compara con el hecho fundamental de las relaciones eclesiales que son los sacramentos; por lo que siempre que se da comunión en los sacramentos, el fiel permanece activo en el orden de la comunicabilidad eclesial y no es posible que el fiel sea simultáneamente excluido de la "comunión de los fieles" y participe de la 'comunión en los sacramentos'; porque necesariamente 'fideles in sacramentis communicant'¹⁵⁶.

Según todos estos elementos la recepción del sacramento se expresa como 'ius', teniendo siempre en cuenta las precisiones que Santo Tomás hace de este concepto, y, siendo la alteridad eclesial de base sacramental, se puede decir, que la relación del fiel con el ministro del sacramento es también la relación jurídica —base de la Iglesia, en esta escala fundamental de relaciones de sus miembros con la Jerarquía. Los derechos subjetivos subderivados y las relaciones consiguientes nunca usurparán la primacía relevante y específica que en el Ordenamiento de la Iglesia adquiere este sector de los derechos primarios eclesiales..

Correlativamente aparece el doble sentido en que la 'Lex Sacramentorum' se presenta en esta perspectiva como ley estructural de la esfera jurídica primaria de la Iglesia; por una parte, en cuanto que establece las relaciones de los fieles en un orden de alteridad y 'ratio debiti', y por otra, en cuánto que siendo propiamente 'Lex exterius data'¹⁵⁷ las instituye en la comunidad de fieles como originario 'iustum legale'¹⁵⁸ que para Sto. Tomás es el elemento determinante por el que se define, se configura y se diferencia de la categoría de justicia en sentido ético, la dimensión de relaciones de justicia en sentido propio jurídico o categoría de 'juridicidad'¹⁵⁹.

Aunque en estas relaciones sacramentales no se verifique integralmente la 'ratio debiti' y la 'ratio aequalitatis', se reducen por los motivos indicados a un orden de justicia, pudiéndose afirmar, según Santo Tomás, que de las relaciones de justicia posibles en la comunidad eclesial ellas representan el sector más importante, en la misma medida en que la 'religión' es incluida por Sto. Tomás en la dimensión de la justicia y de ésta es considerada como 'pars potissima'¹⁶⁰; es más, los

¹⁵⁶ IV Sent. D. 18, q. 2, a. 1: Ahora bien, es claro que si los sacramentos contienen esta relación de alteridad con los fieles que de ellos participan, correlativamente se verifica lo mismo en cuanto al ministro, respecto al cual la recepción del sacramento por parte del fiel se hace además consistente como 'ius'.

¹⁵⁷ I-II, 106, 1.

¹⁵⁸ El 'debitum' o 'iustum legale' es relevantemente para Sto. Tomás el 'debitum' o 'iustum' contenido en la ley positiva; 'Ius tum quod est lege determinatum' (II-II, 120, 1 ad 1um).

¹⁵⁹ La idea tomista de juridicidad está vinculada a la inteligencia de Sto. Tomás de la Ley como 'ratio iuris' (II-II, 57, 1) y no a la naturaleza de su contenido.

¹⁶⁰ "Religio est potissima pars iustitiae" (II-II, 122, 1 c).

sacramentos y el mismo culto, que en ellos consiste, representan en la Iglesia por voluntad de Cristo la suprema ‘res iusta’ o suprema realidad actualizable ‘sub ratione debiti’¹⁶¹, en cuanto que son medio necesario de salvación, encomendado por Cristo al ministerio de la Iglesia y en cuanto que en ellos se consuma una relación intercomunitaria y una relación de la comunidad con Dios, que es el punto supremo de referencia de las relaciones de los fieles en la Iglesia.

Estos puntos de vista nos descubren un nuevo aspecto de la naturaleza y de la tipicidad del derecho de los fieles al sacramento.

18. Comprobada ya la característica institucional del derecho del fiel a la recepción del sacramento, otra peculiaridad de este ‘ius’ primario en la Iglesia deriva de que su actuación no es exclusivamente una ‘cosa justa’, sino que es sobre todo un acto de culto¹⁶²; por lo cual denominamos este derecho, ‘derecho religioso’, intentando expresar de alguna manera su tipicidad inalienable.

Al ser instituida la Iglesia como comunidad sacramental, simultáneamente se establece y diferencia como comunidad cultural, ya que el culto de la Religión Cristiana consiste fundamentalmente, como explica Sto. Tomás, en la celebración de los sacramentos.

Ahora bien, la idoneidad para el culto es el efecto indeleble y primario del carácter bautismal; de modo que en este sentido, la incorporación a la Iglesia se identifica, teniendo en cuenta que el culto cristiano consiste en los sacramentos, con la incorporación a ella como ‘communicator’ y con la incorporación al culto ‘Christianae Religionis’¹⁶³ o equivalentemente con ‘relegatio Deo per fidem ad debitum cultum’¹⁶⁴; por este motivo, la relación de alteridad, sobre todo y eminentemente en el ámbito de las relaciones sacramentales, es en último término de signo vertical más que horizontal o intersubjetivo. El ‘pueblo sagrado’¹⁶⁵ contenido por los sacramentos¹⁶⁶ no se estructura como pueblo

¹⁶¹ “Debitum ex determinatione legis, in rebus quidem humanis pertinet ad iudicialis; in rebus autem divinis ad caerimonialia... Sola iustitia inter alias virtutes importat rationem debiti” (I-II, 99, 5 in c. y ad lum).

¹⁶² “In usu sacramentorum duo posunt considerari, scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis, quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad Deum” (III, 60, 5); III, 60, 4 ad 2; III, 63, 2; III, 63, 5.

Los sacramentos están connotados equivalentemente en las expresiones, ‘Cultus praesentis Ecclesiae’ (III, 63, 3).

‘Cultum divinum’ (III, 63, 6); ‘Ritus Christianae Religionis’ (III, 63, 3); ‘Ritus Christianae vitae’ (III, 63, 1).

Nos parecen un tanto inexactas y mermadas las apreciaciones del P. SCHILLEBEECKX, O. C., quien a propósito de Sto. Tomás dice que para el Angélico esta concepción de los sacramentos como acto de culto no fue ‘con probabilidad’ totalmente extraña y la del P. SMULDERS, quien a propósito del mismo tema afirma que ‘hic aspectus sacramentorum in theologia scholastica fere tota neglecta fuit’, si se pretende también incluir a Sto. Tomás: Cfr. *Sacramenta et Ecclesia*, 1 c., p. 17.

¹⁶³ III, 63, 2.

¹⁶⁴ Contra. Impug. Relig. c. 1.

¹⁶⁵ ‘Sacrus populus’ (III, 64, 2); ‘Populus spiritualis’ (III, 74, 3).

¹⁶⁶ “...sacramenta constituta sunt, quae societatem populi christiani tenerent” (II-II, 147, 3 d.).

cultural 'in ordine ad bonum commune hominum', sino según un modo conveniente 'ordini quod est in Deum'¹⁶⁷.

No parecerá ilógico afirmar que en ambos conceptos Sto. Tomás ha expresado la naturaleza diversa de la socialidad política y de la socialidad religiosa de la Iglesia y de sus respectivos Ordenamientos, cuya motivación teleológica inmediata genérica en un caso es "bonum commune hominum" y en otro 'ordo in Deum'.

No quiere esto decir que Sto. Tomás proponga estos conceptos como categorías irreductibles, sino como finalidades peculiares; pues en el caso del Ordenamiento eclesial, en todas sus formas, (Ordenamiento primario institucional, consuetudinario, 'Lex Ecclesiae'), realizándose el 'ordo in Deum' en forma sociológica —'ordinatio hominum ad invicem'— no hay inconveniente en admitir que esta realización revista la forma de 'bonum commune'; pero no como realidad substantivada en sí misma y en sí misma consistente, como bien social eclesial logrado y creado por la organización, sino como expresión técnica del modo social de verificarse en la comunidad eclesial las relaciones de sus miembros con Dios —(alteridad religiosa)—, finalidad por la que la Iglesia ha sido instituida y es organizada y que define el contenido peculiar del bien común eclesial.

La sociedad que es organizada por la 'Lex Sacramentorum' y subordinadamente por cualquier otro modo de ley derivada, no existe como comunidad para realizar el bien de la justicia, "quae est inter homines"¹⁶⁸, sino para realizar el bien del culto.

Ahora bien, este culto de la Iglesia, a cuya realización están vinculados una idea primaria de 'ius' y 'communicatio' en sentido eclesial —rilevanza jurídica de los sacramentos— tiene la propiedad de ser culto instrumentalmente eficaz en orden a la santificación de los fieles. De donde resulta que la estructura sociológica de sus relaciones queda transformada por la nueva relación trascendente que en ella se hace esencial; la relación de 'ordo in Deum', relación con Dios. Los Sacramentos que son ley institucional, son simultáneamente primera relación jurídica institucional y culto institucional.

Así, pues, como en el orden político, también en el orden eclesial, el cristiano se constituye como 'communicator' en perfecta coherencia

¹⁶⁷ "Lex humana principaliter instituitur ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanae non curaverunt aliquid instituere de culto divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum... Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit, secundum quod conveniebat. ordini quod est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis... Sed etiam per quaedam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur. Et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere. Qui quidem cultus coerimonia vocantur" (I-II, 99, 3).

Es claro que lo afirmado por Sto. Tomás, si bien se refiere explícitamente en este caso a la 'Lex Vetus', tiene idéntica aplicabilidad con relación al sector sacramental de la 'Lex Nova', que constituye el Ordenamiento primario ceremonial de la Iglesia (I-II, 108, 2).

¹⁶⁸ I-II, 99, 4. La expresión 'iustitia inter homines', puede considerarse en Sto. Tomás como fórmula técnica que connota un orden de socialidad política: I-II, 100, 2; I-II, 100, 12.

con el modo existencial del hombre que es esencialmente 'comunicativus'¹⁶⁹. Pero esta correspondencia o coherencia no sería fundamento válido para una demostración de la 'existencia social' de la Iglesia; la dimensión social eclesial y la personalidad del cristiano, 'communicator', tienen su raíz institucional en los sacramentos, como elementos constitutivos y expresión de la comunión eclesial. Cualquier otro modo subderivado de 'intercambio eclesial' y cualquier otra medida analógica deducida e categorías político-jurídicas, para explicar la socialidad eclesial y las relaciones eclesiales es inadecuada y trascendida por la categoría esencial, dada por Sto. Tomás, para explicar el modo de la comunicabilidad en la Iglesia, que es 'communicatio in sacramentis'.

Queremos con esto resaltar, siguiendo al Angélico, que la personalidad del cristianismo como 'communicator' y las relaciones derivadas, no responden a la exigencia de su 'ser social', como naturalmente 'communicativus', y a su iniciativa personal, sino a la exigencia de los sacramentos de ser institucionalmente en su realización 'communicatio fideium ad invicem' y derecho inalienable.

Diferenciando ambos modos de relaciones, —interpersonales políticas y eclesiales— Sto. Tomás, si bien califica como 'ius' la relación del fiel con el ministro en la recepción del sacramento, cuando trata de dar un concepto técnico correlativo a ambas dimensiones de socialidad y comunicabilidad, denomina a las relaciones políticas 'actiones civiles, y a las relaciones sacramentales 'actus convenientes praesenti Ecclesiae'; con esto queda indicada la diversidad de su íntima naturaleza¹⁷⁰.

Por todo lo cual, no creemos deformar el pensamiento del Angélico si afirmamos que de la misma manera y por los mismos motivos, por los que para Sto. Tomás sería ridículo ponderar la situación canónica del párroco en la parroquia, como la situación jurídica del patrón en su feudo¹⁷¹, también estaría fuera de lugar para Sto. Tomás valorar la

¹⁶⁹ *De Regim. Princip.* L. 1, c. 1.

¹⁷⁰ "Nihil prohibet huiusmodi virtutes in Deo ponere; non tamen circa actiones civiles, sed circa actines Deo convenientes... (I, 21, 1 ad 1 um.).

"Fideles Christi... ad actus convenientes praesenti Ecclesia deputantur quodam spirituali signaculo..." (III, 63, 1 ad lum.).

¹⁷¹ "...quando dat episcopus potestatem sacerdotiabsolvendi aliquod homines, non ammittit illam potestatem, nisi forte aestimetur potestas quam habet sacerdos in parrochia sua, quasi potestas quam habet milles in villa sua, quod est ridiculum cum non sint domini, sed ministri" (Cont. Imp. Relig., cap. IV).

