

## **Sinodalidad y Derecho Canónico**

### ***Synodality and Canon Law***

**Eloy Bueno de la Fuente**

Facultad de Teología. Burgos

eloybu@ono.com

<https://orcid.org/0000-0002-2053-9850>

*Resumen:* El funcionamiento de los organismos y de las prácticas eclesiales siguen provocando una sensación de malestar en muchos cristianos. El papa Francisco lo ha dicho con claridad. La sinodalidad, como categoría teológica y como método pastoral, se propone como una vía de solución. Para ello debe tener en cuenta la actual experiencia de libertad y la renovación del Derecho Canónico.

*Palabras clave:* Sinodalidad, Derecho Canónico, Libertad, Clericalismo, Laicos

*Abstract:* The functioning of ecclesial bodies and practices continue to cause a sense of unease in many Christians. Pope Francis has made that clear. Synodality, as a theological category and as a pastoral method, is proposed as a way of solution. To do this, it must take into account the current experience of freedom and the renewal of Canon Law.

*Keywords:* Synodality, Canon Law, Freedom, Clericalism, Lay People

La sinodalidad se ha convertido en palabra primera de la eclesiología actual. Especialmente gracias al papa Francisco se ha situado en el centro de la reflexión teológica sobre la Iglesia y en el eje de la revitalización pastoral<sup>1</sup>. Ahora bien, como sucede en casos semejantes esta centralidad puede provocar un doble riesgo: a) que se deposite en ella un peso y unas expectativas excesivas (como si aportara la clave para solucionar los desajustes en las prácticas eclesiales); b) que se convierta en un lema permanentemente repetido que se va desgastando con el uso.

<sup>1</sup> E. Bueno de la Fuente, *La eclesiología del papa Francisco*, Burgos 2018.

## 1. Una novedad entre insuficiencias y ambigüedades

Se arrastra en la vida eclesial un malestar que viene de atrás y que se esperaba poder afrontar (y tal vez superar o solucionar) por medio de la práctica sinodal y de la configuración de una Iglesia sinodal. El programa de cara a ese objetivo se encuentra desplegado de un modo sintético en el discurso del papa Francisco con ocasión del cincuenta aniversario de la institución por Pablo VI del Sínodo de los obispos (15.9.2015).

El papa Francisco desde el inicio de su pontificado recoge ese malestar. En la amplia entrevista concedida a A. Spadaro el 19 de agosto de 2013, afirmaba que la vía de la sinodalidad es el camino que lleva a la Iglesia unida a crecer en armonía con el servicio del primado, que la sinodalidad debe ser vivida a varios niveles, y que por ello, "quizá es tiempo de cambiar la metodología del Sínodo, porque la actual me parece estática". Con ese objetivo ha renovado la estructura (y el sentido mismo) del sínodo de los obispos insertándolo de modo más efectivo en la sinodalidad eclesial<sup>2</sup>.

En esa misma entrevista, en la que confesaba que la expresión "santo pueblo fiel de Dios" era una imagen de Iglesia por la que sentía preferencia, indicaba que "el pueblo es sujeto" y que "el conjunto de fieles es infalible cuando cree, y manifiesta esta infalibilidad suya al creer". La sinodalidad no se puede identificar con (ni se puede reducir a) la participación de los laicos, pero no es menos cierto que sin el protagonismo y la madurez de todos los bautizados (el pueblo es sujeto) la sinodalidad carecería de contenido y de consistencia. Con esa finalidad se fueron multiplicando diversos consejos en las diócesis (Consejo de Pastoral, Consejo Presbiteral, Colegio de Consultores). En *Evangelii gaudium*, que pretende ser documento programático para la reforma misionera de la Iglesia, constata que la toma de conciencia de la responsabilidad laical se ve retrasada por dos dificultades, ambas fundamentales para la tesis que pretendemos desarrollar en este artículo: a) "en algunos casos porque no se formaron para asumir responsabilidades importantes"; b) "en otros por no encontrar espacio en sus Iglesias particulares para poder expresarse y actuar, a raíz de un excesivo clericalismo que los mantiene al margen de las decisiones" (n. 102). La falta de formación y el clericalismo son por tanto dos trabas para la configuración de una Iglesia sinodal.

Ese malestar se manifiesta en otros niveles y ámbitos de la Iglesia. S. Madrigal constata que la dinámica de la sinodalidad está puesta a prueba ya

<sup>2</sup> *Episcopalis Communio* (15 de septiembre de 2018); cf. E. Bueno de la Fuente, "El Sínodo de los obispos en una Iglesia sinodal", *Vida Nueva* 1305 (2018) 23-30.

que reclama y necesita desatar "nudos<sup>3</sup> eclesiológicos", concretamente lo que denomina "aporía de la eclesiología postconciliar": el malestar entre la función jerárquica y la función laical, entre *ecclesia docens* y *ecclesia discens*, entre autoridad y obediencia... Se afirma la co-esencialidad entre los dones jerárquicos y los dones carismáticos, se ensalza el ideal de "la maravillosa concordia de pastores y fieles en conservar, practicar y profesar la fe recibida" (DV 10). La práctica concreta sin embargo plantea un interrogante insoslayable que pone a prueba la dinámica de la sinodalidad: ¿cómo reforzar los vínculos de comunión estructural entre esos dos polos que designan los términos *jerarquía* y *laicado*?<sup>4</sup>.

En el ámbito de la iglesia local, A. Cordovilla señala otro "nudo" en la identificación de la diócesis con la persona del obispo, lo que conduce a una "Iglesia episcopaliana", con una centralización abusiva en la manera concreta de ejercer el ministerio apostólico; frente a ello se debe recordar que él no es toda la Iglesia<sup>5</sup>. Argumentar "que la voluntad del obispo es, sin más, la 'voluntad de Dios' sin haber realizado el discernimiento personal y pastoral pertinente ha llevado a abusos flagrantes"<sup>6</sup>.

## 2. Los nudos a desatar

La innovación del Papa Francisco se insertó en una lógica precedente, abierta por el Vaticano II, que encontró una concreción institucional especialmente relevante tanto en el *sínodo de los obispos* como en los *sínodos diocesanos*. La eclesiología conciliar parecía encontrar así uno de sus frutos más novedosos y maduros. La perspectiva del tiempo obliga a algunas matizaciones.

Una primera mirada a ambas instituciones deja ver una clara ambigüedad: se designa con el mismo término (sínodo) a organismos eclesiales claramente distintos, porque el primero de ellos estaba protagonizado por obispos y el segundo mayoritariamente por laicos. Esta (al menos aparente) imprecisión ha encontrado una vía de salida: la sinodalidad se aplicará al modo de funcionamiento del conjunto de la Iglesia en la variedad de

<sup>3</sup> Hay una referencia explícita a la devoción del Papa a la Virgen *Knötenlöserin* (desatadora de nudos), que conoció en Alemania y trasladó a Argentina, y a la habilidad del mismo Francisco para hacer fructíferas las tensiones, las dialécticas y los conflictos.

<sup>4</sup> S. Madrigal, "Sinodalidad en la Iglesia actual", *Anales Valentinos* 7 (2020) 13ss.

<sup>5</sup> A. Cordovilla, "Como el Padre me envió, así os envío yo", Salamanca 2019, 162-163.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 161.

sus ministerios y carismas, mientras que las reuniones de obispos serían más bien ejercicio de colegialidad o conciliaridad.

Para superar el malestar y las ambigüedades resulta ineludible (es la tesis que pretendemos desarrollar) dar un rodeo por el Derecho, especialmente desde un doble registro: a) es necesario reducir los espacios de discrecionalidad en distintos ámbitos de la Iglesia; b) hay que recoger la sensibilidad actual sobre la libertad y la justicia, para que los cristianos vivan de modo armónico su condición de bautizados y de ciudadanos. De este modo, el aliento del misterio cristiano insuflará las aspiraciones de nuestros contemporáneos y la Iglesia, podríamos decir, se sitúa a la altura de los tiempos.

A nuestro juicio el nudo a desatar se concentra en la *falta de regulación jurídica en el ejercicio efectivo de la sinodalidad*. Dicho de modo más concreto y directo: más allá de la regulación jurídica de las prácticas sinodales, queda demasiado espacio para la discrecionalidad en el nivel de la decisión; esta acontece en una soledad que provoca la práctica desaparición o difuminación del "nosotros" que ha realizado el discernimiento o que ha sido convocado para expresar su "consejo" u opinión. Más adelante nos referiremos a casos y ejemplos concretos. Pero ya desde este momento debemos indicar la reticencia (y la resistencia) a abrir determinados espacios a la regulación y por ello al control de la normativa canónica o a la mirada o presencia de otras personas<sup>7</sup>.

La claridad en la regulación y la precisión en las competencias es la mejor garantía para la libertad de los bautizados, para que estos no se vean expuestos a la discrecionalidad (o a la arbitrariedad), es decir, para *que desaparezca* todo recoveco a través del cual se pueda introducir *el mecanismo de la dominación* (aunque sea de modo inconsciente).

Habría que modular por tanto la congruencia y la articulación entre Evangelio y Derecho<sup>8</sup>, entre vida eclesial y ámbitos de actuación. En una fe encarnada que se vive comunitariamente resulta desastrosa la separación entre derecho y teología<sup>9</sup>. Esa tendencia sin embargo se ha introducido en la sensibilidad católica durante el último medio siglo. Esta reacción resulta comprensible: la concepción eclesiológica preconiliar, centrada en la categoría *societas perfecta*, giraba en torno a las categorías de derecho público eclesiástico, desde la analogía del Estado moderno, provocando lo que ha sido considerada eclesiológica

<sup>7</sup> E. Bueno de la Fuente, "La sinodalidad en el ejercicio del poder", en R. Luciani - M. T. Compte (eds.), *En camino hacia una Iglesia sinodal*, Madrid 2020, 281-304.

<sup>8</sup> P. Hünermann, "Synodalität-lus divinum in ius humanum", *Cristianesimo nella Storia* 39 (2018) 472ss.

<sup>9</sup> C. Fantapiè, *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia 2016, 115ss.

jerarcológica y piramidal<sup>10</sup>. En ese marco el derecho establecía con claridad el funcionamiento institucional pero (visto desde la perspectiva moderna) quedaban en el margen los derechos de los bautizados, los ámbitos de su libre iniciativa, porque en definitiva eran considerados como súbditos (mientras en el ámbito civil avanzaban hacia su reconocimiento como ciudadanos).