A veces Sto. Tomás ha formulado juicios duros a propósito de los 'juristas-canonistas', que, nos parece, manifiestan precaución y reacción frente a un peligro de juridismo excesivo en la discriminación de las instituciones eclesiales, sin tener en cuenta su realidad teológica; constatamos estas expresiones significativas: "Derisorium est in tanta re (—absolución sacramental—) postillam Summae pro Auctoritate adducere" (De Formula Absolutionis, c. 1): "Inconsum et derisibile videtur quod sacrae doctrinae profesores iuristarum glosulas in auctoritatem ducant vel de eis disceptent" (Cont. Retrah. ab Ingres. Religion., c. 13): "Licet quidam iuristae ignoranter contrarium dicant" (II-II, 88, 11; II-II, 61, 1).

situación del cristianismo con relación a los sacramentos y al orden que de ellos deriva como si se tratara de un 'doblaje', si bien diverso, de significado siempre equivalente o correlacionado, de la situación jurídica del 'cives' en la comunidad política.

La génesis de una tal inteligencia derivaría de no tener en cuenta que en la dimensión de las relaciones sacramentales se actualiza siempre un 'ius', que según las indicaciones anteriormente hechas, puede denominarse institucional, pre-canónico y religioso, al que está vinculado no solamente el interés del individuo, sino el dinamismo central de la vida comunitaria eclesial.

19. Esta tipicidad religioso-eclesial de la personalidad del fiel 'comunicador' y del 'ius' correspondiente en la esfera de la comunicabilidad sacramental, se manifiesta, considerando en concreto algunos nuevos aspectos de la comunión eucarística, que siendo el 'supremo sacramento'¹⁷³ correlativamente y en el sentido en que veremos, puede denominarse, sin abandonar una línea de pensamiento tomista, la suprema institución jurídica de la Iglesia, representando su recepción, además, el derecho constitucional sacramental por excelencia del fiel, que por el bautismo ha sido a ella destinado¹⁷³.

La inteligencia de la Eucaristía como institución jurídico-eclesial, está contenida en la inteligencia del sacramento, según Sto. Tomás, como sacramento de la unidad eclesiástica¹⁷⁴.

La comunión eucarística testifica visiblemente en su plenitud la participación del fiel en la unidad sacramental y jerárquica de la Iglesia, que es expresión institucional de la unidad mística de la Iglesia con Cristo, en la Eucaristía sacramentalmente significada y "ex vi sacramenti" realizada. Ahora bien, integrándose la unidad de la Iglesia por ambos aspectos —unidad cristológica y unidad institucional— y siendo la Eucaristía el sacramento de la unidad en su plenitud, resulta que el 'ius in perceptionem Eucharistiae' reviste paralelamente un doble aspecto y un doble sentido, que condicionan respectivamente la legitimidad de su ejercicio:

—derecho a recibir la Eucaristía, como acto de comunicar con la Iglesia sacramentalmente y jerárquicamente unida¹⁷⁵;

—derecho a recibir la Eucaristía como acto de comunión con la Iglesia sacramentalmente unida a Cristo y en cuanto tal significada en su unidad exterior institucional¹⁷⁶,

¹⁷³ III, 65, 3.

¹⁷³ Los aspectos inseparables de la Eucaristía como Sacramento y como institución jurídica en la tradición han sido estudiados por L. HERTLING, S. J., *Communio und Primat*, 'Monum. Histor. Pontific'. VII (1943) pp. 1-48.

¹⁷⁴ III, 73, 2; III, 73, 3 ad lum: In Joan. c. 6, L. 7.

¹⁷⁵ II-II, 39, 1; III, 73, 4.

¹⁷⁶ "Hoc convenit ad significandum effectum huius sacramenti, qui est unio populi christiani ad Christum" (III, 74, 6): eod. sensu; III, 74, 7, IV Sent. D. 9, q. 3.

Dos condiciones, pues, hacen de la comunión eucarística un acto perfectamente eficaz y del ejercicio del derecho del bautizado un acto 'justo'¹⁷⁷:

—estado de unión con la Iglesia-Institución¹⁷⁸

—estado de unión con la Iglesia-comunidad de Gracia y con Cristo.

Este segundo factor determina la situación de idoneidad del fiel para recibir el sacramento y connota una dimensión de interioridad; el otro es un factor comunitario, es decir, se refiere a la situación idónea del fiel en la comunidad eclesial para recibir el sacramento y connota una dimensión de exterioridad, que es la dimensión de lo jurídico en la Iglesia.

Ambos aspectos se corresponden entre sí como Signo y significado, como Causa y efecto; pues, quien está incorporado a la Iglesia-comunidad institucional, de por sí manifiesta que está incorporado a la Iglesia, comunidad de gracia, como quien recibe la Eucaristía de por sí expresa que se incorpora a Cristo. Y si eminentemente la recepción de la Eucaristía, se configura como 'ius', es porque quien está en la unidad de la Iglesia-Institución se ordena intrínsecamente a la unión de la Iglesia con Cristo, que sacramentalmente se realiza en la Eucaristía y que es el modo propio eclesial por antonomasia de comunicar con Cristo y consumir la unidad con los fieles; por lo que Sto. Tomás considera al Cristiano ordenado institucionalmente a la recepción de la Eucaristía¹⁷⁹. Esta 'ordenación institucional' es la que hace de la recepción de la Eucaristía el 'máximo' derecho del fiel en la Iglesia.

Por estos motivos, la actualización perfecta del 'ius' tiene lugar, cuando la situación idónea del fiel en la institución y su situación idónea personal coinciden; en este caso la realidad del sacramento se consigue plenamente¹⁸⁰.

Pero puede darse una disociación; es el caso en que perdida por el pecado la idoneidad a la recepción de la Eucaristía, todavía la situación 'pública' del fiel en la comunidad no ha cambiado, porque no consta de la pérdida del 'ius' 'in facie Ecclesiae', permaneciendo 'pecador oculto'¹⁸¹.

¹⁷⁷ "Perfectus modus sumendi hoc sacramentum est quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit, quod percipit eius effectum" (III, 80, 1). "Quilibet christianus habet ius in perceptione Eucharistiae, nisi illud per peccatum mortale amississe" (IV Sent. D. 9, q. 4).

¹⁷⁸ IV Sent. D. 2, q. 2, a. 2; III, 80, 5 ad 2um; II-II, 39, 1 y 4.

¹⁷⁹ "Ex hoc ipso quod pueri baptizantur ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam" (III, 73, 3).

¹⁸⁰ "Ad manducationem non sunt admitendi nisi soli illi qui non solum sacramentaliter, sed etiam realiter sunt Christo coniuncti" (III, 80, 4 ad 4um); III, 80, 1.

¹⁸¹ "Si sacerdos sciat peccatum alicuius qui Eucharistiam petit per confessionem vel alio quolibet modo... si in manifesto petit debet ei dare. Primo, quia peccato oculto, poenam inferens publicam, est confessionis revelator aut proditor criminis. Secundo quia qui libet christianus habet ius in perceptione Eucharistiae, nisi illum per peccatum mortale amittat. Unde cum in

En este caso, no constando a la Iglesia que el fiel haya perdido por el pecado la comunión con Cristo, que radica en la Gracia y a la que se ordena la Eucaristía y teniendo todavía la vinculación del fiel-pecador a la unidad institucional eclesial su valor de signo con relación a la unidad cristológica del Cuerpo Místico, el pecador oculto, que públicamente pide la Eucaristía, debe ser admitido al sacramento de la unidad eucarística en la que se expresa la unidad visible de la Iglesia¹⁸², de la que tampoco ha sido privado en ningún aspecto. De modo que participando aún de la 'comunión con los fieles', por una parte, todavía tiene derecho a manifestarla públicamente en la recepción de la Eucaristía, como pública y sacramental fue su incorporación a la Iglesia por el bautismo, y por otra parte, el privarle de la Eucaristía supondría 'maxima poena', es decir, privación de la comunión pública con los fieles en el sector más importante de la comunicabilidad eclesiástica, que es el sacramental; acto, además, de por sí reservado a la Autoridad Jerárquica¹⁸³. Así, pues, tal privación por parte del ministro se configuraría como 'acto injusto',

- con relación al derecho del fiel a la recepción de la Eucaristía ;
- con relación al derecho del fiel a la justa fama ;
- con relación al 'orden justo' en la imposición de las penas ;
- y como 'iniuria facta sacramenti', con relación a la confesión, cuyo secreto quedaría violado.

En definitiva, en el caso del pecador oculto, la recepción de la Eucaristía, permanece todavía como 'ius', teniendo en cuenta el aspecto de la Eucaristía como acto de comunión con los fieles, en cuanto que el bautizado, no obstante que haya perdido la gracia, aún participa de la unión institucional de la Iglesia. En este caso, el 'ius in perceptione Eucharistiae', no es más que una expresión equivalente al derecho de permanecer en unión exterior con la Iglesia, mientras que no sea privado de ella legítimamente por la excomunión.

20. Esta consistencia 'publica' del 'ius' a la recepción de la Eucaristía, públicamente pedida por el pecador oculto, si bien perdido en conciencia, manifiesta que, realmente, 'in facie Ecclesiae', en cuanto a la fundamentación de este 'derecho eucarístico', prevalece la 'situación de idoneidad' del fiel en la comunidad, a la que antes hemos aludido, sobre su situación de 'idoneidad personal', en orden a condicionar el ejercicio de este 'ius', que se especifica tanto por ser comunión

facie Ecclesiae non constet istum amisisse ius suum, non debet ei in facie Ecclesiae denegari; alias daretur facultas malis sacerdotibus pro suo libitu punire 'MAXIMA POENA'. quod volent" (IV Sent. D. 9, q. 4).

¹⁸² III, 80, 4.

¹⁸³ IV Sent., D. 18, q. 2, a. 2.

sacramental personal con Cristo, como comunión sacramental pública con los fieles¹⁸⁴. Lo cual indica que el derecho del fiel a la comunión pública como institución jurídica —sacramental de la comunión eclesial— no está vinculado tanto a los factores gracia o pecado, como hechos de conciencia, sino al hecho sociológico de su incorporación pública a la comunidad eclesial por el bautismo, que únicamente es modificado, cuando el pecado del fiel se revela, según ciertas condiciones establecidas por la ley, como hecho sociológico¹⁸⁵. Pues, siendo la comunión con los fieles un hecho social y público, es lógico que la privación de ella deba responder también a un hecho social y público; y paralelamente siendo la comunión eucarística públicamente administrada, un hecho social y público, la privación de ella debe responder a un hecho social y públicamente manifestado; tal condición se verifica en el caso del pecador reconocido como tal 'in facie Ecclesiae'.

Cualquier otro intento de exclusión por parte del ministro, aunque conozca al fiel como pecador, es privación injusta, cuando tal privación tiene trascendencia 'in facie Ecclesiae', es decir, si el pecador oculto 'manifeste petit'; su derecho a 'comunicar' públicamente con los fieles permanece hasta que la situación de hecho no modifique su situación comunitaria de derecho y la esfera de sus relaciones interpersonales, entre las que están comprendidas las derivadas de su personalidad como 'communicator'.

En definitiva el derecho a la recepción pública de la Eucaristía se fundamenta en el derecho institucional a comunicar con los fieles; y en realidad, la privación de este derecho es el que la Iglesia sustrae al arbitrio personal del ministro de los sacramentos, prohibiéndole negar públicamente la comunión sin causa 'canónica' reconocida.

No sería esto convenientemente explicable si el derecho de los fieles a la recepción de la Eucaristía se redujera a la mera idea de interés subjetivo y la relación del cristiano 'communicator' con el ministro del sacramento a la idea de mera relación intersubjetiva, estructurada según una idea de justicia; pues, en este caso, conocida por el ministro la situación de pecado del fiel, justamente le podría privar de la recepción del sacramento, como ocurre en la hipótesis en que el pecador que pide privada u ocultamente la Eucaristía, no es admitido a la comunión por el sacerdote, que conoce su estado de pecado. Pero mientras que en tal supuesto la situación creada es de relaciones privadas, sin trascendencia 'in facie Ecclesiae', en el caso de la comunión pública, a la

¹⁸⁴ En este caso, aunque no se realiza la primera, pues comulga en pecado, sin embargo se realiza siempre la comunión con las fieles, en cuanto esta es participación de la unidad institucional, sacramental y jerárquica, que visiblemente se consume en la recepción de la Eucaristía.

¹⁸⁵ "Circa peccatores distinguendum est. Quidam enim sunt occulti; quidam vero manifesti; scilicet per evidentiam facti, sicut publici usururarii aut publici raptores; vel etiam per aliquod iudicium ecclesiasticum vel saeculare. Manifestis ergo peccatoribus non debet etiam petentibus, sacra communio dari" (III, 60, 6).

que el fiel tiene derecho, nuevos factores hacen que la tutela del 'ius in perceptione Eucaristiae' esté asociada a intereses de toda la Iglesia y se transforme en tutela de su mismo Ordenamiento.

La tutela especial de este 'ius' a la recepción pública de la Eucaristía tiene, pues, estos aspectos según Sto. Tomás, correlativos a los aspectos contrarios que presenta la 'privación injusta':

- Tutela del derecho del fiel, aún pecador oculto, a la comunión pública, en cuanto que así directamente queda tutelada también la santidad del sacramento de la confesión, evitando que quede comprometido el secreto sacramental:
- Tutela del derecho del fiel, aún pecador oculto, a la recepción pública de la Eucaristía, en cuanto que así directamente la comunidad de fieles queda tutelada frente a las posibles arbitrariedades de los sacerdotes en privar a los fieles 'motu proprio' de la Eucaristía y se garantiza el 'ordo justo' en la imposición de una pena valorada como 'maxima' en el ordenamiento eclesial:
- Tutela, por último, del derecho del fiel, aún pecador oculto, a la recepción de la Eucaristía, en cuanto que en este caso el interés de la Iglesia no es tanto el bien individual del fiel, que sería evitarle cometer un pecado, —privándole de la Eucaristía— sino afirmar el valor del sacramento como institución jurídica, que está a la base de la situación de los fieles en la comunidad y de su orden exterior, cuya determinación es competencia de la autoridad eclesiástica.

Por esto, la intervención del ministro, que niega la comunión públicamente a un pecador oculto, es considerada como difamación injusta¹⁸⁶; pues injusto es modificar sin autoridad para ello la situación de los fieles 'in facie Ecclesiae'. Esto significaría "alteración" del orden de la comunidad; por lo que garantizando la Iglesia el derecho público del fiel a la Eucaristía, garantiza la conservación del orden social, eclesial. En este caso el derecho de los fieles a la propia fama 'canónica' se identifica con el interés de la Iglesia a realizarse según un modo jerárquico y sociológico.

Esto mismo hace que si para el pecador la recepción de la Eucaristía es sacrilegio y por lo tanto es de signo negativo, en cambio, bajo otro punto de vista, puede considerarse como un bien 'eclesial', en cuanto que por la Eucaristía recibida es reconocido sacramentalmente, comunitariamente, como miembro vinculado a la unidad de la Iglesia, es decir, es reconocido en la Iglesia como 'persona'.

Esta fenomenología del 'ius' primario del fiel en la Iglesia pone de relieve que la tutela de este derecho es más tutela de la justicia como garantía del orden justo eclesial establecido y tutelado institucional-

¹⁸⁶ III, 80, 6 ad 2um.

mente por la ‘Lex Sacramentorum’, que tutela de la justicia en una dimensión de relaciones intersubjetivas. Sin desconocer este aspecto elemental de ‘derecho de personas’, se constata cómo es transformado esencialmente por los aspectos plurivalentes que en sí encierra la acción sacramental. El ‘ius’ al sacramento está intrínsecamente desorbitado en su misma naturaleza, es decir, tal y como ha sido instituido por Cristo, de una esfera de relación de justicia y tutela de intereses privados a la esfera del interés de la Iglesia a salvaguardar la santidad y funcionalidad de sus instituciones originarias y del mismo interés de realizarse como comunidad visible, sacramentalmente expresada y unida. Tal es, en su aspecto integral, la rilevanza jurídica de la comunión eucarística.

Esta tipicidad religiosa del sector primario de las relaciones eclesiales y de la ‘Lex Sacramentorum’ de la que derivan, es la que informará todo el Ordenamiento eclesial e inmediatamente traspasa al otro aspecto de la personalidad del fiel como ‘subditus’.

El Ordenamiento Canónico, que Sto. Tomás considera como Ordenamiento subderivado y complementario de la ‘Lex Nova’, corresponderá a esta estructura primaria de lo jurídico en la Iglesia, como comunidad sacramental. Como precisa Sto. Tomás función primaria de la Jerarquía es precisamente ‘dispensatio sacramentorum et ordinatio eorum’¹⁸⁷.

Esto motivará que en el orden de las materias jurídico-canónicas, el Ordenamiento de la actividad sacramental en la Iglesia, representará el objeto peculiar primario y central de la ‘Lex Ecclesiae’. Bajo este aspecto, la personalidad del cristiano encuentra perfecta correspondencia en el Ordenamiento de que es súbdito; pues en su estructura sacramental la ley canónica no hace más que reflejar la personalidad del cristiano ‘communicator’; de modo que, como todo Ordenamiento, también el Derecho de la Iglesia acusa en sus estatutos el ‘tipo’ de destinatarios, cuya vida normatiza y que al mismo tiempo condiciona las peculiaridades de la ley para ellos constituida.

B. “Communicator-subditus”.—Gobierno sacramental de la Iglesia.

21. El fiel que se incorpora sacramentalmente a la comunidad eclesial, estructurada por una autoridad jerárquica de orden y jurisdicción¹⁸⁷, simultáneamente se sitúa en ella como ‘subditus’; y mientras que como ‘communicator’ propiamente connota relación de sumisión a la “Lex Sacramentorum”, como ‘subditus’ connota más específicamente subordinación a la ‘Lex Ecclesiae’.

¹⁸⁷ La fórmula técnica de Sto. Tomás es: “Potestas sacramentalis” y “potestas iurisdictionalis” (II-II, 39, 3).

Pero no se trata de una doble personalidad disociada. Ambos aspectos de la personalidad del cristiano radican en el bautismo, del que Sto. Tomás constata derivados un 'ius ad Eucharistiam' y una 'relatio ad principem Ecclesiae'¹⁸⁸; inextricablemente unidos, el aspecto de la personalidad del fiel como 'communicator', aspecto primario de sujeto de santificación sacramental, informa todas las relaciones que nacen de su aspecto de 'subditus'; pues no puede menos de constituirse el fiel como tal, sino en función de su santificación, que institucionalmente tiene de este modo un doble cauce, 'Sacramenta Ecclesiae' y 'Lex Ecclesiae' o en sentido más amplio, acción no sacramental de la jerarquía.

Es más, teniendo en cuenta el concepto tomista de 'gubernatio exterior' en la Iglesia, es claro que para Sto. Tomás ambos aspectos de subordinación 'sacramental' y subordinación 'jurisdiccional' son los que configuran al fiel como "subditus" en sentido integral y típicamente eclesiológico.

Efectivamente Sto. Tomás ha entendido en este doble sentido sacramental y jurisdiccional el concepto de 'gobierno eclesiástico'.

a) Por una parte la idea de 'gubernatio' puede constatarse vinculada por Sto. Tomás a la Jerarquía de orden y a la administración de los sacramentos:

"Perficitur homo in ordine ad totam communitatem... per hoc quod accipit potestatem regendi multitudinem et exercendi actus publicos; et loco huius in spiritali vita est SACRAMENTUM ORDINIS"¹⁸⁹.

b) Lógicamente, por otra parte, la idea tomista de gobierno de la Iglesia está vinculada a la acción jerárquica no propiamente sacramental, para la que el Papa, Vicario de Cristo, ha recibido plena misión, expresada como 'cura universalis Ecclesiae'¹⁹⁰ y pleno poder, de modo que 'eius potestas est quoddam Ecclesiae fundamentum'¹⁹¹. En este orden, el gobierno pastoral jerárquico tiene su cauce primordial en 'statuta Ecclesiae'; al Papa se le reserva el título de 'conditor iuris'¹⁹², la situación del fiel en la Iglesia aparece sobre todo como situación de 'oboedientia et subiectione'¹⁹³ o equivalentemente 'esse sub cu-

¹⁸⁸ IV Sent., D. 6, q. 3, a. 3.

¹⁸⁹ III, 65, 1. "Sacramentum ordinis est necessarium Ecclesiae, quia 'ubi non est gubernator, populus corrumpit' (III, 65, 4).

'Per ordinem Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter' (De art. Fid. et Sacr. Ecclesiae). Eodem sensu; CG., L. IV, c. 58).

¹⁹⁰ CG., L. IV, c. 76; II-II, 184, 8; I, 20, 4 ad 8um; In Joan., c. 21, L. 2; In Mat. 16; Cont. Error. Graec. cp. 32.

¹⁹¹ II Sent., D. 44.

¹⁹² I-II, 103, 4. IV Sent. D. 18, q. 2, a. 4.

¹⁹³ CG. L. IV, c. 76.

ra Petri'¹⁹⁴ y en general, la comunidad eclesial se presenta relevantemente como 'plebs subiecta per iurisdictionem'¹⁹⁵.

Pero, en realidad, Sto. Tomás no ha dado en su Eclesiología al desarrollo de este aspecto del gobierno jerárquico jurisdiccional un lugar tan central, como el que ha dado con afirmaciones expresas y categóricas al aspecto del gobierno sacerdotal, llegando inclusive a vincular la función de 'regendi multitudinem' al 'sacramentum ordinis', como hemos visto¹⁹⁶ y relegando, por lo tanto, a una situación de aparente minusvalía el aspecto de actividad jurisdiccional, al menos en orden a determinar la idea esencial de 'régimen Ecclesiae', considerado más desde un punto de vista teológico que desde un punto de partida de categoría jurídico-sociales.

No encontramos en Sto. Tomás ningún texto, en el que aludiendo al 'regimen Ecclesiae', no incluya o connote el aspecto de 'régimen sacramental', que para Sto. Tomás, eclesiólogo-canonista, es en definitiva la función —base del gobierno de la Iglesia, ni, por consiguiente, encontraremos una idea de 'utilitas Ecclesiae', que no esté también vinculada a los sacramentos, como veremos más adelante, ni una idea de 'subiectio' que no encuentre originariamente una limitación de su órbita y propia extensión en una línea sacramental y en la peculiar finalidad suprema de todo el Ordenamiento eclesial que es 'salus animarum'¹⁹⁷, como finalidad propia a la vez de los sacramentos¹⁹⁸ y coherente con la personalidad constitucional del bautizado, como sujeto de santificación sacramental.

22. En comprobación de lo cual pueden considerarse, en primer lugar, las fórmulas con que Sto. Tomás se refiere a la función jerárquica de gobierno, encomendada a los obispos. Así, por ejemplo, esto se constata en la expresión 'dispensatio perfectiva Episcopi', que indica el grado mayor de participación del obispo en la plenitud del or-

¹⁹⁴ In Joan. cp. 21, L. 3.

¹⁹⁵ "Executio clavis indiget materia debita, quia est plebs subiecta per iurisdictionem" (IV Sent. D. 18, q. 1, a. 1).

"Schismatici dicuntur qui subesse renunt Romano Pontifici et qui membris Ecclesiae ei subiectis communicare recusant" (II-II, 30, 1); "Propria materia in executione clavium est homo subditus" (IV Sent. D. 19, q. 1, a. 3).

¹⁹⁶ Esta 'relevancia' que Sto. Tomás da a la actividad sacramental en la explicación del gobierno de la Iglesia es de inspiración dionisiana; en la Eclesiología de Dionisio Areopagita la idea de Jerarquía y acción jerárquica está predominantemente vinculada a la actividad sacramental. Así, por ejemplo, entre los pasajes más sintomáticos que revelan esta dependencia, puede considerarse la clasificación de acciones jerárquicas como 'purgatio', 'illuminatio', 'perfectio' (III, 65, 1) que corresponden a los diversos grados de potestad sacramental y la correlativa diversidad de funciones propias del oficio jerárquico (III, 67, 1 y 2), entre las cuales la administración de la Eucaristía viene a ser entendida como la suma acción jerárquica y 'finis omnium officiorum' (III, 65, 3). Esto explica el puesto sobresaliente que Sto. Tomás ha dado en su reflexión sobre la estructura de la Iglesia a la Jerarquía de Orden.

¹⁹⁷ He aquí la afirmación explícita de Sto. Tomás con relación al Ordenamiento Canónico: "... alius est finis quem intendit civilis Legislator, scilicet pacem servare et stare inter cives... Finis Iuris Canonici tendit in quietem Ecclesiae et salutem animarum" (Quodl. 12, q. 16, a. 2).