Los obispos reunidos en el Vaticano II entraron en un escenario nuevo al desplegar la dimensión misteriosa de la Iglesia. En consecuencia, no estaba entre sus prioridades pensar en términos sobriamente jurídicos la nueva experiencia eclesiológica y las prácticas eclesiales. La categoría *communio*, una de las estrellas del lenguaje eclesial, carecerá de la precisión necesaria (pues en los mismos textos conciliares no mostrará un significado unívoco) y se reducirá a algo ideal si no se articula de modo adecuado y satisfactorio en estructuras concretas. Ello dificultaría el desarrollo normativo post-conciliar, especialmente la redacción del Código de Derecho Canónico.

La eclesiología de comunión es el caldo de cultivo en el que brotará y se desarrollará la idea y la práctica de la sinodalidad<sup>11</sup>. Ahora bien, la comunión estaba expuesta a interpretaciones diversas, algunas de las cuales se mueven en direcciones opuestas. Para algunos, resulta seductor entender la comunión como uniformidad y, por ello, como exigencia de que los bautizados se sitúen todos unidos siguiendo los pasos y las indicaciones de los pastores. Para otros resulta tentador orientar la comunión en el sentido de la democracia: la comunión reclama la participación de todos para determinar cuál es la opinión mayoritaria y actuar en consecuencia.

Ambas concepciones son sesgadas y unilaterales. La teología más equilibrada ha sabido integrar en la comunión la variedad y la diversidad, más aún, que la comunión católica es una sinfonía de voces y rostros distintos. Y, asimismo, ha recordado que la Iglesia vive siempre de un dato previo, que es acogido siempre como don y que queda sustraído a la disposición humana, por lo que no puede ser confundido con la opinión pública ni objeto de disposición por el juego de mayorías y minorías.

Estas precisiones sobre la eclesiología de comunión son fundamentales para comprender adecuadamente la sinodalidad. No se debe hacer derivar la sinodalidad, sin más, de la eclesiología de comunión, sino también de la

<sup>10</sup> E. Bueno de la Fuente, "Corresponsabilidad y sinodalidad: una articulación necesaria y siempre pendiente", en *Algo está naciendo y algo muere en nuestra Iglesia*. XXX Semana de Estudios de Teología Pastoral, Estella 2019, 129-171.

<sup>11</sup> E. Bueno de la Fuente, "Sinodalidad", en G. Calabrese - Ph. Goyret - O. F. Piazza (eds.) *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2016, 1393-1401; Id., "El fundamento teológico de la sinodalidad", *Scripta Theologica* 48 (2016) 645-665.

eclesiología del Pueblo de Dios. Ese Pueblo de Dios, como decía Francisco, es sujeto. Podríamos decir más adecuadamente: es un pueblo de sujetos. Y los sujetos, por exigencia de su identidad, reclaman y necesitan expresar su subjetividad con plenas garantías de libertad y de no dominación. Podemos aplicar aquí lo que el teólogo ortodoxo Florovsky decía de la imagen "Cuerpo de Cristo", para evitar interpretaciones forzadas en favor de la unidad y de la des-personalización:

La Iglesia está compuesta de personalidades humanas, que no deben ser vistas como elementos o células de un todo, dado que cada uno está en unión directa e inmediata con Cristo y con el Padre; lo personal no es sacrificado o disuelto en lo corporativo, la unión cristiana no debe degenerar en el impersonalismo aún cuando sea inspirado. La idea de un organismo debe ser completada con la de una sinfonía de personalidades, lo cual se constituye como el corazón de la concepción ortodoxa de catolicidad<sup>12</sup>.

Por ello la sinodalidad surge como la figura que la Iglesia necesitaba, como dinamismo de la eclesiología postconciliar<sup>13</sup> para superar sus insuficiencias y sus limitaciones. En la sinodalidad la comunión se hace concreta, se encarna en la historia real, tiene en cuenta la pluralidad, la variedad, la diversidad de los protagonistas, cada uno con su subjetividad y su sensibilidad; hay diferencias, contraposiciones, incluso conflictos y confrontaciones. En cuanto Pueblo en marcha (*syn-odos*) debe armonizar estilos y ritmos.

Desde esta perspectiva llaman la atención algunos aspectos que reclaman no solo reflexión eclesiológica sino también renovación del ordenamiento canónico<sup>14</sup>; de este modo nos aproximamos a la estructura del clericalismo, del "sistema clerical" que, con gran facilidad, se convierte en fuente de dominación:

- a. Los ministros ordenados muestran un protagonismo inmensamente mayor (en cantidad y en calidad), a la luz del espacio que les atribuye el Código, a pesar de que los escenarios de la misión de la Iglesia son mayoritariamente laicos; paradójicamente asumen una dosis de eclesialidad que les permite disponer de un espacio de decisión y de dominio que relega la presencia del "nosotros"; ese presupuesto genera la ambigüedad de un "nudo" eclesiológico que podríamos denominar "la pescadilla que se muerde la cola": los sacerdotes tienen que hacer

<sup>12</sup> G. Florovsky, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Bose 1997, 134.

<sup>13</sup> E. Bueno de la Fuente, "La búsqueda de la figura de la Iglesia como lógica interna de la eclesiología postconciliar", *Revista Española de Teología* 57 (1997) 243-261.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, 13ss, 139ss, 147ss.

muchas cosas porque no hay laicos preparados o dispuestos; los laicos no asumen tareas porque los sacerdotes no se lo permiten.

- b. La mayoría de los bautizados, cuya vida cristiana se realiza en el entramado de las realidades temporales, no consiguen hacer valer la dimensión eclesial de su testimonio, con lo cual la Iglesia desdibuja su dimensión laica y laical; el Código reconoce que "opus evangelizationis... (es)... fundamentale officium Dei" (c. 781), a pesar de lo cual solo se dedican a este tema once cánones, signo evidente de que está planteado desde un mundo cristiano (y auto-referencial); los laicos quedan privados de una subjetividad propia que sea jurídicamente formalizable (y por ello de una eclesialidad menos relevante que la de los ministros ordenados).
- c. No deja de sorprender la normalidad con la que se utiliza la designación "súbditos" (tres veces en el Vaticano II: LG 27, CD 19, NEP 2), a pesar de que ya desapareció de los ordenamientos jurídicos y de las prácticas políticas a partir de la Constitución americana de 1787 (lo cual es signo de la distancia respecto a la cultura ambiente, pues los bautizados son ciudadanos<sup>15</sup> en el ámbito civil y político);
- d. No puede sorprender por ello el escaso interés que suscita la libertad del creyente en el seno de la estructura eclesiástica; parece suficiente el reconocimiento de la pertenencia eclesial, en base a la cual se atribuyen una serie de deberes y de derechos (escasos y escasamente especificados);
- e. En consecuencia, no se considera un aspecto fundamental de cara a la participación en el discernimiento comunitario y en la práctica sinodal: no se precisan los rasgos y características que se requieren. Parecería que basta simplemente el bautismo para garantizar el *sensus Ecclesiae*; de cara a la escucha y a la toma de la palabra de cara a la decisión haría falta formación, vínculo comunitario, espiritualidad eclesiológica que evite la confusión entre el depósito de la tradición y la opinión pública o las corrientes de moda. Parecería que en último término se encuentra la intervención del ministro, pero con ello se aumentan los desajustes.

Las palabras de Florovsky invitan a comprender la Iglesia desde las personas (sujetos y protagonistas) que la constituyen; personas transformadas y transfiguradas en virtud de la novedad pascual, pero insertas en el seno de la historia y de las complejidades sociales en cuanto ciudadanos. Las estructuras

<sup>15</sup> Es curioso sin embargo que LG 11 alude expresamente a la condición de ciudadanos que caracteriza también a los bautizados en el ámbito socio-político.

surgen al servicio de las personas y de la misión que deben realizar de cara a la transformación y transfiguración del mundo en el que viven. Objetivo prioritario por ello debe ser garantizar la libertad de su actividad y de sus iniciativas. La Iglesia reclama una forma singular de autoridad y de participación<sup>16</sup>, de ejercicio del poder y de organización, de la toma de decisiones y del control de su cumplimiento: a) no puede concebirse como un organismo exterior y superior al "nosotros" concebido en su totalidad; b) ni puede realizarse de modo indiferenciado y anárquico sino que debe articular el protagonismo de *todos*, de *algunos* (que asumen servicios determinados) y de *uno* (que preside en la caridad y garantiza la comunión católica).

### 3. A la luz del contexto: estar a la altura del tiempo

Las insuficiencias señaladas, reflejo del "sistema clerical", se hacen más agudos a la luz de dos fenómenos de tal magnitud que obligan a analizar la realidad con una mirada más lúcida y más amplia: a) el escándalo de los abusos de carácter sexual descubiertos y denunciados en la Iglesia; b) la nueva sensibilidad de la libertad que se ha ido imponiendo en el ámbito social y político.

Son, aparentemente de carácter distinto, pero confluyen en la urgencia de eliminar de raíz todo espacio para el encubrimiento (y, por ello, a la posible arbitrariedad) o para comportamientos que no respeten la libertad (y la justicia) de modo consecuente (que no puede ser menor que la que se reclama a los políticos).

#### 3.1. La "cultura del encubrimiento" subyacente al escándalo de los abusos

El "des-encubrimiento" de miles de casos de abusos sexuales, mayoritariamente de carácter pedófilo, ha provocado una auténtica convulsión en la Iglesia Católica que la ha llenado de vergüenza y le ha hecho perder enormes dosis de credibilidad. Las consecuencias devastadoras de este fenómeno han justificado considerarlo como el mayor desafío planteado a la Iglesia Católica desde la Reforma del siglo XVI<sup>17</sup>. No hay matización que pueda suavizar este juicio porque es un comportamiento que atenta radicalmente contra la razón de ser de la Iglesia y contra su función sacramental de la gracia de Dios. La

<sup>16</sup> S. Dianich, *Diritto e Teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma de la Chiesa*, Bologna 2015, 164.

<sup>17</sup> A. Ivreigh, *Wounded Sepherd. Pope Francis and His Struggle to Convert the Catholic Church*, New York 2019, 105.



gravedad se acentúa si estos hechos desvelan una enfermedad más profunda y desajustes consustanciales de un sistema que ha facilitado o potenciado el encubrimiento. No olvidemos que entre los criminales ha habido *personas de alta representatividad eclesial, que han utilizado en beneficio propio* (para realizar y ocultar sus actos) *esos márgenes de discrecionalidad* que les reconoce el ordenamiento canónico. ¿No es urgente bloquear esa posibilidad?