¹⁹⁸ III, 83, 4; III, 60, 5 d.

den¹⁹⁹ y en la idea de 'dispositio Corporis Mystici'²⁰⁰, que paralelamente, si bien no exclusivamente, incluye una serie de funciones sacerdotales reservadas al obispo; para Sto. Tomás, ambas explicaciones de la función de gobierno episcopal —de sentido relevantemente sacramental en su contenido— explican el significado de las expresiones relativas', potestas ut agat in persona Christi super Corpus eius Mysticum, idest Ecclesiam²⁰¹, 'summa potestas regiminis populi fidelis'²⁰², "quidquid arduum circa populum fidelem est agendum"²⁰³; fórmulas todas con que Sto. Tomás diferencia el oficio pastoral de los obispos del oficio meramente sacerdotal y con las que determina, en definitiva, el significado de la fórmula técnica por excelencia para designar la función de gobierno episcopal, "cura omnium suae dioecesis"²⁰⁴.

De este modo, el gobierno episcopal aparece primordialmente como acción jerárquica sacerdotal, en cuya dimensión, sobre todo, el obispo es denominado "princeps totius ordinis ecclesiastici"²⁰⁵. Por esto, Sto. Tomás, cuando intenta describir en su totalidad esta función rectora del obispo en la comunidad episcopal, paralelamente incluye con 'iudicia' y 'documenta', la administración de los sacramentos:

"De necessitate pastoralis officii est ut periculum mortis non refugiat, propter gregis sibi commissam salutem. Similiter etiam ex officio Pontifex obligatur ad hoc quod bona spiritualia proximis administret, quasi quidam Mediator inter Deum et hominem constitutus... Sed rursus personam Dei gerit in comparatione ad populum, dum populo quasi virtute Domini IUDICIA, DOCUMENTA, EXEMPLA et SACRAMENTA administrat"...²⁰⁶

Así también, con relación al Sumo Pontífice, paralela a una explicación del Primado fundamentada en una línea de analogía con el régimen político, según el principio 'regimen optimum multitudinis est ut regatur per unum'²⁰⁷, encontramos en Sto. Tomás una inteligencia

¹⁹⁹ "Sacerdos participat perfectivam dispensationem episcopi, in quantum dispensat hoc sacramentum, quo perficitur homo secundum se per comparisonem ad Christum. Aliae autem perfectiones, quibus homo perficitur per comparisonem ad alios episcopo reservantur" (III, 82, 3 ad 3um).

²⁰⁰ "Episcopus accipit potestatem ut agat in persona Christi supra Corpus eius Mysticum, idest super Ecclesiam; quam quidem potestatem non accipit sacerdos in sua consecratione, licet possit eam habere ex episcopi commissione. Et ideo ea quae non pertinent ADDISPOSITIONEM CORPORIS MYSTICI, non reservantur episcopo... tanquam principi totius ordinis ecclesiastici" (III, 82, 1 ad 4um). "Dispositio" est terminus técnico tomista que significa tanto 'ratio ordinis rerum in finem', como 'ratio ordinis partium in toto' (I, 22, 1 c.). Traspasado el concepto al orden eclesial adquiere coherentemente tanto un significado de 'dispositio' u ordenamiento sacramental, como de 'dispositio' u Ordenamiento jurisdiccional de la Iglesia (III, 82, 1 ad 4um; III, 83, 5; I, 22, 2).

²⁰¹ III, 82, 1 ad 4um.

²⁰² CG., L. IV, c. 56; III, 72, 11.

²⁰³ CG., L. IV, c. 76.

²⁰⁴ II-II, 184, 6.

²⁰⁵ III, 82, 1 ad 4um.

²⁰⁶ De perfectione vitae spiritualis, c. 16.

²⁰⁷ CG., L. IV, c. 76.

propriadamente eclesiológica de 'clavis Ecclesiae', que vincula el Primado Pontificio relevantemente y radicalmente a su ministerio sumo sacerdotal; el significado pleno de 'Pasce oves meas' tiene para Sto. Tomás un sentido de plenitud de orden y no independientemente de ella de plenitud de gobierno no sacramental²⁰⁸.

En conclusión, a nuestro modo de ver, esta insistencia de Sto. Tomás en vincular la idea de 'gubernatio'²⁰⁹ a la acción jerárquica sacramental, a la que corresponde una idea de comunidad eclesial sacramentalmente gobernada, comprueba nuestra afirmación inicial de que para Sto. Tomás, los Sacramentos, representando sobre todo en la Iglesia una realidad teocéntrica y teológica, son también en su plenitud, hecho sociológico-jurídico y Ordenamiento eclesial originario; realidad paralelamente expresada por Sto. Tomás en el significado normativo que ha dado a los sacramentos al denominarles 'Lex Sacramentorum'. En lógica coherencia, los sacerdotes son denominados por Sto. Tomás 'ministros' de los sacramentos y también 'ministros' de la Ley Nueva²¹⁰; y es en este sentido en el que su acción ministerial es considerada por el Angélico como acción de gobierno, es decir, en cuanto que actúan la ley fundacional dada por Jesús a la Iglesia. En su concepción del gobierno de la Iglesia Sto. Tomás ha admitido sin dificultad la aplicabilidad a la acción sacramental de la idea técnica con que ha definido en general la actividad de gobierno; "directio gubernatorum ad finem qui est aliquod bonum"²¹¹; pues a los sacramentos está vinculado el bien común de la Iglesia y la utilidad espiritual de cada uno de los fieles en orden a la salvación.

Ciertamente, en este caso, se trata de un sentido de 'gubernatio' que trasciende las categorías meramente jurisdiccionales y aun la misma analogía con el gobierno político. Lo cual no debe considerarse como síntoma de confusionismo jerárquico en Sto. Tomás, sino como exponente de una concepción propiadamente eclesiológica de la vida, del dinamismo y del orden eclesial, en cuanto que lo considera como derivado y vinculado no exclusivamente a la jurisdicción y a la ley, sino plenariamente también a los sacramentos, superando así todo peligro de juridismo unilateral en su inteligencia de la estructura de la Iglesia.

En una época, en que la 'potestas spiritualis' jurisdiccional del Papa era suficientemente afirmada y reconocida, si no a veces en ciertas escuelas político-canonística desorbitada por el régimen de Cristianidad en que vivía la Iglesia, el mérito de Sto. Tomás fue sin duda hacer centrar la atención en el aspecto de 'potestas spiritualis' como 'po-

²⁰⁸ Esta inteligencia deriva de la explicación del Sumo Pontificado como 'ministerium introducendi in coelum', vinculado esencialmente a los sacramentos: In Math., c. XVI.

²⁰⁹ La expresión 'gubernatio exterior' es término explícito de Sto. Tomás: III, 8, 6.

²¹⁰ II-II, 64, 5.

²¹¹ I, 103, 3.

testas sacramentalis', situando así la temática de la potestad de la Iglesia en un punto de partida genuinamente eclesiológico.

Había que tener esto en cuenta para situar también el Derecho Canónico en su justa dimensión y darle su propio significado y tipicidad eclesiológica, según la perspectiva tomista²¹².

Efectivamente, esta tipicidad primaria de una comunidad que es sacramentalmente gobernada y de una jerarquía que gobierna por los sacramentos, es además el fundamento sobre el que la 'Lex Ecclesiae', se estructura como ley sacramental.

El tema nos introduce en la consideración del valor 'canónico' de la 'Lex sacramentorum' que hemos denominado 'substantivo teleológico y a cuya determinación está condicionada la inteligencia tomista del 'ordo ecclesiasticus'.

III. VALOR CANÓNICO, 'SUBSTANTIVO-TELEOLÓGICO' DE LA 'LEX SACRAMENTORUM'

23. En principio afirmamos el valor canónico de 'Lex Sacramentorum' siguiendo a Sto. Tomás, en cuanto que siendo los Sacramentos 'beneficia toti Ecclesiae collata'²¹³ ellos representan en la línea de exterioridad, propia de la ley canónica, el 'máximum' de 'bona spiritualia'; ahora bien, extendiéndose la Ley canónica precisamente a la órbita de 'utilitas... in spiritualibus bonis'²¹⁴ se justifica que ella sea primariamente determinación de la 'Lex sacramentorum', de la que depende el bien máximo de los fieles y que así pasa de la categoría de Ordenamiento primario a configurarse también como derecho substantivo canónico.

Según la fórmula, con que Sto. Tomás se refiere a la institución de la Iglesia por la Fe y los Sacramentos de la fe²¹⁵ nos parece claro que el 'per fidem et fidei sacramenta' explica directamente el 'institutum'; pero la misma fórmula comprueba precisamente que el 'per fidem et fidei sacramenta' también condiciona, determina, especifica y explica el concepto de 'régimen Ecclesiae', quedando así consiguientemente vinculado a los Sacramentos el Derecho Canónico, que es instrumento primario del gobierno pastoral.

Esta afirmación se clarifica, teniendo en cuenta la inteligencia tomista de la posición del Derecho Canónico en la Ley Nueva.

²¹² Las afirmaciones hechas no tienen punto de contacto con la cuestión que ha llegado a plantearse sobre la primacía de la Jurisdicción o del Orden en la Iglesia: CONGAR, Y., *Ordre et Jurisdiction dans l'Eglise*, "Irenikon", X (1933) 22-31.

²¹³ In Joan., c. X, L. 5.

²¹⁴ II-II, 147, 3.

²¹⁵ III, 64, 2.

En esta perspectiva, la Ley Canónica está concebida, en general, en función del *'rectus usus gratiae... per opera caritatis'*²¹⁶. Precisando esta concepción constatamos que *'opera caritatis'* es para Sto. Tomás una categoría que comprende una triple dimensión de actividad ordenada y correlativamente un triple sector de legalidad, individuado por el Angélico en la estructura-tipo del Ordenamiento Positivo eminente, que es la *'Lex divinitus data'*, en su doble forma *'Vetus'* y *'Nova'*:

- 'Quae sunt de necessitate virtutis'*— praecepta MORALIA:
- 'In ordine ad cultum Dei'*— praecepta COERIMONIALIA:
- 'In ordina ad proximum'*— praecepta IUDICIALIA²¹⁷.

Ahora bien, la *'Lex Vetus'* es considerada por Sto. Tomás como Ordenamiento único religioso-político del *'pueblo de fieles'* en el Antiguo Testamento y por esto comprendía un total derecho substantivo judicial. La *'Lex Nova'*, en cambio, es considerada como Ordenamiento primario-institucional del *'pueblo de fieles'* en la Nueva Economía —*'Ecclesia in statu Novi Testamenti'*²¹⁸—; este pueblo de fieles constituye también una unidad política, como formula expresamente Sto. Tomás²¹⁹, una *'communitas perfecta'*, un *'regnum'*. Pero como tal, su Ordenamiento corresponde al poder político; la Ley Nueva no contiene un Derecho substantivo judicial, sino que su determinación *'in temporalibus'*, es propia del Derecho positivo Civil²²⁰. El sentido técnico tomista de *'praecepta iudicialia'* connota el ordenamiento de *'iustitia inter homines observada'*²²¹, que es específicamente la dimensión propia de la socialidad política y limita, por lo tanto, el objeto propio del Derecho del Estado²²².

²¹⁶ Este principio, tal y como está enunciado, no ha sido propuesto literalmente por Sto. Tomás, pero está fundamentado integralmente en los conceptos que el Angélico ha desarrollado a propósito de la explicación de la Ley Nueva, válidos para el Derecho Canónico. Así concretamente: I-II, 108,2 in corp.; I-II, 106, 2 ad 1um, completado por I-II, 108, 1 in corp.

²¹⁷ I-II, 108, 2.

²¹⁸ III, 8, 6.

²¹⁹ *"Ecclesia assimilatur congregationi politicae, quia ipse populus Ecclesia dicitur"* (IV Sent. D. 20, q. 4).

²²⁰ I-II, 108, 2 in corp.; II-II, 147, 3.

²²¹ I-II, 99, 4.