Este proceso ha marcado el pontificado de Francisco, que ha debido realizar de modo personal esta reflexión. A. Ivreigh que escribió inicialmente una notable biografía del Papa *El gran reformador*, ha publicado posteriormente otro libro con un título significativo de esa inflexión: *El pastor herido*. A medida que se iba conociendo la magnitud de los números y a raíz de la traumática experiencia que el mismo Francisco tuvo en Chile, se le fue haciendo patente *la naturaleza del desafío: un encubrimiento institucional*, un mecanismo de negación y de disimulo en el que se vio atrapado él mismo<sup>18</sup>, algo más diabólico incluso que el pecado, una corrupción del poder eclesial utilizado en beneficio propio<sup>19</sup>. Todo ello le hizo ver que más allá de los protocolos había que afrontar la subyacente cultura clerical<sup>20</sup>. No se puede ocultar la terrible pregunta que se levanta desde un caso particular: ¿Cuáles fueron las condiciones y presupuestos que hicieron posible que alguien como MacCarrick fuera escalando peldaños en la jerarquía eclesial, a pesar de tantos rumores, datos y pruebas? ¿No surgen dudas e *interrogantes sobre el modo de ejercer el poder en la Iglesia y sobre la capacidad de dominación* que poseen quienes lo detentan? ¿No es ello favorecido por la existencia de espacios opacos, sustraídos a la mirada del "nosotros"?

Desde el principio se desató una fuerte polémica en torno a la interpretación de estas causas o condiciones de posibilidad. Las posiciones se pueden sintetizar en una doble corriente. Una y otra no se excluyen, sino que se potencian, pero es importante diferenciarlas ya que tiene consecuencias profundas de cara al diagnóstico y a la terapia.

Una fuerte corriente de opinión ponía el foco en el carácter sexual de los abusos: la raíz se encontraba en una vivencia descontrolada de la sexualidad, signo de falta de vida espiritual, de la práctica de una doble vida, de la ausencia de identidad ministerial... La terapia, por tanto, debería ser planteada a ese nivel, aunque con propuestas distintas: curación de la homosexualidad, supresión del celibato sacerdotal, exclusión de homosexuales de los seminarios...

<sup>18</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 119.

Otra fuerte corriente ponía el foco en el conjunto de relaciones interpersonales o institucionales que conducían al abuso sexual y al encubrimiento colectivo (justificado o disimulado mediante argumentaciones diversas). El crimen de pederastia se insertaba *en una lógica del abuso*, presente en otros campos de la vida eclesial (el uso del dinero, el control de conciencias, la dominación de los más débiles...). El papa Francisco se sitúa de modo claro en esta línea, como lo muestra la *Carta al Pueblo de Dios*, del 20 de agosto de 2018, uno de los momentos álgidos del escándalo. No alude expresamente a la homosexualidad, porque lo urgente, la clave de la cuestión, es crear

una cultura capaz de evitar que esas situaciones no solo no se repitan sino que no encuentren espacios para ser encubiertas y perpetuarse.

Sobre esta base (y ello resulta también decisivo para nuestro tema) es necesario

que cada uno de los bautizados se sienta involucrado en la transformación eclesial y social que tanto necesitamos (y que sería imposible) sin la participación activa de todos los integrantes del pueblo de Dios...(pues) hemos intentado suplantar, acallar, ignorar y reducir a pequeñas élites al pueblo de Dios.

El privilegio clerical, observa Ch. R. Altieri, es un estímulo para la corrupción y la podredumbre; el motor de la cultura clerical se encuentra en la *libido dominandi* más que en la *libido coeundi*, pues el problema subyacente es el poder<sup>21</sup>. El desajuste sexual no explica de modo suficiente otro elenco de abusos (precisamente de poder) que se han ido señalando posteriormente. No se puede ocultar el clamoroso silencio de tantos obispos y sacerdotes, el retorno de los abusadores a sus puestos o a otros semejantes, la preocupación obsesiva por la imagen de la Iglesia (o de personas de Iglesia). Pero hay que ir más allá: no basta detectar culpables, hay que asumir que esa culpa *es un problema de todos*, que no puede ocultarse mediante la remoción colectiva<sup>22</sup>. Hay que *afrentar el funcionamiento de la estructura global*. ¿No tiene que ver con todo ello el amplio espacio de discrecionalidad y de opacidad? ¿No se rompería ese esquema si hubiera una real transparencia y si también los laicos tuvieran algo que decir?

<sup>21</sup> Cf. *Catholic Herald* 30.8.2018 y *The Catholic World Report* 3.4.2019.

<sup>22</sup> A. Cencini, *È cambiato qualcosa? La Chiesa dopo gli scandali sessuali*, Bologna 2015, 14ss.

### 3.2. *La no-dominación: contenido esencial de la libertad y de la justicia*

Estos desajustes adquieren ulterior relevancia desde la actual sensibilidad acerca de la libertad y la justicia, pues los bautizados son también ciudadanos, sujetos políticos. La Iglesia debe estar en este punto a la altura de los tiempos por la frescura de la vida cristiana. Eso lo realizó la Iglesia cuando encontró el *lógos* griego, cuando percibió el espíritu humanista y renacentista, cuando busca la reconciliación con la modernidad... Resulta necesario en nuestro momento *re-visitar nuestras prácticas y nuestra mentalidad* desde la reflexión contemporánea de filosofía política que configuran las prácticas y la mentalidad de nuestros contemporáneos.

La libertad y la justicia ocupan un papel central en los escritos de san Pablo, como contenido esencial del Evangelio. El apóstol se refería a lo más peculiar de la experiencia salvífica cristiana: el creyente es libre porque no se siente oprimido por el legalismo judío, y vive en la justicia porque ha puesto la confianza, no en el propio esfuerzo o en las propias obras, sino en la iniciativa gratuita de Dios en el envío del Hijo y del Espíritu.

El cristiano nunca podrá ni ocultar ni relativizar este tesoro que le convierte en una criatura nueva. Ahora bien, tendrá que vivirlo y testimoniarlo en un contexto cultural en el que libertad y justicia tienen resonancias distintas y levantan reivindicaciones frente a otro tipo de legalismos y opresiones. Tarea de los cristianos es mantener la fidelidad a su experiencia originaria de libertad y, simultáneamente, a la sensibilidad de sus contemporáneos que *viven la libertad* desde otra óptica, *desde su propio siglo*.

Ciertamente, hay que ser muy cautelosos en este proceso de inculturación para no caer en identificaciones apresuradas que desnaturalizan el mensaje cristiano. Ya hemos aludido al riesgo de traducir la experiencia eclesial de la comunión como democracia. Y lo mismo hay que decir sobre la concepción de la Iglesia como monarquía, o sobre el uso de categorías como soberanía o jerarquía. No se pueden confundir juegos lingüísticos distintos. La experiencia cristiana debe defender siempre su diferencia e incluso su aportación contracultural. Pero ha de hacerlo desde el escenario histórico en que se encuentra. De ahí el *necesario rodeo por las concepciones actuales sobre la libertad en el espacio público*.

En determinados contextos históricos resultaba obvia la consideración de la sociedad como una estructura jerárquica y, en consecuencia, la adecuación de la organización eclesial a ese esquema. Por esta vía se llegó a hablar de

Iglesia como sociedad de desiguales<sup>23</sup>, esencialmente asimétrica, en la que unos mandaban y otros obedecían (*societas inaequalis hierarchica*). Solo las autoridades eclesiales estaban capacitadas para entablar relaciones con las autoridades políticas, respecto a lo cual la mediación de la sociedad resultaba insignificante, es decir, los laicos quedaban excluidos del ámbito del discernimiento y de las decisiones. No se escucharon las voces que reclamaban la salida del Antiguo Régimen. El marco del Derecho Público Eclesiástico favorecía el sistema clerical. El Vaticano II oficializó el cierre de aquella época. Ahora bien, ¿se ha transformado ese sustrato jurídico y esa mentalidad cuando han cambiado tanto las experiencias de la libertad y de la justicia)? ¿Se ha asumido, de modo concreto, la libertad de los modernos?

En los dos últimos siglos se ha producido un profundo cambio en la autoconciencia social. La libertad y la justicia pasaron a primer plano en las preocupaciones y aspiraciones de la población, determinando el espacio público, es decir, el ámbito de la política. Es ilustrativo recordar la famosa conferencia de Benjamin Constant, pronunciada en el Ateneo de París en 1819, *Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en la que señalaba que la confusión de ambas ha sido "la causa de muchos males". Conviene, podemos decir, evitar esa confusión para no equivocarnos de siglo.

Los antiguos (pensaba en griegos y romanos) vivían y valoraban la libertad colectiva, que permitía ejercer la soberanía en la plaza pública para votar las leyes, declarar la guerra y firmar alianzas de paz...; ello iba unido sin embargo a sujeción completa del individuo a la autoridad del conjunto", la vigilancia sobre las actividades privadas, a la ausencia de independencia individual, a la imposibilidad de cambiar de culto... "La autoridad del cuerpo social se interponía y entorpecía la voluntad de los individuos" especialmente en el ámbito privado, de modo que el individuo era prácticamente esclavo en las relaciones privadas. "Como ciudadano, decidía sobre la paz y la guerra, como particular estaba limitado, observado, reprimido en todos sus movimientos".

*Los modernos* (gracias a la existencia de un gobierno representativo) vivimos la *libertad como independencia individual*, como el goce apacible de la independencia privada, como ejercicio de los derechos individuales. Ni estamos ni nos sentimos sometidos o subyugados, y por ello se niega a los gobiernos la capacidad de arrogarse un poder ilegítimo. La libertad es "el derecho a no estar sometido sino a las leyes, de no poder ser detenido, ni condenado a muerte,

<sup>23</sup> De este modo se difuminaba la categoría comunidad o Pueblo de Dios, y los ministerios como "causas instrumentales" parecen poseer un valor anterior o superior a la *ecclesia* (lo cual es más plausible en una sociedad en la que la cultura se identifica con el cristianismo): Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, 34-35.

ni maltratado de ningún modo, por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos". Es el derecho de dar la propia opinión, de ir y venir, sin requerir permiso y sin dar cuenta de los motivos, de reunirse con otros para dialogar sobre sus intereses, de influir sobre la administración por medio de reclamaciones o demandas "que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración"<sup>24</sup>.

En referencia a nuestro tema merecen ser destacados dos aspectos especialmente valorados por nuestros contemporáneos: a) la conciencia individual lleva a identificarse como sujeto que no se deja absorber en el cuerpo social y que mantiene su ámbito de autonomía; b) la oposición a intervenciones arbitrarias por parte de agentes externos que interfieran en ese ámbito privado. El ciudadano creyente, que se siente a la vez moderno y miembro de la Iglesia, no renuncia a esa sensibilidad. ¿No implica ello exigencias para la Iglesia cuando intenta adoptar una figura sinodal?

En el siglo XX el debate sobre esta libertad moderna ha girado en torno al doble modelo establecido en el famoso ensayo de I. Berlin (1958): *Dos conceptos de libertad*<sup>25</sup>. Cada uno de ellos encierra un aspecto que ha arraigado en la conciencia colectiva y ha reivindicado un modo de funcionamiento político y social: a) la *libertad positiva*, entendida como dominio sobre sí mismo, como autodomínio (deseo de ser el propio amo), como capacidad para construir y determinar la propia vida y destino; la libertad positiva propugna en el campo político la participación en el sistema democrático del modo más directo e inmediato posible; b) la *libertad negativa* pone en el centro la no interferencia de los otros (ni siquiera del Estado) en los propios asuntos; es decir, "que nadie se meta en mi vida"; es la mentalidad que caracteriza al liberalismo clásico.

Por lo que se refiere a nuestro tema, merece especial atención una perspectiva que (al margen de su relación con los conceptos de Berlin) centra su atención en el funcionamiento del poder: *la libertad como no-dominación*. Nos fijaremos en el neo-republicanismo de Ph. Petit y en la teoría de la justicia democrática de I. Shapiro<sup>26</sup>. En el campo eclesial resulta especialmente útil porque va más allá de los mecanismos políticos: la participación democrática no es vista como el bien supremo (lo que podría conducir a plantear en la Iglesia la democracia representativa o a introducir politizaciones ideológicas);

<sup>24</sup> Ya en el siglo XIX se experimentan los beneficios de un gobierno representativo, el único que permite encontrar alguna libertad; esa situación fue "casi enteramente desconocida por las naciones libres de la antigüedad", que "no podrían ni sentir su necesidad ni apreciar sus ventajas"; aspiraban y buscaban una libertad completamente diferente.

<sup>25</sup> I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford 1958.

<sup>26</sup> I. Shapiro "Elementos de la justicia democrática", *Political Theory* 24 (1996) 579-619; Id., "Sobre la no-dominación", *DOXA* 35 (2012) 589-628.

el bien supremo, el objetivo último, es lograr el *bien común* y la *dignidad de la persona*; para ello se requiere que la vida social esté *libre de toda dominación*; cuando no hay dominación el sujeto se ve reconocido, puede actuar y hablar con libertad<sup>27</sup>.

Ph. Petit pretende recuperar los valores del republicanismo antiguo, basado sobre las virtudes cívicas, el sentido comunitario y la integridad de los ciudadanos. Como punto de referencia pueden servir las palabras de Cicerón en *Sobre la república*:

Son muchas las cosas que faltan al pueblo que está sometido a un rey, en primer lugar, la libertad, la cual no consiste en tener un dueño justo, sino en no tener dueño alguno<sup>28</sup>.

El verdadero riesgo para la libertad no es tanto la sumisión al Estado, cuanto la *dominación de unos ciudadanos sobre otros*. Lo importante es *no tener dueño*, aunque se pueda estar "sometido" al Estado como encarnación del bien común. El hombre libre requiere no tener dueño alguno, es decir, que nadie pueda interferir *de modo arbitrario* en la propia vida. Conviene subrayar el punto clave: *mientras haya un dueño existe la situación de dominación*; hay que eliminar todo dueño que esté en condiciones de interferir en la propia vida. Un ejemplo, que repite frecuentemente, lo ilustra con claridad: yo soy esclavo de un amo benévolo que me permite todo tipo de actividades pues no interfiere en mi vida; ello, sin embargo, no significa que yo sea libre; sigo dominado, porque el amo podría cambiar de comportamiento; ello provoca que yo deba estar siempre inseguro y por tanto alerta para no enfadarlo o para mostrarle mi servicialidad. ¿No actúa entonces el círculo vicioso de la dominación?

Los ejemplos pueden multiplicarse en los distintos campos de la experiencia: un estudiante que sabe que su calificación no depende simplemente de la calidad de su trabajo sino de la mayor o menor simpatía del profesor, el enfermo que sabe que su tratamiento depende de la voluntad del médico, la mujer que está expuesta al maltrato del marido sin que pueda resistirse, el pensionista sujeto a la decisión del funcionario para recibir la retribución que le corresponde... Todos ellos viven un estado de dominación, están en manos de quien detenta el poder, aunque no interfieran directamente en su vida. Parecen condenados a la indefensión o al servilismo.

<sup>27</sup> Otra característica (otra ventaja) es su carácter *contextual*, es decir, hay que tener en cuenta las peculiaridades del grupo social; las soluciones no están establecidas de antemano sino que deben ser buscadas y aplicadas como desarrollo de lo que vienen practicando e intentado en cada grupo social.

<sup>28</sup> *Rep.* II, 23, 43.

No es suficiente que nadie interfiera en mi vida (libertad negativa) o que yo me considere capaz de autodeterminarme (libertad positiva). La dominación tiene muchos rostros: a) si no puedo mirar a los ojos al poderoso desde el mismo nivel de dignidad; b) si vivo en la incertidumbre, porque estoy expuesto a sus maniobras o caprichos; c) si caigo en el servilismo para buscar su benevolencia; d) si vivo dentro de relaciones asimétricas, que generan subordinación y, por ello, me hacen súbdito. Solo desaparece la dominación (y se logra la libertad y la justicia) si puedo tomar la palabra cuando me siento afectado por algo, sin que peligre mi estatus y mi reconocimiento por parte de quien es más poderoso. La libertad como no-dominación se presenta, por ello, como teoría igualitaria y comunitaria.

La no-dominación es una flor de difícil cultivo, puede marchitarse con facilidad, sobre todo por las múltiples formas del poder. Hay que esforzarse continuamente para evitar que unos pocos acaben imponiendo sus intereses particulares, especialmente cuando excluyen a la mayoría de la decisión sobre los asuntos comunes. Eso es *falta de libertad, porque hay dominación*. Para evitarlo Shapiro advierte contra las jerarquías, en la medida en que introducen relaciones asimétricas: no siempre abusan del poder, pero pueden hacerlo si no se controlan de modo efectivo.

Para ello establece como criterio que las jerarquías deben presumirse sospechosas, no deben ser consideradas como obvias, sino analizadas con detalle. Existen jerarquías para objetivos buenos y legítimos, pero establecen desigualdades de poder que acaban truncando posibilidades de los subordinados. Hay jerarquías evitables, es decir, no son necesarias, pero se enmascaran como inevitables; ese modo de actuar las invalida y las deslegitima. En el caso de que tales jerarquías tengan que existir han de estar siempre abiertas a cambios y a relaciones más fluidas (como se ve en la jerarquía paterno-filial: evoluciona a lo largo de los tiempos). En el momento de las decisiones hay que ser especialmente cuidadosos para que se guarden las garantías de los subordinados, porque quien ejerce el poder tiende a imponer su propia opinión.

Resulta necesario, sin duda, re-visitarse las prácticas eclesiales desde esta perspectiva para eliminar obstáculos al ejercicio de la sinodalidad. No basta evitar que la Iglesia caiga en el juego de mayorías y minorías propio de la democracia representativa. *Hay que eliminar cualquier tipo de dominación o de abuso de poder*. Si eso lo exige la condición de ciudadano, con mayor razón la de bautizado. Cualquier tipo de dominación sería un atentado contra la libertad de los hijos de Dios y contra el carácter de la Iglesia como sacramento de la humanidad reconciliada. El funcionamiento de la estructura jerárquica debe abrirse a los correctivos necesarios, pues es detentada por personas pecadoras. Resulta ineludible defender a las estructuras eclesiales de ese

pecado. Para ello el Derecho debe aportar una contribución imprescindible: más allá de la corrección de los culpables hay que aspirar a la supresión de los presupuestos que puedan generar dominación. Sería ingenuo o irresponsable eludir la mediación jurídica recurriendo de modo automático a soluciones teológicas o espirituales.

#### 4. ¿Está el derecho recortado en sus posibilidades?

La libertad como no-dominación rechaza cualquier intervención arbitraria, si bien admite la intervención regulada por la legislación<sup>29</sup>. El Derecho constituye una salvaguarda de la libertad, porque elimina espacios de discrecionalidad o de ambigüedad que generen incertidumbre o servilismo. ¿No debe ser tenido en cuenta en todo organismo eclesial de cara a ese objetivo? ¿No hay que corregir la discrecionalidad que queda fuera de la mirada del conjunto de los bautizados? La discrecionalidad sin control efectivo puede desequilibrar la lógica de la sinodalidad: sitúa a *uno* (el primero, el que preside) a distancia (des-vinculado) de los demás (sean *algunos* que ocupan determinados ministerios, sean *todos* los bautizados en cuanto portadores de la misión eclesial). En virtud de esa situación el *uno* en ocasiones ha abusado de su posición porque no había testigos. No olvidemos que detrás de los abusos sexuales hay abuso de poder, y que la sensibilidad ante este tipo de abuso ha crecido con fuerza.

Se trata, ciertamente, de un tema delicado, pues afecta a puntos neurálgicos de la estructura eclesial y a temas dogmáticamente centrales. Pero precisamente por ello se imponen algunos interrogantes: ¿no podrían los contenidos dogmáticos recibir una concreción jurídica distinta? ¿No debe ser la sinodalidad la vía de solución de numerosas disfunciones? ¿No es el derecho la mejor ayuda para evitar que el poder sea fuente de dominación? Es iluminadora la observación de S. Dianich: entre los presupuestos (teológicos) de la sinodalidad se encuentra *establecer los límites de la autoridad*, porque no existe una *auctoritas ad omnia*<sup>30</sup>. ¿No hay que recurrir a la aportación del Derecho?

Para entenderlo con más claridad señalemos una curiosa paradoja: la eclesiología ha recurrido (como dijimos) al Derecho, hasta un punto que los

<sup>29</sup> Por ejemplo, la redistribución de la riqueza por vía fiscal, la constitución de sindicatos dotados de la herramienta de la negociación colectiva... De este modo factores como casta, clase social, color de la piel... pierden importancia, disminuye la dominación y aumenta el bien común. De cara a ese objetivo la Constitución desempeña un papel fundamental.