²²² Todavía, dada la concepción cristiana tomista del Estado, en perfecta ecuación de hecho con la situación política medieval, Sto. Tomás relaciona la realización del orden jurídico-político con el *'rectus usus gratiae'* (I-II, 108, 2), pero no en el mismo sentido que es propio del Ordenamiento Canónico, sino con un significado de cláusula-límite, en cuanto que la Ley del Estado cristiano no puede fomentar el pecado, entrando así en contradicción con la Ley Nueva, sino que si ha de tener valor imperativo, ha de ser *'justa'* (I-II, 96, 4) y *'proporcionada a la ley divina'* (I-II, 95,3) y en este sentido viene a coordinarse con el bien espiritual de los súbditos, conducidos por la ley a la virtud (I-II, 95, 1, 2, y 3).

Pero el *'bonum spirituale'* no es la finalidad inmediata de la actividad legislativa civil, ni consiguientemente lo es el *'rectus usus gratiae'*, que ordenamente se ordena a la *'salus animae'* (II-II, 11, 4); aunque esto no signifique negar que el gobierno político pueda estar motivado *'excaritate'*, las categorías *'bonum spirituale'*, *'usus gratiae'*, *'caritas'* vienen a ser entendidas por Sto. Tomás en definitiva, como peculiares del Derecho Canónico: he aquí un texto significativo:

"Nec rex... habet status perfectionis, quia cura eius se extendit ad temporalia, non ad spiri-

Reducido en la Economía de la 'Lex Nova' el sector de los preceptos judiciales, como sector propio y peculiar, al Ordenamiento Civil, el sector de los preceptos culturales constituye el sector secundario de la 'Lex Nova', cuya determinación no puede estar vinculada a ninguna otra ley, sino es la Ley Canónica, instrumento propio de la actuación legislativa de la 'Potestas Spiritualis', ya que los sacramentos no se sitúan en la esfera de 'in temporalibus', encomendada al Poder Político, sino de 'in spiritualibus', propia de la Jerarquía de la Iglesia y de su Ordenamiento.

Es más, el dato 'sacramento', según deja sobreentender Sto. Tomás, es el factor determinante de la discriminación concreta del sentido que para el Angélico tienen 'bona spiritualia' y 'res temporales', como dimensiones jurídicas respectivas de la Ley Civil y de la Ley Canónica:

"Dispensatio sacramentorum et ORDINATIO eorum ad ministros Ecclesiae pertinet, sicut dispensatio rerum temporalium subiacet Ordinationi principum saecularium"²²³.

Viene así a resultar que mientras el Ordenamiento político positivo es derecho substantivo judicial, el Ordenamiento Canónico será fundamentalmente y necesariamente Derecho substantivo sacramental; no otro es el significado que connota esta afirmación de Sto. Tomás:

"Debitum ex determinatione legis... in rebus HUMANIS pertinet ad iudicialia, in rebus autem DIVINIS ad caerimonialia... Iustum legale non potest esse aliquod praeter COERIMONIALIA et IUDICIALIA praecepta"²²⁴.

Pues la Iglesia y consiguientemente su Ordenamiento se constituyen propiamente en la dimensión específica del 'IN REBUS DIVINIS', ya que la 'Lex Nova', precisamente en cuanto es ley sacramental-cultural es ley institucional de la misma Iglesia. Por lo que en la Nueva Economía lo cultural queda fuera de la competencia del poder político.

En esta primera instancia afirmar también su valor canónico, no es más que reconocer la órbita de la 'Lex Sacramentorum', como objeto propio de la 'Lex Ecclesiae'; los sacramentos no son exclusivamente el hecho central de la institución de la Iglesia y del ministerio sacerdotal, sino a la vez el hecho central de la actividad legislativa de la Jerarquía de la Iglesia, a la que han sido encomendados.

tualia... Caritas autem, in qua perfectio consistit, per se respicit spirituale bonum; unde et cura spiritualis ad perfectionem pertinet, non autem cura temporalis, licet ex perfecta caritate possit exerceri". (De Perfect. Vitae Spiritualis. C. XXIV).

²²³ III, 83, 3 d.

²²⁴ I-II, 99, 6.

24. Esto se verifica en concreto y en primer lugar, si la misma Ley estructural de los sacramentos —materia, forma y ministro— es canonizada o explicitada por la Ley Canónica, como de hecho ha llevado a cabo el Derecho histórico de la Iglesia en su desarrollo sucesivo. Sto. Tomás, que afirma claramente el carácter precanónico de la estructura esencial de los sacramentos, vinculada a la voluntad de Cristo²²⁵, ha podido, no obstante, aludir en sus explicaciones a textos canónicos legislativos, que complementan la ley institucional sacramental y citar paralelamente la Sda. Escritura y el Decreto o las Decretales.

Pero al referirse Sto. Tomás a ‘*Ordinatio sacramentorum*’, como competencia legislativa de la Jerarquía es encuanto que la Ley canónica tiene un contenido de determinación positiva de la “*Lex Sacramentorum*” en su estructura originaria y esencial; específicamente, el Ordenamiento Canónico de los Sacramentos determina, según Sto. Tomás, lo que pertenece a

- “*usum sacramenti*” y
- “*modum celebrandi*”²²⁶.

Este es el sector, que a la consideración de Sto. Tomás se ofrece como objeto primordial de la Ley Canónica; tanto es así que intentando concretar el doble orden a que se extienden las competencias legislativas de la autoridad civil y de la Eclesiástica, el Angélico considera suficiente expresarlas en dos únicos conceptos²²⁷:

- “*Determinatio iudiciorum humanorum*” y
- “*Determinatio divini cultus*”²²⁷.

La idea tomista de ‘determinación del culto divino’ no corresponde, en cambio, adecuadamente a lo que pudiera entenderse por Derecho Litúrgico estricto, es decir, uso litúrgico del sacramento y modo litúrgico de su celebración, sino que incluye todo el sector normativo canónico que se presenta como ordenamiento del rito, de la actividad sacramental²²⁸, y de las situaciones personales que de los sacramentos derivan o se refieren a ellos, como, por ejemplo:

²²⁵ IV Sent., D. 13, q. 1, a. 2.

²²⁶ III, 83, 3 ad 8.

²²⁷ “*Coetera quae pertinent ad determinationem humanorum iudiciorum vel ad determinationem divini cultus, libere permisit Christus, qui est Novae Legis Lator, praelatis Ecclesiae et Principibus populi Christiani*” (Quodl. 8, q. 8, a. 2).

²²⁸ He aquí un texto que manifiesta la elasticidad del concepto tomista de ‘*determinatio divini cultus*’: “*Manifestum est autem quod bigamum non promoveri, neque est de lege naturae neque pertinet ad articulos fidei, neque est de necessitate sacramenti (quod patet ex hoc quod si bigamus ordinetur, accipit ordinis sacramentum); sed hoc pertinet ad determinationem divini cultus*” (Quodl. 8, q. 8, a. 2).

Diferenciados en la órbita de lo cultural ‘*cultus*’, ‘*colentes*’, ‘*instrumenta colendi*’ (I-II, 101, 4), Sto. Tomás reduce con fórmula general a la dimensión de los preceptos culturales ‘*quaecunque*

- determinación de las condiciones de preparación y capacidad de los fieles para una digna recepción²²⁹;
- determinación de la capacidad del ministro para el ejercicio de su ministerio²³⁰;
- determinación de las condiciones de una lícita administración²³¹;
- determinación de los deberes y derechos que en orden a los sacramentos corresponden a los clérigos, como 'ministros' y a los fieles como 'communicator' o su correlativa constatación²³²;
- determinación de las condiciones de su legítimo ejercicio²³³.

El Decreto de Graciano ofrecía a Sto. Tomás un modelo patente de legislación de este tipo; de los muchos textos que Sto. Tomás cita del Decreto y Decretales, la mayoría tenía un contenido sacramental, que se relaciona con alguno de los aspectos aludidos. Ciertamente, aun reconociendo que la razón de sacramentalidad no se verificará en todos los estatutos de la Iglesia en el mismo grado y manera, no obstante, habiendo definido Sto. Tomás el contenido del Derecho de la Iglesia como 'determinatio divini cultus', es obvio que para el Angélico lo cultural, en el sentido tomista indicado, permanece y representa el esquema clave de los estatutos canónicos.

Es más, creemos que, partiendo de este aspecto relevante que el Decreto ofrecía como legislación sacramental, Sto. Tomás se ha confirmado en su concepción del Derecho de la Iglesia como Ordenamiento del culto; prescindiendo de otros sectores de contenido sacramental al que se encuentran en las dos primeras partes de la obra graciana, basta tener en cuenta que toda la Tercera Parte, dedicada a 'De Consecratione', tiene la Eucaristía como objeto central e íntegramente representa legislación cultural o ceremonial en sentido tomista, es decir, legislación 'in rebus divinis', 'secundum quod convenit ordini quod est in Deum'²³⁴.

25. Pero esta primordialidad de lo sacramental, como objeto del Ordenamiento de la Iglesia, no es para Sto. Tomás exclusivamente un dato de 'experiencia canónica'; es una primordialidad connatural a la misma estructura sacramental de la Iglesia.

Instituida la Iglesia por los sacramentos, ella se realiza esencialmente como comunidad de culto, pues los sacramentos inician el nue-

pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium' 51-II, 104, 1 ad 3um). A propósito de la celebración de la Eucaristía, Sto. Tomás sigue fielmente el "De consecratione" del Decreto; III, 82.

²²⁹ La temática de la recepción del sacramento ocupa un lugar importante en el tratado tomista sobre los sacramentos, paralelo al que ocupaba en el Decreto de Graciano: cfr. III, q. 63, q. 71 y q. 80.

²³⁰ III, 67; III, 72.

²³¹ Ejemplo; III, 66, 8.

²³² III, 80; III, 82.

²³³ III, 83, 3, ad 8um.

²³⁴ I-II, 99, 3.

vo culto de la Religión cristiana. Ahora bien, siendo los sacramentos el culto por excelencia, encomendado a la Iglesia y por ella realizado y debiendo corresponder toda ley a la naturaleza de la comunidad cuya vida regula y de las actividades con que sus miembros se relacionan entre sí, es lógico que el Ordenamiento positivo de la Iglesia encuentre su objeto primario dado en los sacramentos, que instituyen la Iglesia como comunidad sacramental, que corresponden a la idea de “actio convenientes Ecclesiae”²³⁵, que definen la dimensión de la comunicabilidad propia de la socialidad eclesial²³⁶ y configuran la naturaleza propia del orden social eclesial, que es ‘secundum quod convenit ordini quod est in Deum’.

Por otra parte, este punto de vista es coherente con el relieve dado por Sto. Tomás a los sacramentos en la vida de la Iglesia, no habiendo titubeado en reducir las acciones sacramentales a la categoría de gobierno eclesial.

De esta estructura sacramental de la Iglesia deriva igualmente con relación al Derecho Canónico una trascendencia teleológica, que es el otro aspecto integrativo del valor canónico de la ‘Lex Sacramentorum’, a que nos hemos referido; trascendencia teleológica que entendemos no según una categoría de ‘finalidad absoluta’, de ‘última razón de ser’ del Ordenamiento canónico, sino de referencia ‘intrínseca’ de ‘conexión estructural’ de los estatutos de la Iglesia con relación al núcleo central de su Ordenamiento que son los Sacramentos.

Se objetará que, entre otros sectores, hay toda una actividad de magisterio eclesial, de predicación, de enseñanza, también regulable por la Ley Canónica y que, presentándose como actividad jerárquica extra-sacramental, no puede verificar esta ‘referencia intrínseca’ a los sacramentos.

Pero, siguiendo la línea de pensamiento tomista, se debe tener en cuenta que la predicación de la fe se ordena en definitiva a la administración de los sacramentos, que son ‘protestaciones fidei’, en la medida y sentido en que para Sto. Tomás el pleno efecto de la predicación del Evangelio es la fundación de la Iglesia²³⁷, radicaba en la predicación y consumada en la administración de los sacramentos; ambos aspectos están inextricablemente unidos en la génesis y desarrollo de la Iglesia, como ha formulado Sto. Tomás, al hablar de ‘plantatio Ecclesiae per modum doctrinae et administrationem sacramentorum’²³⁸.

Queda constatada, pues, en primera instancia, la referencia final del Ordenamiento del Magisterio eclesiástico en sus diversas formas e

²³⁵ III, 63, 1 ad 1um.

²³⁶ III, 73, 4.

²³⁷ “Alio modo potest intelligi praedicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet, quod in qualibet gente fundetur Ecclesia” (I-II, 106, 4 ad 1um).