<sup>30</sup> S. Dianich, *Magistero in movimiento. Il caso papa Francesco*, Bologna 2016, 75-76.



ortodoxos consideran (en vísperas del Vaticano II) naturalización y mundanización de la Iglesia<sup>31</sup>. Esa utilización ha servido también para fijar espacios libres de regulación canónica, como si la autoridad no fuera responsable más que ante Dios y ante su conciencia. Conviene revisar esa lógica desde la exigencia de la sinodalidad y desde la sensibilidad actual.

#### 4.1. Vaticano I: un paso en el camino

La reticencia a la acción del derecho (y de la sinodalidad) se hace patente en el ejercicio del primado del obispo de Roma. Dada su importancia en la arquitectura de la Iglesia y su función singular parecería que debe quedar al margen de cualquier tipo de condición jurídica. Por eso, puede servir como paradigma de la lógica que pretendemos señalar y de la necesidad de revisitarla desde la sinodalidad (y actualmente desde la perspectiva ecuménica, como lo muestran los más recientes diálogos al respecto).

El concilio Vaticano I (concretamente *Pastor Aeternus*) tiene mala prensa en muchos ambientes teológicos, porque parece bloquear un desarrollo efectivo de la sinodalidad. Sin embargo, una mirada más atenta descubre otros elementos que deben ser tenidos en cuenta para valorarlo adecuadamente. Más allá de las presiones del ambiente (la polarización entre galicanismo y ultramontanismo) y de las limitaciones de la recepción posterior (en dirección marcadamente papalista) el Vaticano I es susceptible de una lectura más equilibrada<sup>32</sup>, con más perspectiva<sup>33</sup>, marcada por matices diversos (en el número introductorio, en la inserción del párrafo sobre los obispos, en el rechazo de las propuestas más extremas, en la valoración de Pío IX sobre el alcance de la definición...); la acción de la minoría conciliar ha sido más eficaz de lo que parece desde una visión superficial<sup>34</sup>. La evolución de los acontecimientos no solo mostró la aceptación del dogma por los obispos que habían abandonado el Concilio, sino también el valor del primado como apoyo y defensa de las iglesias germanas durante el conflicto de la Kulturkampf.

Una lectura atenta del Concilio hace ver que se fueron aceptando condiciones presentadas por la minoría, viendo en ellas un componente de verdad y de sensatez, si bien subrayando de modo explícito y tajante que *el contenido de*

<sup>31</sup> A sus ojos la Iglesia sería solo un cuerpo en que se manda y se obedece, un cuerpo jurídico como ejercicio de poderes jurisdiccionales: Y. Congar, *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, 186-187.

<sup>32</sup> W. Beinert, "Geschlossenes Papalsystem?", *Catholica* 66 (2012) 65 lo valora como "Papalismus light", si bien dentro de una imagen hierocrática.

<sup>33</sup> P. Neuner, *Der lange Schatten des I. Vatikanums*, Freiburg i.Br. 2019, 62.

<sup>34</sup> V. Conzemius, "Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil: Vorhut des Zweiten Vatikanums", *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 236.

la definición debe quedar fuera de toda intervención canónica. Zinelli no tiene reparo en descartar el caso hipotético de un papa herético o loco, apoyado en la confianza de que la Providencia de Dios alejará esa desgracia de su Iglesia<sup>35</sup>.

Es significativa la intervención del cardenal Guidi el 18 de junio de 1870, por la repercusión que tuvo y porque revela la lógica que pretendemos destacar<sup>36</sup>. Su propuesta pretendía evitar una comprensión "personal" de la infalibilidad (en el sentido de individual, aislada): no se le atribuye al Papa como cualidad inherente de modo habitual sino que acontece en cada acto o definición; por ello se requiere la consulta a los obispos, si bien esta no debe ser entendida en el sentido de que los obispos comuniquen al Papa la autoridad para tal acto, sino en el sentido de que debe informarse por medio de los "ángeles de las iglesias" y garantizar de este modo que todas las iglesias coinciden moralmente (pues en caso contrario habría que aceptar una revelación especial), para lo cual además se apoya en Bellarmino y Perrone. Con ese objetivo propone también dos cánones: uno, dirigido contra condiciones que pudieran esconder resabios de galicanismo; otro, contra una concepción meramente "personal" de la infalibilidad separada de la Iglesia (como si pudiera actuar arbitrariamente).

Sin entrar en el fondo del problema, hemos de mencionar un aspecto paradójico: a) por un lado, D'Avanzo rechaza la propuesta, porque era más galicana que el galicanismo; subraya el carácter "personal", por lo que en rigor no resulta necesaria la consulta; b) por otro lado, se matiza que no se habla del Papa como persona privada sino "pro persona ipsam ecclesiam gestante"; admitía que se incluyera en el capítulo la consulta a los obispos, pero no en la definición, pues abriría el camino al cuestionamiento de la decisión papal; de hecho se cambió el título: *De Romani Pontificis infallibili magisterio*<sup>37</sup>. En la misma línea hay que entender las aclaraciones de Grasser al respecto<sup>38</sup>.

En el caso del primado de jurisdicción se constata la misma paradoja. Al debatir el adjetivo *episcopalis*, que parecía atender contra los derechos de los obispos, Dupanloup, exponente de la minoría, pedía una declaración más explícita a favor de estos derechos frente a las posibles injerencias del Papa.

<sup>35</sup> *Mansi* 52, 1109.

<sup>36</sup> *Mansi* 52, 742.

<sup>37</sup> También Pie y Dechamps ofrecieron algunas aclaraciones (depende de la tradición apostólica y del consenso de las iglesias) que no fueron aceptadas para el texto (*Mansi* 52, 841); no obstante, al hablar de la asistencia del Espíritu Santo, se advierte que el Papa adquiere su conocimiento de las fuentes de la revelación (*ex deposito fidei*, para excluir toda idea de revelación o de inspiración).

<sup>38</sup> *Mansi* 52, 1226 no todas las verdades referidas a la fe y las costumbres son iguales ni todas igualmente necesarias para custodiar la integridad del *depositum fidei*, es decir, la infalibilidad no se aplica del mismo modo, y además se subraya que la infalibilidad papal es la misma que la que goza la Iglesia; por todo ello el asentimiento también tiene grados diversos (*Mansi* 52, 1316-1317).

Zinelli se opone a ello<sup>39</sup>, porque tales observaciones corresponderían más bien a un decreto disciplinar que a una constitución dogmática<sup>40</sup>.

Se impone por tanto una doble conclusión: a) las condiciones incorporadas dan pie para afirmar que la minoría conciliar consiguió más de lo que en aquel momento se pudo valorar<sup>41</sup>, pues pretendían mostrar la naturaleza limitada del magisterio pontificio<sup>42</sup>; b) hay una enorme resistencia para que tales condiciones puedan ser leídas desde el punto de vista dogmático o canónico, quedando situadas en el nivel de la vinculación moral, la cual queda en manos del discernimiento papal. Este tipo de razonamiento hace posible que estudios tan ponderados como el de U. Betti, que reconoce la existencia de una tendencia moderada<sup>43</sup>, puede igualmente concluir: a) *monarquía* es el término más adecuado para designar el régimen eclesiástico, pues se apoya en el *principado* de uno solo<sup>44</sup>; b) todos los miembros de la Iglesia "no son simples administrados, sino *súbditos* en el pleno sentido de la palabra"<sup>45</sup>.

#### 4.2. El Vaticano II: un avance entre tanteos

Es opinión común que el Vaticano II ofrece una perspectiva más amplia al Vaticano I, compensando de este modo las limitaciones provenientes de sus presupuestos y condicionamientos históricos. La doctrina de la colegialidad habría servido para que el Vaticano II encajara de modo más adecuado el valor eclesiológico del primado del Papa. Pero también es convicción ampliamente extendida que no logró una síntesis armónica y carente de tensiones.

La tensión permanente se capta desde la perspectiva de la *Nota Explicativa Previa*. Es cuidadoso el último Concilio en evitar las expresiones del Vaticano I que levantaron más reticencias y suspicacias, como *primado de jurisdicción* o *potestad ordinaria e inmediata* (salvo ChD 2; cf. LG 22). Sin embargo, la *Nota* introduce un lenguaje y unas expresiones que van incluso más allá del Vaticano I, pues amplían la discrecionalidad de la acción papal.

No podemos entrar en el tortuoso proceso de redacción del texto ni en la relevancia que fue adquiriendo a partir de su redacción. Tampoco es cuestión

<sup>39</sup> *Mansi* 52, 1103ss.

<sup>40</sup> Freppel, en respuesta a Ketteler, precisa que los "media humana" pertenecen al ámbito de la responsabilidad del Papa, no al orden jurídico (*Mansi* 52, 1041 B-D).

<sup>41</sup> G. Martina, *Pío IX (1867-1878)*, Roma 1990, 197-199: el trabajo de la minoría fue positivo en su conjunto, pues la definición se aproximó en muchos puntos a sus posiciones.

<sup>42</sup> U. Betti, *La Costituzione Dogmatica Pastor Aeternus del Concilio Vaticano I*, Roma 2000, 645.

<sup>43</sup> *ibid.*, 642.

<sup>44</sup> *ibid.*, 610.

<sup>45</sup> *ibid.*, 604.

nuestra valorar en qué medida es texto conciliar o simplemente un criterio para la interpretación del capítulo tercero de *Lumen Gentium* o de los *modi* que fueron analizados por la Comisión redactora. No se puede negar sin embargo su influencia en la comprensión de los textos conciliares, en su desarrollo canónico y en la sensibilidad eclesiológica del pueblo cristiano. Vamos a recoger la parte conclusiva del tercer apartado y el comienzo del cuarto punto, donde subrayaremos las expresiones más tajantes:

*Pertenece al juicio del Sumo Pontífice*, a quien se le ha confiado el cuidado de todo el rebaño de Cristo, *determinar*, según las necesidades de la Iglesia, que cambian con los tiempos, la forma *cómo convenga realizar este cuidado*, de forma personal o de forma colegiada. El Romano Pontífice procede *según su propio criterio (secundum propriam discretionem)* al regular, promover o aprobar la actuación del Colegio con miras al bien de la Iglesia.

El Sumo Pontífice, como Pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer siempre su potestad *como le parezca (ad placitum)*.

Ya una primera lectura percibe que es un lenguaje distinto del de *Lumen Gentium*, así como la terminología aplicada al Papa (evitando "obispo de Roma") y la insistencia en su situación suprema y universal. Se manifiesta una mentalidad canónica, pero con el objetivo de fijar los límites que no debe rebasar la regulación canónica. Así el Sumo Pontífice y Pastor Supremo queda solo con su *discreción* personal y su propio *parecer*. Es una explicitación aún más tajante de lo afirmado en LG 22: "La potestad plena, suprema y universal, que puede ejercer siempre con entera libertad".

No puede extrañar la conmoción que suscitó la *Nota* en la "semana negra" del Vaticano II. Signo de ello fue la reacción de personas tan moderadas y ponderadas como De Lubac y J. Ratzinger. Aquél habló de "días de duelo para la Iglesia", del "poder de un pequeño grupo de hombres, para el que no cuentan ni el Papa ni los obispos, que no tiene otra teología que la de su derecho canónico al servicio de su poder" de modo que arruinan todo *aggiornamento* y destruyen toda renovación seria en la Iglesia<sup>46</sup>. J. Ratzinger mantenía una actitud extremadamente crítica, debido al procedimiento y al sabor amargo que dejaba el intento de conciliar posturas opuestas<sup>47</sup>. En el lado contrario

<sup>46</sup> Cf. L. Declerck, "Les réactions de quelques periti du Concile Vatican II à la NEP", en J. Ehret (ed.), *Primato Pontificio ad episcopato*, Roma: Libreria Editrice Vaticana 2013, 598-599.

<sup>47</sup> Cf. J. Grootaers, *Primauté et collegialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia*, Leuven 1986, 39; es lo que reflejará en *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Colonia 1965.

Schauf y Gagnebet brindan con champagne porque, tras haber perdido muchas batallas, al final han ganado la guerra<sup>48</sup>.

Sorprende, sobre todo, el recurso al derecho para delimitar ámbitos sustraídos a la mirada de los otros, o a la regulación jurídica y por ello al funcionamiento sinodal. Todavía sigue actuando la inercia del concepto de soberanía (en la línea de J. Bodin y según la aplicación de De Maistre en el ámbito eclesial) que tanto influyó en el Vaticano: el magisterio del Papa es visto exclusivamente bajo su aspecto jurisdiccional, por tanto, como competencia para legislar sin estar sujeto a nadie<sup>49</sup>. Es interesante no obstante recordar un dato que abre otras perspectivas. En la redacción de la NEP se arguyó contra una sugerencia de Pablo VI: no hace falta exigir siempre el consentimiento previo del Papa, pues pueden darse situaciones en las que no sea capaz de ello (p.e., en determinadas enfermedades) y, sin embargo, el Colegio se ve en la obligación de actuar<sup>50</sup>.

## 5. Ámbitos de discrecionalidad susceptibles de ulterior regulación

Estos principios de carácter general o dogmático tienen su reflejo en otros niveles que se refieren a la administración habitual (aunque en ocasiones sea de carácter excepcional y extraordinario) de la vida eclesial. Vamos a mencionar tres ejemplos especialmente significativos, dos referidos a las competencias del Papa y otro al ministerio episcopal.

### 5.1. *El obispo ve reconocido su ámbito de discrecionalidad en el Código de modo abundante bajo la fórmula ad nutum del ordinario*

La amplitud de estos márgenes encuentra una expresión patente en el c. 127, 2, 2º (situado en el libro I *De normis generalibus*, en el *Titulus VII De actibus iuridicis*, se refiere en general al "superior" y se aplica por tanto también al obispo):

<sup>48</sup> L. Declerck, *art. cit.*, 603.

<sup>49</sup> H. J. Pottmeyer, "Auctoritas suprema ideoque infallibilis. Das Missverständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit als Soveranität und seine historischen Bedingungen", en G. Schweiger (ed.), *Konzil und Papst*, Paderborn 1975, 503ss.

<sup>50</sup> Cf. J. Grootaers, *Primauté et collegialité*, 31: se refiere al punto 7, que pedía vincular el ejercicio del poder colegial "iuxta capitis ordinationem exercendae", pues ello impediría al Colegio actuar en circunstancias extraordinarias en que el Papa no pudiera dar expresamente su asentimiento, y por eso se prefirió la fórmula negativa "quae quidem potestas independenter a Romano Pontifice exercere nequit".

Si consilium exigatur, invalidus est actus Superioris easdem personas non audientis; Superior, licet nulla obligatione teneatur accedendi, ad earundem votum, etsi concors, tamen sine praevalenti ratione, suo iudicio aestimanda, ab earundem voto, praesertim concordi, ne discedat.

Esta norma es especialmente reveladora de la lógica que estamos mostrando: es uno de los momentos en los que de modo más directo se pretende implicar o insertar en la decisión a otras personas distintas del superior (sería inválido el acto en el que no se realizara la consulta); pero es precisamente entonces cuando surge la resistencia que venimos mencionando. Parecería que la autoridad del superior queda vinculada a la opinión de los consultados, pero en realidad estos vuelven a quedar establecidos en su condición de súbditos. Y ello acontece de un modo cuando menos sorprendente mediante una triple matización: a) tras establecer el principio de la invalidez del acto si no se realiza la consulta, se recuerda que *el superior no tiene ninguna obligación de seguir el consejo emitido*; b) esta distancia del "uno" respecto al grupo de "algunos" consultados, se acentúa al precisar que esa "libertad" del superior se mantiene *aunque la opinión de los consejeros sea unánime*; c) el ámbito de la discrecionalidad queda ratificado y radicalizado cuando se justifica esta conclusión en el caso de que haya alguna razón, la cual en último término debe ser *valorada por él mismo*. Ni siquiera se contempla la hipótesis de que al menos deba justificar, discernir o contrapesar su decisión con otro superior.

## 5.2. *Un razonamiento semejante actúa en las decisiones concretas del Romano Pontífice*

Vamos a mencionar dos ejemplos, de carácter muy distinto, pero que concuerdan en recurrir al derecho para salvaguardar los ámbitos de discrecionalidad.

Ante situaciones en las que alguien ve lesionados sus derechos queda siempre abierta la posibilidad del recurso a instancias superiores, si bien (por razones de diverso tipo) el mismo Código reconoce la dificultad de llevar adelante ese paso, lo cual abre la posibilidad de dispensa por parte del ordinario (cf. c. 87,2). En el caso de que el recurso llegue efectivamente a la Santa Sede se abre la posibilidad de una aprobación en forma específica<sup>51</sup>, que resulta relativamente fácil por la cercanía física entre los organismos curiales

<sup>51</sup> G. P. Montini, "L'approvazione in forma specifica di un atto impugnato", *Periodica* 107 (2018) 37-72.

y el Santo Padre; cuando este realiza tal acto jurídico es fácil que se genere confusión sobre la verdadera autonomía de los Dicasterios y sobre el ámbito de sus competencias. Un ejemplo permite entender el problema y la polémica que se planteó en 1998. Determinado Dicasterio tomó decisiones drásticas sobre un Instituto religioso; este recurrió a la Signatura Apostólica, tras informar al Dicasterio correspondiente. Este comunicó a la Signatura que el Papa había intervenido directamente en la aprobación de su decreto, por lo cual no había posibilidad alguna de recurso contra tal decreto.

No era la primera vez que la Signatura Apostólica se veía ante la objeción de un Dicasterio que aducía tal argumentación. Ello requería la modificación y la precisión en el Reglamento General de la Curia Romana, que se logró con la inserción del art. 126, que establecía las condiciones y requisitos necesarios para que se pueda dar una aprobación en forma específica por parte del Santo Padre, por ejemplo que sea consciente de que se trata de una derogación del derecho universal que le corresponde en cuanto Legislador supremo, respecto al cual resulta imposible la apelación. Con ello se regula un procedimiento confuso, pero no soluciona el problema de fondo: se genera el riesgo de una opacidad siempre peligrosa y el principio "Roma locuta, causa finita" puede acabar siendo, más que una sentencia, una tentación (P. L. Consorti). Basta mencionar que con este procedimiento se está tratando de solucionar el caso de la comunidad de Bose y el comportamiento de Enzo Bianchi. La falta de transparencia aumenta los rumores, sospechas y acusaciones.

### 5.3. *Un caso reciente lo representa la renuncia de Benedicto XVI*

Desde un punto de vista se puede afirmar que se cumplieron los requisitos legales: fue un acto realizado de modo plenamente consciente y libre, y comunicado a quien correspondía (c. 332,2). No obstante, se trata de un hecho abierto a interpretaciones diversas sobre su sentido y alcance (sobre su estatuto personal, sobre su posible relación con el ministerio petrino...). Una cuestión tan delicada esconde riesgos potenciales para la estabilidad institucional de la Iglesia, en la medida en que resulte habitual y se asuma en la conciencia eclesial la existencia de "dos Papas". Los vacíos legales generan incertidumbre de cara a la hipótesis de un Papa que no pueda cumplir sus funciones de modo adecuado (resulta voluntarista la solución mencionada por Zinelli) y, asimismo, de cara los requisitos formales de la renuncia al *officium*. Las contingencias de la historia y las tensiones intra-eclesiales exigen no dejar fuera de la regulación canónica espacios en los que puede estar amenazada la unidad de la Iglesia.

#### 5.4. A otro nivel más concreto

Afecta al funcionamiento habitual de las comunidades eclesiales y a la densidad eclesial de las actividades de los bautizados (sobre todo asociados) hay que mencionar dos campos que son objeto de comentarios frecuentes y que constituyen fuentes potenciales de malestar e insatisfacción: a) la exacta relación entre la función consultiva o deliberativa de los diversos consejos, sobre todo, en diócesis y de parroquias<sup>52</sup>; ciertamente son cuestiones de difícil solución desde las categorías actuales, por lo que puede acabar aplicándose la disposición comentada del c. 127; ese límite no debería ser rebasado, especialmente dado que normalmente se debaten temas sin contenido dogmático y, por ello, abiertos a interpretaciones diversas; no resulta, por ello, inviable la posibilidad de marcar los límites de discrecionalidad de la autoridad; b) el sentido de la representatividad privada o pública de determinados grupos de personas.