²³⁸ I Sent. D. 16, q. 1, a. 2.

instituciones a los sacramentos; no parecerá esta conclusión ajena al pensamiento de Sto. Tomás, si se considera que el Angélico inclusive ha clasificado la predicación catequética, así como los exorcismos y otras bendiciones y consagraciones, entre los 'sacramentales', en cuanto que son 'dispositiones quaedam ad sacramenta'²³⁹.

La misma conclusión es válida si se considera el Ordenamiento de las relaciones económicas en la Iglesia o de su patrimonio eclesiástico. Es manifiesta en este sector una fundamentación sacramental y una finalidad cultural, no obstante que, según Sto. Tomás, el Ordenamiento de lo económico deba clasificarse entre los 'preceptos judiciales' del Derecho Canónico²⁴⁰.

Efectivamente, a propósito de la contribución económica de los fieles al mantenimiento del culto y de sus ministros, Sto. Tomás afirma la raíz espiritual del 'ius' y del 'debitum' económico, que se fundamentan, sobre todo, en la prestación ministerial de los sacramentos²⁴¹. Por otra parte, no será difícil admitir la destinación inmediata de los bienes eclesiásticos a la realización de los fines propios de la Iglesia y, en definitiva, a la realización del culto. Esta sería en el Ordenamiento Canónico una de las dimensiones de relaciones 'sacramentales', que hemos denominado 'subderivadas'.

Así mismo, el sector penal canónico, como constata Sto. Tomás, se constituye esencialmente como sistema de penas sacramentales, en cuanto que o bien implican directamente la privación de los sacramentos o bien su imposición tiene consecuencias en el orden cultural. En todo caso, su mayor o menor gravedad se mide por el mayor o menor grado de privación de la comunión eclesial, que se consume en el culto eucarístico. Por esto, la privación de la Eucaristía es considerada por Sto. Tomás 'maxima poena'. Coherentemente el Angélico ha dado una explicación de 'potestas ligandi et solvendi', en el sentido de 'coactividad sacramental', que es el modo propio de coacción de la Autoridad eclesiástica;

"Aliter dicitur quod per coelos praesens Ecclesia designatur; unde 'quodcumque ligaveris' excommunicatione vel 'solveris', erit solutum vel ligatum, quoad administrationem sacramentorum²⁴².

En cuanto al proceso canónico, constatamos que Sto. Tomás entiende, por una parte, las leyes procesales, como determinación de la virtud de la justicia²⁴³, por lo que en cierto aspecto se pueden reducir a

²³⁹ III, 65, 1 ad 3um, ad 6um, ad 8um.

²⁴⁰ II-II, 87, 1.

²⁴¹ "Ius autem accipiendi decimas spirituale est; consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio" (II-II, 87, 3).

²⁴² In Math. c. 16.

²⁴³ II-II, 67, 3; II-II, 60, 1.

la categoría de preceptos positivo-morales²⁴⁴ y, según otro aspecto, pertenecen propiamente al sector judicial, que incluye precisamente el Ordenamiento de los procesos²⁴⁵.

Así pues, las leyes procesales, en cuanto tales, no ofrecen a primera vista una 'relevancia intrínseca' de vinculación a lo sacramental; es más en la concepción de Sto. Tomás son leyes que se presentan originariamente como 'para-canónicas', en cuanto que su concepción del proceso obedece a una visión 'yusnaturalista' del orden de justicia públicamente administrada y para Sto. Tomás la estructura de todo proceso corresponde idéntica y correlativamente en el Ordenamiento Civil y en el Canónico a la realización y a las exigencias de la justicia, como virtud ética²⁴⁶.

Pero esto no obstante, el proceso canónico reviste la peculiaridad de ser realización de lo justo (—justo procesal y justo sustantivo—) en un orden de socialidad sacramental y en una comunidad, cuyas instituciones, paralelamente a sus instituciones fundamentales que son los sacramentos, están en función de la utilidad de los fieles²⁴⁷, que sobre todo, aun como actor y como reo, deberán ser considerados como sujetos de santificación sacramental. Por esto Sto. Tomás considera relevantemente el proceso canónico en función de la aplicación de las penas sacramentales.

Resolviendo una dificultad propuesta a propósito de una supuesta antinomia entre la Ley Evangélica y la práctica judicial en la Nueva Economía de la Ley Nueva, Sto. Tomás aduce una justificación, en la que viene connotado el proceso canónico y que a la vez manifiesta su modo peculiar de ser, según la inteligencia tomista;

“Dominus non prohibet IUDITIUM IUSTITIAE sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis”²⁴⁸.

Por lo cual, si el ordenamiento procesal pertenece esencialmente al orden de preceptos judiciales, la motivación última que hace actuar el mecanismo canónico del proceso y su funcionalidad relevante está también concebida por Sto. Tomás en relación a los sacramentos.

De este modo, los diversos sectores del Ordenamiento Canónico pueden ser representados a modo de círculos concéntricos, que más o menos propiamente se sitúan en una órbita estricta de Derecho eclesial en proporción a su mayor o menor vinculación y dependencia del núcleo central del Derecho Canónico, que son los Sacramentos; y esto, porque, como invariablemente lo ha expresado Sto. Tomás, la socia-

²⁴⁴ I-II, 100, 1.

²⁴⁵ I-II, 104, 1.

²⁴⁶ II-II, 60, 1: II-II, 67, 68, 69, 70, 71.

²⁴⁷ “Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere” (III, 80, 10 d.).

²⁴⁸ I-II, 108, 3 ad 6um.

lidad eclesial está vinculada a los sacramentos y porque la idea de 'régimen Ecclesiae' está también vinculada a los sacramentos. Por lo que la misma función legislativa de la Jerarquía eclesiástica ha sido constatada por Sto. Tomás, sobre todo, como hemos explicado, en orden a la determinación del culto o equivalentemente de la 'Lex Sacramentorum'; y constituyendo los sacramentos de hecho el esquema central de 'Statuta Ecclesiae', los demás sectores del Ordenamiento de la vida de la Iglesia, en la concepción de Sto. Tomás, tampoco están disociados de la órbita sacramental.

Esta argumentación tiene su cierre definitivo en las conclusiones que derivan de la idea tomista de 'ordo ecclesiasticus', cuya realización o consolidación representa un efecto inmediato, connatural del Ordenamiento Canónico.

IV. IDEA TOMISTA DE 'ORDO ECCLESIASTICUS', COMO BIEN COMÚN DE LA IGLESIA.

26. El término 'ordo ecclesiasticus' lo encontramos en Sto. Tomás expresamente formulado como explicitación de la idea de 'bonum commune Ecclesiae' en sentido técnico eclesial, que no es, para Santo Tomás, de signo exclusivamente canónico-jurídico; en el texto a que nos referimos el Angélico lo ha vinculado también a un factor esencialmente a-canónico; 'gratia gratis data':

"Gratia gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesial, quod est ordo ecclesiasticus"²⁴⁹.

La inteligencia, pues, de la idea tomista de 'ordo ecclesiasticus' está subordinada a la idea tomista de 'bonum commune' de la Iglesia en sentido técnico; decimos 'tecnico', para diferenciarlo de la idea tomista de bien común de la Iglesia en sentido 'substancial', que Sto. Tomás ha definido sin lugar a dudas y que es para el Angélico, Cristo en la Eucaristía, pudiendo ser denominado 'bien común eucarístico'²⁵⁰.

Naturalmente ambas realidades que Sto. Tomás presenta como expresiones de la idea de 'bonum commune Ecclesiae' —'ordo ecclesiasticus' y Eucaristía— no pueden ser entre sí divergentes, ni menos opuestas a divergentes ni disociables: Con esto queremos indicar que en la concepción de Sto. Tomás deberá darse una relación entre la idea de 'ordo ecclesiasticus' y Eucaristía; no pretendemos en este estudio investigar cómo y en qué sentido esta relación se fundamenta, se reali-

²⁴⁹ I-II, 111, 5 ad 1um.

²⁵⁰ "Bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento" (III, 65, 3, ad 1um).

za y explica, según Sto. Tomás. Nos limitamos a precisar, en general, la vinculación del 'bonum commune Ecclesiae' con los sacramentos.

Decimos también 'técnico' para distinguirlo de 'bona communia' de los fieles en sentido teológico, que son los méritos de los santos y constituyen el tesoro sobrenatural y misterioso del que participa toda la Iglesia que vive en la comunión de la gracia y en comunión con los fieles²⁵¹: Aunque los bienes espirituales de cada uno de los fieles redundan en el bien común espiritual de toda la Iglesia²⁵², Sto. Tomás no los denomina propiamente en sí mismos considerados 'bien común', en cuanto no representan una actividad socialmente realizada y ordenada inmediatamente al 'bonum commune' eclesiástico²⁵³.

Efectivamente la idea de 'bonum commune' de la Iglesia en sentido "técnico" tomista connota la realidad de la colectividad de fieles con un fin communitariamente realizable²⁵⁴ e igualmente en sí útil y ordenado a todos los miembros de la comunidad; bien común es, en general, concepto equivalente a la idea de fin común²⁵⁵.

Decimos, en primer lugar, 'comunitariamente realizable', porque en el sentido a que nos referimos, 'bonum commune Ecclesiae' se debe entender, según la terminología tomista, en cuanto que 'bonum multitudinis est in ipsa multitudine', diverso de la realidad de 'bonum commune separatum'²⁵⁶, que es Dios, como fin universal o equivalentemente 'vita aeterna'²⁵⁷, pues este Bien supremo es también afirmado por Sto. Tomás como fin último de todo el orden del Universo, incluido

²⁵¹ III, 82, 6 ad 3um.

²⁵² In Symbolum Apostolorum.

²⁵³ "Bonum commune praefertur bono privato. Cum ergo monachus in clastro ordinem suum servans privato bono insistat, scilicet, tantum suae salutis, doctrinae autem officium, quo plurimi erudiuntur, in COMMUNE BONUM TOTIUS ECCLESIAE redundet, non est inconveniens si monachus extra clastrum vivat ad doctrinae officium" (Cont. Imp. Relig., c. III).

²⁵⁴ Tomamos como punto de partida el paralelismo analógico de 'Ecclesia-societas', que está contenido en la explicación de Sto. Tomás a propósito de la cuestión "An religiosus licite possit esse de collegio saecularium magistrorum?" (Cont. Impug. Relig., c. III): Sto. Tomás fundamenta su argumentación en este principio; "Societas nihil aliud esse videtur quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum". Connotando, pues, la Iglesia la idea de 'societas', se justifica también la aplicabilidad del 'communiter agendum' al orden eclesial; pero con la radical diferencia que informa todo su Ordenamiento, de que la Iglesia se constituye esencialmente como 'communitas hominum ad Deum' (I-II, 100, 2); Sto. Tomás hace notar esta peculiaridad de la socialidad eclesial, especificando en el pasaje citado; "Corpus Ecclesiae, Collegium Ecclesiae' 'in quantum in una fide conveniunt'.

²⁵⁵ "Bonum commune dicitur finis communis" (I-II, 90, 2).

²⁵⁶ "Dicendum quod sicut Philosophus dicit, Bonum multitudinis est duplex. Unum quidem QUOD EST IN IPSA MULTITUDINE, puta ordo exercitus. Alius autem quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud ordinatur" (I-II, 111, 5 ad 1um).

²⁵⁷ "Necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod habet rationem finis... Finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale... quod est per se et per suam essentiam bonum... Unde illud bonum, quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum toto universi" (I, 103, 2 c): como es claro Sto. Tomás propone como 'bonum commune separatum' universal la misma realidad que propone como tal con relación a la Iglesia: "Gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus" (I-II, 111, 5 ad 1um).

El mismo concepto está connotado en estas afirmaciones: 'Ultimus finis nostrae sanctificationis qui est vita aeterna' (III, 60, 3); "Est ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo" (I-II, 90, 2).

el orden político²⁵⁸. De todos modos, aún afirmada como realidad teleológica universal, con relación a la Iglesia tiene un valor distinto, pues la Iglesia no solamente se ordena a la vida eterna, como fin último, sino que Iglesia y vida eterna se relacionan entre sí como causa y efecto, ya que la vida eterna es el último efecto positivo de la gracia y la gracia es efecto de los sacramentos y los sacramentos son de la Iglesia²⁵⁹. Esta constatación, sin embargo, no excluye que la 'salus aeterna', que es 'bonum separatum', quede en el sistema tomista al margen de la idea técnica de 'bonum commune' en sentido sociológico, centrada por Sto. Tomás en la línea del 'bonum in ipsa multitudine existens'.