### 6. El servicio del derecho a una sinodalidad de sujetos

Hemos visto desde diversos puntos de vista, un uso (a nuestro juicio) insuficiente del Derecho, que conduce a ámbitos excesivos de discrecionalidad en los cuales pueden surgir gérmenes de dominación que disminuyen la conciencia de sujeto (y, en consecuencia, generan la sensación de no ser más que súbditos). Todo ello dificulta no solamente un funcionamiento sinodal sino —lo que es más importante— que la Iglesia tenga efectivamente una figura sinodal. De cara a ese objetivo hay que revalorizar el Derecho porque, como decía J. Ratzinger, "la denigración del derecho nunca y de ningún modo sirve a la libertad"<sup>53</sup>. Vamos a mencionar brevemente algunos caminos que merecen ser recorridos.

1. Desde la distancia y la experiencia adquirida merece la pena recuperar el aliento del proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia<sup>54</sup>, porque desde la

<sup>52</sup> A. Borras, "Délibérer en Église: communion ecclésiale et fidélité évangélique", *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010) 177-196; Id., "«Votum tantum consultivum»: les limites ecclésiologiques d'une formule canonique", *Didaskalia* 45 (2015) 145-162; Id., "La sinodalidad como elaboración conjunta de decisiones: salir del punto muerto del "votum tantum consultivum", *Teologia* 58 (2021) 24-45.

<sup>53</sup> J. Ratzinger, "Lectio Doctoralis", en *Per il diritto. Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Torino 2000, 13; como ejemplo de denigración y ridiculización del derecho menciona el nacionalsocialismo, que acaba declarando al Führer como fuente única del derecho, sometido a su discreción y arbitrio, en definitiva, una dictadura; por ello "donde no hay derecho no hay libertad".

<sup>54</sup> J. Ratzinger, *El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia*, Pamplona 1971.



preocupación y sensibilidad de la época, se asemeja a la doble coordinada que aquí seguimos: a) la mentalidad jurídico-política de la sociedad; b) la sensibilidad intraeclesial. Respecto a lo primero, la motivación y el objetivo era elaborar una formalización jurídica acorde con las técnicas y principios de la ciencia jurídica actual, dotada de carácter jurídico constitucional, que precisara los derechos y deberes fundamentales de todos los cristianos así como funciones y órganos constitucionales, la reorganización del poder y de su ejercicio<sup>55</sup>. Respecto a lo segundo, P. Lombardía considera excesiva la discrecionalidad atribuida a los pastores así como la frecuencia con la que se les aplica "solo", "pleno" y "exclusivo" en base al carácter asimétrico de los ministerios y, asimismo, la confusión entre la capitalidad episcopal y la estructura de la organización eclesial<sup>56</sup>.

La objeción principal contra el proyecto se apoyaba en que en la Iglesia no hay espacio para una Ley Fundamental (o una Constitución) ya que está constituida por Cristo y en que el ejercicio del poder debe corresponder a lo que Cristo quiso. Este razonamiento, sin embargo, no debe olvidar el carácter encarnado de la Iglesia (que la lleva a organizar su funcionamiento según la sensibilidad de la época histórica) y los posibles abusos de quienes visibilizan el poder.

2. El canon apostólico 34, que tiene su origen en el siglo III, ofrece una solución imaginativa y práctica para mantener el protagonismo de todos los implicados en una cuestión hasta el momento final de la decisión<sup>57</sup>: "Los Obispos de cada nación deben reconocer a aquel que es el primero (*prótos*) entre ellos, y considerarlo cabeza de ellos, y no hacer nada importante sin su consentimiento... pero el primero no puede hacer nada sin el consentimiento de todos". Se trata de una acción sinodal en concordia, que es vista a la luz de la analogía de la Trinidad: el "uno" es respetado y reconocido en su función, pero nunca desvinculado en su acción de la presencia de los otros. Es una muestra clara de que lo que afecta a todos es discernido y decidido con el concurso de todos.

Este canon fue muy apreciado especialmente en Oriente y se refiere directamente a los temas que desbordan el ámbito de la Iglesia local. Esto, sin embargo, no reduce su valor paradigmático para Occidente y para todos los

<sup>55</sup> J. M. González Vallés, "La opinión de los canonistas", en *El proyecto...*, 20.

<sup>56</sup> P. Lombardía, "Una Ley fundamental para la Iglesia", *Ius Canonicum* 8 (1968) 326ss; Id., "Los derechos fundamentales del fiel", *Concilium* 48 (1969) 240-247; cf. V. Gómez Iglesias, "El profesor Pedro Lombardía y el proyecto de Lex Ecclesiae fundamentalis", *Fidelium Iura* 7 (1997) 103-182.

<sup>57</sup> *Cánones de los apóstoles*, Mansi I, 35.

niveles de la vida eclesial. Estuvo presente en la tradición canónica occidental, pues fue invocado por el papa Juan VIII respecto al ejercicio de la sinodalidad por parte de la Iglesia romana, si bien fue poco usado e incluso cayó en el olvido<sup>58</sup>. Actualmente ha sido recuperado por sus potencialidades en el diálogo entre ortodoxos y católicos porque puede servir para sanar la descompensación o disfunción de ambas Iglesias: la absolutización de la primacía entre los católicos o de la sinodalidad entre los ortodoxos. En la Iglesia Católica sigue vigente en las Iglesias orientales unidas a Roma, como afirma Juan Pablo II en *Pastores Gregis*: "Las relaciones entre los Obispos de una Iglesia patriarcal y el Patriarca, que a su vez es el obispo de la eparquía patriarcal, se desarrollan sobre la base establecida ya antiguamente en los Cánones de los Apóstoles" (n. 61, que copia literalmente el c. 34).

A niveles inferiores también existe un ámbito en el que se recurre a él. Tratando las personas jurídicas, el c. 119 regula el acto colegial, conforme al criterio "quod autem omnes uti singulos tangit, ab omnibus approbari debet". En una Iglesia sinodal la persona jurídica y el acto colegial deberían entenderse en un sentido más amplio que el estrictamente técnico-canónico, pues una comunión de iguales debe sentirse implicada en lo que es cuestión de todos. La co-esencialidad de ambas dimensiones debe darse a todos los niveles; es un camino a recorrer pues "permanecen sin fijar en la doctrina y en la praxis eclesial los términos en que debe expresarse el equilibrio perfecto en el ámbito de la antinomia eclesial"<sup>59</sup>.

3. Se requiere precisar el sentido y la función de algunas categorías teológicas que, más allá del contenido estrictamente dogmático, encuentran una traducción práctica excesiva o descompensada. De modo especial, merece atención la fórmula *in persona Christi*, sobre todo si va acompañada (de modo explícito o implícito) por *ex opere operato*<sup>60</sup>. Estas expresiones ponen de manifiesto la objetividad del ministerio eclesial y de sus realizaciones sacramentales y, de este modo, son una garantía del acontecimiento salvífico. Sin embargo, corren el riesgo de introducir en el imaginario eclesial y en las prácticas concretas conclusiones excesivas (a lo cual puede contribuir además la espiritualidad del *alter Christus*). El presbítero actúa en nombre de Cristo, pero ello no significa que en todos sus actos y palabras lo haga del mismo modo (no es lo mismo la celebración de la eucaristía que la decisión sobre un

<sup>58</sup> E. Morini, "Primacía y sinodalidad según el canon 34 de los apóstoles en el diálogo entre Roma y las Iglesias de Oriente", en S. Acerbi - R. Teja (eds.) *El primado del obispo de Roma*, Madrid 2020, 180ss.

<sup>59</sup> E. Morini, *Primacía y sinodalidad según el canon 34...*, 185.

<sup>60</sup> Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, 91.

determinado gasto en la parroquia) o que, en todas las situaciones, esté en juego la presencia de Cristo.

Si la consideración de la Iglesia (y del funcionamiento de las prácticas eclesiales) se realiza desde el sacramento del orden, como viene siendo habitual, entonces lo que se dice jurídicamente del presbítero tiende a ampliarse de modo desproporcionado, mientras lo que dogmáticamente hay que afirmar del laico no encuentra un reconocimiento canónico adecuado. Y por ello se plantea la cuestión sobre lo que de hecho pueden "hacer" los laicos en la Iglesia, es decir, de qué son "hábiles" (de qué son capaces o para qué están capacitados).

Esta problemática puede ser considerada desde un doble ángulo: el de la participación en la *sacra potestas* y el de la toma de palabra en los temas de carácter temporal.

La antinomia (o aporía) aflora en el c.129: "Potestatis regiminis... habiles sunt qui ordine sacro sunt insigniti", si bien "in exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt". Es comprensible que la historia de redacción de este canon fuera tan trabajada y debatida. Ahí entran en concurrencia dos intenciones profundas del Vaticano II<sup>61</sup>: a) cuanto más se vincula el origen y el sentido de la *sacra potestas* al sacramento del orden (lo cual es un logro conciliar para superar la distinción —que llega a la separación— entre potestad de orden y potestad de jurisdicción) más se revaloriza el ministerio ordenado con el peligro de marginar el protagonismo de los laicos; b) el Vaticano II ha pretendido revalorizar el papel y el protagonismo de los laicos (en virtud del sacerdocio común, que funda la igualdad radical de todos los bautizados), pero queda bloqueado su protagonismo, dado que el poder en la Iglesia queda reservado para los portadores del sacramento del orden<sup>62</sup>.

*Gaudium et spes*, en su número 43, reconoce no solo que los laicos tienen derecho y obligación de exponer sus opiniones a los pastores, los cuales no tienen preparada de antemano una respuesta clara y definitiva ante las problemáticas nuevas que van surgiendo en el desarrollo de sociedades complejas. No obstante, los laicos se encuentran con tomas de postura pública del Papa o los obispos, de modo especial en temas políticos o de ética pública,

<sup>61</sup> S. Dianich, *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, 139.

<sup>62</sup> Es interesante a este respecto comparar, por un lado, la posición de L. Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, Paris 2003, en la línea de H. Legrand, opuesto a la distinción entre potestad de orden y de jurisdicción, lo cual permitiría vincular más directamente sacramento y derecho (desde la eclesiología eucarística), y por otro lado R. Interlandi, *Chierici e laici soggetti della potestà di governo nella Chiesa. Lettura del can. 129*, Roma 2018, en la línea de Ghirlanda, manteniendo la distinción de cara a poder reconocer a los laicos capacidad de gobierno. Ambas perspectivas son importantes para nuestro tema. A nuestro juicio no deben ser contrapuestas, sino reconducidas al objetivo de ofrecer bases a una sinodalidad más efectiva.

sin que esté garantizado que los laicos hayan podido expresar su opinión de modo suficiente. Ya Benedicto XVI, con motivo del 50 aniversario de *Mater et Magistra* (16.5.2011), había dicho que los laicos no deben ser solamente destinatarios y ejecutores pasivos de las decisiones del Magisterio sino "colaboradores preciosos de los pastores en su formulación". ¿Están articulados realmente los organismos y espacios para que esto sea real y habitual, más allá de que ocasionalmente el pastor haga una consulta o de que un laico tome la iniciativa de presentar su sugerencia o su propuesta?