Una mayor aclaración de este aspecto del 'bonum commune' eclesial y consiguientemente del 'ordo ecclesiasticus', nos la da Sto. Tomás al expresar su equivalencia con la idea de 'utilitas fidelium'; con esto precisamos, en segundo lugar, el otro concepto que integra la noción tomista de 'bonum commune', 'útil y ordenado a todos los miembros de la comunidad': en efecto, de la misma manera que Sto. Tomás afirma que las 'gratiae gratis datae' se ordenan al 'bonum commune', equivalentemente dice también que se ordena a la 'utilitas fidelium':

"Gratiae gratis datae ordinantur ad UTILITATEM FIDELIUM, secundum illud I Cor. 12,7; 'unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem'"²⁶⁰.

El término 'utilitas fidelium' o 'utilitas Ecclesiae'²⁶¹ es la expresión preferida por Sto. Tomás para indicar la realidad inmediata teleológica de toda acción social eclesial y de toda 'gracia social' en la Iglesia; en concreto, Sto. Tomás la propone como expresión típica de la finalidad inmediata de la acción providencial de Dios sobre la Iglesia, de 'sacramenta Ecclesiae' y de 'Statuta Ecclesiae'²⁶².

Ahora bien, como puede presumirse, el concepto de 'utilitas fidelium' contiene en sí mismo una realidad polivalente, que de hecho Sto. Tomás mismo ha ido explicitando según los diversos aspectos más relevantes de su realización concreta en la Iglesia; así a la 'utilitas fidelium' se ordenan los diversos géneros de dones eclesiales-gracias 'gratis datae', como 'donum linguarum'²⁶³, 'gratia sermonis'²⁶⁴, 'gratia

²⁵⁸ I-II, 90, 2.

²⁵⁹ III, 62, 6; III, 7, 12; III, 66, 1.

²⁶⁰ III, 7, 7d.

²⁶¹ Constatamos en Sto. Tomás estos conceptos sinnónimos: "Bonum Ecclesiae" (II-II, 183, 2; CG. L. IV, c. 78); 'aedificatio Ecclesiae' (II-II, 176, 2); 'utilitas Ecclesiae' (II-II, 88, 12; II-II, 177, 2; II-II, 185, 3); "utilitas fidelium" (III, 64, 4; II-II, 3, 2; III, 7, 7; III, 80, 10; III, 75, 1). Todos se refieren a la realidad de una utilidad común eclesial, socialmente realizada.

²⁶² "Quia Spiritus Sanctus non deficit in aliquo quod pertinet ad Ecclesiae utilitatem" (II-II, 177, 1). "Sacramenta Ecclesiae ad utilitatem fidelium ordinantur" (III, 75, 1). "Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere" (III, 80, 10 d).

²⁶³ II-II, 171, 1.

²⁶⁴ II-II, 177, 1.

sanitatum²⁶⁵, 'propheta²⁶⁶, e inclusive otros privilegios de la gracia, de por sí inmediatamente destinados a la santificación individual²⁶⁷; a ella se ordenan los sacramentos en general²⁶⁸ y específicamente el matrimonio y el orden a los que está vinculada la perpetuidad y el 'gobierno' de la Iglesia²⁶⁹ y a la utilidad común de los fieles se ordenan también los estatutos de la Iglesia²⁷⁰; asimismo la 'utilitas fidelium' resulta de la enseñanza²⁷¹ de la 'confessio publica fidei'²⁷² y de la unidad de la Iglesia²⁷³.

Cual es el contenido y significado específico, eclesial, de 'utilitas fidelium', como concepto equivalente al de 'bonum commune' de la Iglesia en sentido técnico?

Ante todo, la categoría de por sí genérica de 'utilitas' se determina en sentido eclesial, como utilidad 'ad salutem'²⁷⁴; por lo que la multiplicidad de aspectos que presenta como hecho social-eclesial, diversamente realizable, se polariza en uno solo; 'salus fidelium'²⁷⁵ que comprende todo lo que se ordena a la consecución de la gracia o santificación y a su desarrollo²⁷⁶.

Pero no es la "salus fidelium" la que nos descubre y define el contenido de 'utilitas' en sentido técnico, como 'bonum in ipsa multitudine'; La gracia, la santificación, son hechos de por sí individuales, no sociales; mediante la gracia el fiel se ordena 'inmediate ad coniunctionem ultimi finis'²⁷⁷, por lo cual, según lo que hemos indicado antes, debe considerarse en la línea del 'bonum commune separatum'.

Sto. Tomás ofrece otro punto de vista para clarificar el significado de 'utilitas fidelium', como 'bonum in ipsa multitudine': Como tal se constituye, en cuanto que los dones eclesiales o 'gratae gratis datae' y en su eficacia correspondiente, las demás instituciones y actividades de la Iglesia se ordenan 'ad quaedam praeparatoria ultimi finis'²⁷⁸; este es concretamente para Sto. Tomás el valor, el sentido y la dimensión que se expresa en la categoría de 'utilitas ad salutem' o 'utilitas fidelium' en sentido técnico de 'bien común' de la Iglesia.

Por consiguiente, dada la reductibilidad del concepto de 'bonum commune Ecclesiae' al de 'utilitas', resulta que la idea tomista de

²⁶⁵ II-II, 178, 1.

²⁶⁶ II-II, 176, 2.

²⁶⁷ III, 27, 6.

²⁶⁸ III, 75, 1.

²⁶⁹ *De Artic. Fidei et Sacram. Ecclesiae*: CG. L. IV, c. 78.

²⁷⁰ III, 80, 10.

²⁷¹ *Cont. Imp. Relig. cap. III.*

²⁷² II-II, 3, 2.

²⁷³ III, 64, 4 ad 1um.

²⁷⁴ II-II, 178, 1 c.

²⁷⁵ IV Sent. D. 17, q. 3, a. 3: *Contra Impug. Relig.*, cp. IV.

²⁷⁶ "Quae pertinent ad spiritualement salutem ordinantur ad gratiam": (I-II, 106, 3 ad 3um).

²⁷⁷ I-II, 111, 5 ad 2um.

²⁷⁸ "Gratia gratum faciens ordinat hominem inmediate ad coniunctionem ultimi finis. Gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria ultimi finis" (I-II, 111, 5).

bien común eclesial sociológico expresa el orden que deriva de los diversos factores eclesiales, útiles a la salvación de los fieles; esta misma es la realidad que Sto. Tomás ha tenido en cuenta al reducir la idea de 'bonum commune Ecclesiae' a la de 'ordo ecclesiasticus', que constituye una realidad inherente al modo social de realizarse la salvación de los fieles en la Iglesia.

Por esto en la terminología tomista, sobre las expresiones de 'bonum commune Ecclesiae' y 'ordo ecclesiasticus', prevalece en definitiva el término 'utilitas fidelium', que más explícitamente manifiesta la inmediata referencia del 'orden eclesial' al hecho concreto de la salvación de los fieles, que es un hecho personal, realizado por cauces sociológicos.

Efectivamente, precisando más la inteligencia tomista del 'orden eclesial' en sentido técnico, constatamos que la categoría 'ordo' incluye dos aspectos para Sto. Tomás:

- 'ut omnes subditi ad bonum commune quod praelatus intendere debet, tendant et quod praelatus eos ad hoc dirigat';
- 'ut unusquisque alteri auxilium praebeat ad bonum suum consequendum'²⁷⁹.

Esta duplicidad de aspectos, en el orden eclesial, es reducida por Sto. Tomás a única fórmula, según la cual el 'orden' en la Iglesia consiste en que 'unus homo cooperetur alteri ad hoc quod reducatur ad Deum'²⁸⁰.

Así pues, teniendo en cuenta la equivalencia indicada de los conceptos de 'ordo' y 'utilitas' o 'bonum commune Ecclesiae' y sus diversos modos de realización, resulta una primera conclusión coherente con el pensamiento tomista; la creación de este 'ordo' —('utilitas', 'bonum commune')— reviste en la Iglesia, siguiendo la lógica tomista, diversas formas fundamentales de realización, que pueden denominarse:

- 'A-institucional'; es el orden de cooperación eclesiástica vinculado a los dones eclesiales y a las actuaciones de los fieles;
- 'Institucional-sacramental', que es no solamente orden de cooperación en función de la salvación, sino también orden de comunicación eficaz de la gracia;

²⁷⁹ "Per legis divinae praecepta sufficienter homines in hac vita ordinantur... In conversatione huius vitae, omnibus qui in aliqua communitate ordinantur est duplex ordo; unus ad praelatum; alius singulorum ad invicem... Ordo autem praelati ad subditum in hoc consistit ut omnes subditi ad bonum commune etc..." (IV Sent. D. 19, q. 2, a. 2).

²⁸⁰ "Sicut Apostolus dicit, ad Rom. 13, 1, 'Quae a Deo sunt ordinata sunt. In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducantur. Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex gratia; ... alia per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur" (I-II, III, 1).

- ‘Institucional-jerárquico’, para designar el orden de utilidad vinculado a la acción no sacramental de la jerarquía ;
- ‘Institucional-canónico’, que es el orden de utilidad creado específicamente por la ‘Lex Ecclesiae’²⁸¹.

27. Ahora bien, siendo denominador común de estas diversas formas, el que todas integran la realidad del ‘ordo ecclesiasticus’ o ‘bonum in ipsa multitudine’, en cuanto son ‘praeparatoria ultimi finis’ mediante la gracia, a cuya consecución se ordenan los fieles encuadrados e incorporados al dinamismo social-eclesiológico, lógicamente resulta que el núcleo central del ‘ordo ecclesiasticus’, según la idea de Sto. Tomás, lo constituyen los sacramentos, que precisamente son ‘dispositiva ad gratiam’²⁸².

Lo cual significa que en el sistema tomista, la realidad del ‘ordo ecclesiasticus’ no puede concebirse independiente de la estructura sacramental de la Iglesia, sino que él mismo es de base sacramental, considerando que en este caso para Sto. Tomás ‘ordo’ no corresponde adecuadamente al concepto de organización jurídica de la Iglesia, sino que expresa los aspectos de preparación a la gracia, de cooperación comunitaria y ordenamiento de todo lo que se refiere a la salvación que ‘sicut dispositiva’ es la ‘Lex Sacramentorum’ y ‘sicut ordinativa usus gratiae’ es también la “Lex Ecclesiae”²⁸³. Dada la reductibilidad de la idea de ‘ordo ecclesiasticus’ a la de orden de cooperación ‘ut quidam per alios ad Deum reducantur’ y dada inclusive la reversibilidad de la idea tomista de “bonum commune Ecclesiae” a la de orden en función de la salvación, resulta claro que los sacramentos y la actividad y relaciones que de ellos derivan, siendo los medios institucionales de la salvación de los fieles en la Iglesia, deben valorarse como realidad primaria que estructura el ‘bonum commune Ecclesiae’, el ‘ordo ecclesiasticus’ y la ‘utilitas fidelium’.

La afirmación de que en el sistema tomista la estructura primaria del ‘orden eclesial’, como bien común y orden social de la Iglesia, deriva de los sacramentos, queda fundamentalmente vinculada a la demostración que hemos hecho anteriormente de la ‘Lex Sacramentorum’, como ley originaria estructural de lo eclesial.

Si el aspecto sacramental se eliminara en la explicación de la socialidad eclesial se correría el riesgo de desintegrar, si no teóricamente, sí de hecho, la ‘Ecclesia una’ que es ‘Corpus Mysticum’ en dos realidades diversas: “Ecclesia” —sociedad externa jurídica— y “Eccle-

²⁸¹ Estos diversos aspectos están también connotados en la fórmula genérica de Sto. Tomás; “Est etiam in Ecclesia invenire ordinis unitatem, secundum quod membra Ecclesiae sibi invicem deserviunt et ordinantur ad Deum; et sic Christus dicitur Caput, ut gubernator” (De Vert. q. 29, a. 4).

²⁸² I-II, 108, 1.

²⁸³ Cfr. nota 216.

sia" —comunidad de gracia—; o por el contrario se correría el riesgo de reducir las ideas de 'ordo ecclesiasticus' o 'bonum commune Ecclesiae' a meras categorías filosóficas, válidas para todo tipo de comunidad religiosa o política.

Sin los sacramentos no se puede explicar en sentido tomista una idea adecuada de 'ordo ecclesiasticus'; pues este orden en la Iglesia está concebido en función del bien espiritual de los fieles, que substancialmente es Cristo y el 'bonum Christi' se comunica precisamente por los sacramentos²⁸⁴; todo lo que en la Iglesia se configura como 'valor eclesial social' o 'utilidad' en orden a la salvación, en definitiva, todos los valores determinantes del bien común eclesial técnico o del 'ordo ecclesiasticus' se constituyen como tal, en cuanto que condicionan, facilitan, preparan o tienden a realizar la participación por los fieles de este bien sustancial que es 'bonum Christi'.

Ahora bien, estando presente Cristo en la Eucaristía, resulta que es propiamente en la Eucaristía donde se contiene el bien sustancial de la Iglesia, como ha afirmado Sto. Tomás²⁸⁵ y que, siguiendo la misma lógica tomista, ella viene a constituir la realidad sustancial del 'ordo ecclesiasticus', en cuanto que además la Eucaristía connota todos los aspectos 'quae pertinent ad salvationem totius Ecclesiae'²⁸⁶; no sin razón, se puede afirmar que la comunidad eclesial se ordena sustancialmente para la participación de la Eucaristía, que es el signo consumado de su ordenación a Dios.

28. Pero, por otra parte, la 'Lex Sacramentorum' no totaliza la realidad plena del 'ordo ecclesiasticus', como el mismo Sto. Tomás da a entender. En la medida en que la 'Lex Sacramentorum' es determinada y completada por la 'Lex Ecclesiae', se consolida, se determina y se perfecciona también el 'ordo ecclesiasticus' fundamentalmente vinculado a los sacramentos; pues, según la terminología tomista, se debe afirmar que el 'operatum' inmediato de la actividad legislativa jerárquica no es otro que concurrir a la integración del 'bonum commune Ecclesiae', ya que la finalidad de toda ley es precisamente el bien común²⁸⁷.

Por esto dada la reversibilidad indicada del concepto de 'bien común' a la idea de 'ordo ecclesiasticus', es claro que la finalidad inmediata del Derecho Canónico no puede ser otra que establecer o completar en la medida correspondiente una situación eclesial de 'ordo ecclesiasticus'.

Ahora bien, en la Iglesia este 'ordo ecclesiasticus' originariamente

²⁸⁴ In Symbol. Apost.

²⁸⁵ III, 65, 3 ad 1um.

²⁸⁶ III, 83, 4 ad 3um.

²⁸⁷ I-II, 90, 2

se presenta como un hecho dado, vinculado a 'Lex Sacramentorum'; por lo que constituyéndose la Ley Canónica para Sto. Tomás, como determinación positiva de la 'Lex Nova' y siendo 'Lex Sacramentorum' su núcleo o sector fundamental, los sacramentos y el orden que de ellos deriva se configuran con relación a 'Lex Ecclesiae', no solamente como objeto primario de sus estatutos, sino también como primaria e inmediata realidad teleológica, en cuanto que la finalidad del Ordenamiento Canónico no puede ser otra que la determinación y complemento del orden de la Iglesia, que por institución de Cristo es sustancialmente cultural-sacramental y deriva de los sacramentos.

Este es el sentido pleno, sustantivo —teleológico— en el que entendemos la afirmación hecha inicialmente de que la 'Lex Sacramentorum' atrae a su órbita la 'Lex Ecclesiae'.

Consecuentemente, este modo sacramental de ser de la 'Lex Ecclesiae', explica el modo propio canónico de realizarse como 'orden eclesial', 'bonum commune' o 'utilitas', el 'ordo ecclesiasticus' que de ella deriva; este modo propio a que hemos aludido es ser ordenamiento de la administración de los sacramentos y ordenamiento de la comunidad destinada a recibirlos y que recibiendo realiza la misión de culto, a la que ha sido consagrada y consigue la santificación de sus miembros, que es la razón de ser de la Iglesia.

Por esto, Sto. Tomás, intentando diferenciar la finalidad propia del Derecho Canónico y el sentido de la 'utilitas' que deriva de sus estatutos no ha tenido inconveniente de expresarla con la misma categoría, ya conocida, con la que ha expresado la finalidad de otras instituciones y actividades eclesiales: 'salus animarum':

*"Alius est finis quem intendit civilis Legislator, scilicet pacem servare et stare inter cives... Finis autem Juris Canonici tendit in quietem Ecclesiae et salutem animarum"*²⁸⁸.

Con relación a la 'Lex Sacramentorum' habíamos constatado precisamente una afirmación paralela:

*"Sacramenta ordinantur ad salutem omnium fidelium"*²⁸⁹.

De modo que en esta perspectiva tomista, se puede afirmar que de los diversos sectores que integran la ley de la Iglesia, se manifiesta más estrictamente como sector propio eclesial aquél que se constituye más netamente como núcleo de estatutos sacramentales. La representación aludida del Derecho Canónico, como de un sistema de círculos concéntricos en torno al punto central que son los sacramentos, sería vá-

²⁸⁸ Quodl. 12, q. 16, a. 2.

²⁸⁹ III, 83, 6.

lido también para expresar una graduación proporcional del diverso 'valor eclesial' de las leyes canónicas.

29. A la conclusión de este estudio, puede comprobarse cuál ha sido la trayectoria fundamental que hemos seguido en el análisis realizado y que nos lleva a constatar la tipicidad sacramental del Derecho Canónico en el sistema tomista. Esta línea conductora responde a un único proceso de argumentación, radicada en las ideas de Sto. Tomás: La Ley Canónica, como Ordenamiento positivo de la comunidad eclesial, debe corresponder a la naturaleza y tipicidad de la comunidad por ella ordenada.

Esta se constituye típicamente como comunidad sacramental: Por lo cual, coherentemente se explica la afirmación, constatada en Sto. Tomás, de la tipicidad sacramental del Derecho Canónico. En paralelismo a esta fundamentación teórica tomista de la tipicidad del Derecho Canónico, Sto. Tomás ofrece elementos para su comprobación de hecho en la estructura interna del sistema de Leyes canónicas y en la finalidad inmediata que las motiva; esta es la determinación de la 'Lex Sacramentorum', que presenta con relación al Derecho Canónico un valor sustantivo-teleológico.

Esta tipicidad sacramental puede reducirse a esta serie de factores, que condicionan y explican la inteligencia del Derecho Canónico, como Derecho Sacramental en una línea de pensamiento tomista.

a) La Ley estructural de la socialidad eclesial, en su dimensión comunitaria, consiste en la 'Lex Sacramentorum'; por el sacramento el fiel se incorpora a la comunidad y esta 'agregación' es también incorporación al culto visible de la Iglesia; participando los fieles en el culto por los sacramentos, recibiendo los fieles 'comunican entre sí'.

Los sacramentos son, pues, el hecho jurídico fundamental en sentido eclesial, en cuanto que constituyen el fundamento de la comunicabilidad eclesial y de ellos deriva todo un sistema de relaciones comunitarias y de actividades sociales, sea como administración, sea como participación. El súbdito de la Ley canónica es correlativamente, ante todo, sujeto de santificación sacramental.

La 'Lex Ecclesiae', por otra parte, como Ordenamiento de la comunidad, debe ser ante todo Ordenamiento de las actividades, para cuya realización la comunidad ha sido primariamente instituida. Esta actividad-límite y diferenciadora de un orden de socialidad eclesial y socialidad política es la actividad sacramental. Por lo que la Ley Canónica es primariamente, de hecho, Ordenamiento de los Sacramentos. El gobierno de la Iglesia mediante la Ley es así complemento subsidiario del gobierno de la Iglesia mediante los sacramentos. A esta configuración del Derecho Canónico corresponde la inteligencia de 'Statuta Ecclesiae', como Derecho sustantivo sacramental, en cuanto a su estructura nuclear.

b) La 'Lex Sacramentorum' no solamente es punto de partida del que deriva sustancialmente el 'ordo ecclesiasticus', sino que todos los demás sectores de la actividad social en la Iglesia, que lo integran, vienen a concluir a los sacramentos, en cuanto que son medios institucionales en orden a la comunicación del 'bonum Christi', bien común sustancial de la Iglesia; ni otra puede ser la finalidad eclesial para la que se constituye el 'ordo ecclesiasticus' en su totalidad.

Igualmente la totalidad de sectores que integran el Ordenamiento Canónico, factor determinante en la estructura del 'ordo ecclesiasticus', tiene su punto de referencia central y encuentra conexión coherente en los sacramentos, que constituyen en este sentido la realidad teleológica peculiar de la actividad legislativa jerárquica.

Paralelamente, el 'bonum commune Ecclesiae' en sentido técnico, del que es elemento integrante el orden que deriva de la Ley Canónica, no es un bien sociológico consistente en sí mismo, sino que intrínsecamente se ordena y especifica por su relación al 'bonum commune substantiale', que se contiene para la Iglesia en la Eucaristía.

Así entendido este aspecto de la finalidad inmediata del Derecho Canónico, este se presenta con finalidad sacramental y en cuanto tal, le es inherente una relación intrínseca, según el modo propio eclesiológico, que es el sacramental, a la salvación.

De modo que comparadas entre sí la 'Lex Sacramentorum' y la 'Lex Ecclesiae', pueden diferenciarse estos diversos aspectos, esencialmente correlacionados, teniendo siempre en cuenta el pensamiento de Sto. Tomás:

- La 'Lex Sacramentorum' se constituye como 'dispositiva ad gratiam'; la 'Lex Ecclesiae' se ordena al 'rectum usum gratiae per opera caritatis'.
- La 'Lex sacramentorum', en cuanto se ordena al culto y a la utilidad de los fieles, se debe considerar en función amor de Dios y del prójimo, que son el fin de la caridad²⁹⁰; paralelamente la caridad es categoría válida para expresar el principio y el fin supremo que motiva la 'Lex Ecclesiae'; 'Finis praecepti est caritas'²⁹¹.
- Si los sacramentos deben ser considerados como 'opera caritatis' institucionales y necesarias²⁹², los estatutos de la Iglesia representan también un sector de 'opera caritatis', necesarias 'ex institutione Ecclesiae'²⁹³, según diverso grado y medida, pero en ambas hipótesis, la participación de los sacramentos y la aceptación de la ley canónica son expresión de la caridad que une a la Iglesia²⁹⁴.

²⁹⁰ II-II, 3, 2 ad 1um.

²⁹¹ IV Sent. D. 17, q. 3, a. 3.

²⁹² I-II, 108, 1. III, 64, 2.

²⁹³ II-II, 147, 4 ad 1um.

²⁹⁴ "Schisma per se opponitur unitati ecclesiastici caritatis" (II-II, 39, 1).

—En fin, los Sacramentos, que se actualizan y manifiestan como 'signum spiritualium, quibus homo sanctificatur'²⁹⁵, constituyen el centro de gravedad de la 'Lex Ecclesiae', que se define como 'ordinatio ad bonum commune in spiritualibus bonis'²⁹⁶.

c) Por último, no parecerá incoherente afirmar que el Derecho Canónico verifica en la totalidad de sus estatutos y del orden exterior que de ellos deriva, esta ley de sacramentalidad que informa analógicamente toda la estructura visible de la Iglesia, considerada como Sacramento radical subsidiario en comprobación a Cristo, Sacramento fontal.

Carácter de sacramentalidad, que primariamente se realiza en la acción jerárquica del Vicario de Cristo, quien, como explica Sto. Tomás, "suo Primatu et providentia universam Ecclesiam, tanquam fidelis minister Christi subiectam conservat"²⁹⁷; actividad jerárquica suprema y sumisión manifestada por parte de los fieles, que están vinculadas principalmente al Derecho Canónico. De modo que la comunidad sometida al Papa por la Ley puede considerarse como Signo que manifiesta la realidad de la comunidad eclesial, unida a Cristo por la Gracia.

Y en este sentido es válida también la afirmación de la sacramentalidad del Derecho Canónico; no solamente porque el objeto central de sus estatutos son los Sacramentos; no solamente tampoco porque su finalidad relevante se configura como finalidad sacramental; sino porque la totalidad del 'cuerpo legislativo' Canónico y del 'ordo ecclesiasticus' que en él se fundamenta, no tan sólo expresan la realidad de la estructura exterior, 'jurídica', de la Iglesia, sino también expresan y están en conexión intrínseca con el orden de interioridad santificante que estructura la Iglesia como Cuerpo Místico, vivificado por la Gracia, que es el elemento 'potissimum in Lege Nova'.

MANUEL USEROS CARRETERO

²⁹⁵ III, 61, 3.

²⁹⁶ II-II, 147, 4.

²⁹⁷ I-II, 106, 1.