4. Esa aporía podemos verla desde uno de los focos más vivos de la reflexión post-conciliar. La eclesiología más renovadora defendió la unidad y la raíz sacramental de la *sacra potestas* en la Iglesia. Ello dificulta la atribución a los laicos de funciones de gobierno o jurisdicción. Este bloqueo se produce cuando se sitúa en el centro el sacramento del orden. El desbloqueo es posible si se matiza adecuadamente la referencia sacramental situando, tanto el orden como el bautismo, en el "gran sacramento de la iniciación cristiana".

La eclesiología eucarística, que resalta la centralidad de la comunidad eucarística especialmente como iglesia local presidida por el obispo, hace ver que la Iglesia de Jesucristo existe y actúa en las iglesias concretas, el ámbito de la vida eclesial cotidiana, el sujeto primario y fundamental de la pastoral y de la misión. La eucaristía hace visible el papel esencial de *uno*, de *algunos*, de *todos*, de cara a que el grupo humano reunido sea realmente el Cuerpo de Cristo. La celebración eucarística por otra parte supone el proceso de iniciación cristiana, y por ello incluye en sí misma el bautismo/confirmación y el orden (el que preside actúa como icono del Señor resucitado que convoca). La relación Eucaristía-Iglesia es constitutiva, de modo que podemos decir que la Iglesia "hace" la Eucaristía, porque la Eucaristía "hace" la Iglesia y la sitúa en la comunión con otras Iglesias.

Desde estos presupuestos no carecen de razón quienes afirman que en esta realización sacramental y en este dinamismo se encuentra una fuente esencial del derecho y de la organización burocrático-jurídica de la Iglesia y de cada Iglesia. No olvidemos que en la celebración eucarística se refleja y expresa la vida entera y real de la Iglesia, que nunca es anárquica o desestructurada. Todo acontece bajo el protagonismo de un "nosotros" que no puede desaparecer fuera de las paredes del templo. La lectura de las cartas de san Pablo, objeto de escucha y reflexión en las asambleas eucarísticas, pueden ser un ejemplo claro de cómo es comunicado a todos lo que a todos afecta y de cómo todos encuentran espacio para articular los objetivos y las decisiones.

5. El presupuesto de la "autoridad para todo" (sobre el trasfondo del *ex opere operato*) puede flexibilizarse mediante la estratificación de los poderes

y las competencias de los diversos oficios. El significado de esta afirmación se concreta en lo referente al primado del obispo de Roma, como se ha analizado abundantemente por las posibilidades que ofrece en el campo ecuménico: el obispo de Roma ejerce un tipo de poder en el marco de su iglesia diocesana, que no es exactamente el mismo que el ejercido en cuanto metropolitano de Italia o en cuanto patriarca de Occidente o en cuanto primado de la Iglesia entera. Resulta imposible, desde la situación actual, que los ortodoxos acepten un primado universal ejercido con la misma actitud que en cuanto ordinario de su propia diócesis. Resultaría más viable su aceptación como *primus* de la pentarquía (sobre todo si se plantea desde el canon 34 ya mencionado).

Esta perspectiva ha ido encontrando amplia acogida en la teología católica, sobre todo si se desarrolla la posibilidad, reconocida por el Vaticano II, de crear nuevos patriarcados más allá de lo que actualmente entendemos como "Occidente". A la luz de esta posibilidad es comprensible la sorpresa que produjo la renuncia al título de patriarca de Occidente por parte de Benedicto XVI. No podemos detenernos en el análisis de sus implicaciones, pero resulta necesario señalarlo como camino transitable de cara al futuro.

Esta lógica se puede aplicar también a niveles inferiores de la estructura eclesial. Juan Pablo II deja ver esa posibilidad respecto a la competencia de los obispos diocesanos respecto a la función que desempeña en su diócesis, en el ámbito de las conferencias episcopales y en la solicitud por todas las iglesias. Algo semejante se produce en el caso de los presbíteros en cuanto párroco, en cuanto arcipreste o en cuanto vicario. Estas diferenciaciones resultan posibles y convenientes desde una eclesiología de comunión, pues permite pensar en tareas no necesariamente ejercidas por un ministro ordenado (por ejemplo, cuestiones económicas o relaciones con instituciones civiles).

## Bibliografía

- Beinert, W., "Geschlossenes Papalsystem?", *Catholica* 66 (2012) 58-75.  
Berlin, I., *Two Concepts of Liberty*, Oxford: University Press, 1958.  
Betti, U., *La Costituzione Dogmatica Pastor Aeternus del Concilio Vaticano I*, Roma 2000.  
Borras, A., "Délibérer en Église: communion ecclésiale et fidélité évangélique", *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010) 177-196.  
Borras, A., "La sinodalidad como elaboración conjunta de decisiones: salir del punto muerto del "votum tantum consultivum", *Teologia* 58 (2021) 24-45.  
Borras, A., "Votum tantum consultivum": les limites ecclésiologiques d'une formule canonique", *Didaskalia* 45 (2015) 145-162.

- Bueno de la Fuente, E., "Corresponsabilidad y sinodalidad: una articulación necesaria y siempre pendiente", en *Algo está naciendo y algo muere en nuestra Iglesia. XXX Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Estella: Verbo Divino, 2019, 129-171.
- Bueno de la Fuente, E., "El fundamento teológico de la sinodalidad", *Scripta Theologica* 48 (2016) 645-665.
- Bueno de la Fuente, E., "El Sínodo de los obispos en una Iglesia sinodal", *Vida Nueva* 1305 (2018) 23-30.
- Bueno de la Fuente, E., "La búsqueda de la figura de la Iglesia como lógica interna de la eclesiología postconciliar", *Revista Española de Teología* 57 (1997) 243-261.
- Bueno de la Fuente, E., "La sinodalidad en el ejercicio del poder", en R. Luciani - M.T. Compte (eds.), *En camino hacia una Iglesia sinodal*, Madrid: PPC, 2020, 281-304.
- Bueno de la Fuente, E., "Sinodalidad", en G. Calabrese - Ph. Goyret - O. F. Piazza (eds.), *Diccionario de eclesiología*, Madrid: BAC, 2016, 1393-1401.
- Bueno de la Fuente, E., *La eclesiología del papa Francisco*, Burgos: Monte Carmelo, 2018.
- Cencini, A., *È cambiato qualcosa? La Chiesa dopo gli scandali sessuali*, Bologna: EDB, 2015.
- Congar, Y., *Ministères et communion ecclésiale*, Paris: Cerf, 1971.
- Congar, Y., *Santa Iglesia*, Barcelona: Estela, 1965.
- Conzemius, V., "Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil: Vorhut des Zweiten Vatikanums", *Theologie Und Philosophie* 45 (1970) 409-434.
- Cordovilla, A., *Como el Padre me envió, así os envió yo. Teología y espiritualidad del ministerio apostólico presbiteral*, Salamanca: Sígueme, 2019.
- Declerck, L., "Les réactions de quelques periti du Concile Vatican II à la NEP", en J. Ehret (ed.), *Primato Pontificio ad episcopato. Dal primo Milenio al Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma: LEV, 2013, 578-599.
- Dianich, S., *Diritto e Teologia. Eclesiologia e canonistica per una riforma de la Chiesa*, Bologna: EDB, 2015.
- Dianich, S., *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, Bologna: EDB, 2016.
- Fantapiè, C., *Eclesiologia e canonistica*, Venezia: Marcianum Press, 2016.
- Florovsky, G., *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Bose: Qiqajon, 1997.
- Gómez Iglesias, V., "El profesor Pedro Lombardía y el proyecto de Lex Ecclesiae fundamentalis", *Fidelium Iura* 7 (1997) 103-182.
- González Vallés, J. M., "La opinión de los canonistas", en *El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia*, Pamplona 1971, 14-34.
- Grootaers, J., *Primauté et collegialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia*, Louvain 1986.
- Ratzinger, J., *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln: Bachem, 1965.
- Hünemann, P., "Synodalität-Ius divinum in ius humanum", *Cristianesimo nella Storia* 39 (2018) 472-474.

- Interlandi, R., *Chierici e laici soggetti della potestà di governo nella Chiesa. Lettura del can. 129*, Roma: GBP, 2018.
- Ivereich, A., *Wounded Sepherd. Pope Francis and His Struggle to Convert the Catholic Church*. New York: Henry Holt and Company, 2019.
- Lombardía, P., "Los derechos fundamentales del fiel", *Concilium* 48 (1969) 240-247.
- Lombardía, P., "Una Ley fundamental para la Iglesia", *Ius Canonicum* 8 (1968) 325-347.
- Madrigal, S., "Sinodalidad en la Iglesia actual", *Anales Valentinus* 7 (2020) 1-20.
- Martina, G., *Pio IX (1867-1878)*, Roma: PUG, 1990.
- Montini, G. P., "L'approvazione in forma specifica di un atto impugnato", *Periodica* 107 (2018) 37-72.
- Morini, E., "Primacía y sinodalidad según el canon 34 de los apóstoles en el diálogo entre Roma y las Iglesias de Oriente", en S. Acerbi - R. Teja (eds.), *El primado del obispo de Roma*, Madrid: Trotta, 2020, 175-190.
- Neuner, P., *Der lange Schatten des I. Vatikanums*, Freiburg i.Br.: Herder, 2019.
- Pottmeyer, H. J., "Auctoritas suprema ideoque infallibilis. Das Missverständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit als Soveranität und seine historischen Bedingungen", en G. Schweiger (ed.), *Konzil und Papst*, Paderborn: Schöningh, 1975, 503-523.
- Ratzinger, J., "Lectio Doctoralis", en *Per il diritto. Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Torino 2000.
- Ratzinger, J., *El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia*, Pamplona 1971.
- Shapiro, I., "Elementos de la justicia democrática", *Political Theory* 24 (1996) 579-619.
- Shapiro, I., "Sobre la no-dominación", *DOXA* 35 (2012) 589-628.
- Villemín, L., *Pouvoir d'ordre et puvoir de juridiction*, Paris: Cerf, 2003.