

LUIS VELA, S.J.

DIALECTICA ECLESIAL: CARISMAS Y DERECHO CANONICO

El renacer de eclesiologías marcadamente carismáticas y la proliferación de movimientos de espiritualidad carismática exigen de los cultivadores de la Ciencia Canónica, o mejor de la Teología Canónica, un nuevo esfuerzo para profundizar en las relaciones entre «Carisma y Derecho Canónico». Este es el propósito de nuestro estudio.

El campo que se nos ofrece es amplísimo. Debe ser acotado. Un acercamiento a las nuevas aportaciones de la Teología de los Carismas y a los problemas teóricos y prácticos que nos plantea, es requisito imprescindible para esbozar unas líneas de análisis y de valoración de las actitudes, mucho más abiertas, pero todavía no lo suficientemente, que hoy ofrece el renovado ordenamiento canónico de la Iglesia.

Frente a un nuevo Código de Derecho Canónico, que se presenta como la expresión jurídica de la teología del Vaticano II, instrumento válido para su realización y respuesta adecuada a las necesidades pastorales de la Iglesia, nuestra investigación pretende descubrir hasta qué punto el nuevo ordenamiento canónico tiene en cuenta los elementos carismáticos de la Iglesia, los garantiza y los sirve.

El Derecho Canónico no sólo debe ser consciente de que su campo propio tiene unas fronteras que no puede traspasar, las fronteras inefables de la acción del Espíritu, sino que debe garantizarlas y ponerse sinceramente a su servicio. Un Derecho Canónico que entorpeciera dicha acción carismática sería contrario al Bien Común de la Iglesia y no expresaría su propia y específica naturaleza.

Intento fijarme especialmente en la figura del Laicado, por la actualidad que tiene en sí y por haber sido objeto central de estudio del

último Sínodo de los Obispos. Al estudio de la figura del laico dediqué un estudio sustancialmente inmodificable ahora por mí mismo¹. A este estudio había precedido otro², en el que trataba el tema a la luz de la Ley Fundamental de la Iglesia, en parte malograda. Y por si fuera poco en un tercer trabajo³ me he ocupado expresamente de diversos aspectos suficientemente relevantes y novedosos. No repito aquí nada de lo tratado. Lo doy por supuesto.

1. LEGITIMIDAD TEOLÓGICA DEL DERECHO CANÓNICO

La Iglesia fundamentalmente es Misterio. La Eclesiología actual destaca con vigor esta característica esencial del Pueblo de Dios. El Concilio Vaticano II, especialmente en la «Lumen Gentium», ha revalorizado claramente los aspectos carismáticos de la Iglesia. El título del Libro II del Codex lo recoge: «De Populo Dei». Y en él dedica su Pars I a los fieles: «De christifidelibus». Y dentro de ella el Título II reza: «De obligationibus et iuribus christifidelium laicorum». Lo trata, pues, antes de la constitución jerárquica de la Iglesia (Pars II). Es muy significativo. Y es excelente el método elegido: antes es el todo que la parte. La parte sólo lo es por y dentro del todo. Se sigue una buena filosofía: la de la sintaxis orgánica, que exige el empleo de la *relación* como verdad al servicio de la verdad revelada, dogmática y teológica, de la *unidad-comunión* y, por tanto, del Espíritu Santo y de la SS. Eucaristía⁴. La Iglesia es una, no sólo en el sentido de la conocida apologética de las notas, sino en su propia naturaleza esencial⁵.

La unidad-comunión *carismática* nos libera del inmenso peligro del positivismo jurídico-canónico. Gracias a Dios, el Papa Juan Pablo II no es positivista. Sus palabras, en la Constitución Apostólica «Sacrae Disciplina Leges» constituyen un decisivo criterio interpretativo de todo el ordenamiento canónico. Escribe: «El Código no tiene como finalidad, de ningún modo, sustituir la fe, la gracia, los carismas, sobre todo la caridad en la vida de la Iglesia o de los fieles cristianos. Al contrario, su fin es, más bien, crear un orden tal en la sociedad eclesial que, asig-

¹ L. VELA, *El laico en el nuevo Código de Derecho Canónico*: Sillar, 14 (1984) 71-85.

² L. VELA, *Christifidelium officia et iura fundamentalia descripta in Legis Fundamentalibus Schematis textu emendato*: Periodica de re morali et can. 61 (1972) 605-624.

³ L. VELA, *De la representación a la presencia*: Laicado 74 (1986) 59-79.

⁴ CIC, can. 897.

⁵ Y. M. CONGAR, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis*, IV-I, Madrid 1969, 371-516.

nando el primado a la gracia y a los carismas, haga más fácil simultáneamente su desarrollo orgánico en la vida, tanto de la sociedad eclesial como también de cada una de las personas que pertenecen a ella»⁶. Y más adelante: «Para que promueva las relaciones mutuas de los fieles con justicia y caridad, y garantice y defina los derechos de cada uno; y, finalmente, para que las iniciativas comunes, en orden a una vida cristiana cada vez más perfecta, se apoyen, refuercen y promuevan por medio de las normas canónicas»⁷.

El Espíritu Santo es alma de la Iglesia, su guía, su fuerza. El la vivifica continuamente con sus dones y obra en la comunidad y en cada uno de sus miembros con plena libertad, «distribuyendo a cada uno según quiere»⁸. Esta acción pneumática se realiza en lo más íntimo del alma bautizada, abre a los cristianos al amplio campo de la libertad evangélica y fecunda la comunidad con los dones de la santidad, el amor y el testimonio misionero. Las gracias carismáticas, por su misma naturaleza, tienen una dimensión comunitaria y social. El Derecho Canónico, por su parte, expresa, realiza y está al servicio de la sacramentalidad de la Iglesia y de la comunión eclesial. Como estructura jurídico-social, humana, no puede agotar, ni tan siquiera expresar total y adecuadamente el misterio de la Iglesia. Como ordenamiento humano-eclesiástico, aunque contenga preceptos de orden divino, es una realidad terrena, limitada y contingente, que debe estar subordinada a los elementos pneumáticos y sobrenaturales de la Iglesia. La mayor de las aberraciones del ordenamiento canónico y la más fascinante de las tentaciones que le acechan es querer constituirse en subordinante del elemento pneumático de la Iglesia.

Para no alargar excesivamente este trabajo y con la esperanza de que en otra ocasión se publique aparte, prescindo del estudio histórico, cuyo itinerario ofrezco, sin embargo, intentando prestar un mayor servicio a los posibles lectores:

1.1. *Evolución de la teología carismática: Möhler*⁹, Arintero¹⁰, Sor

⁶ JUAN PABLO II, *Constitución Apostólica «Sacrae Disciplinae Leges»*, en *Código de Derecho Canónico*, ed. bilingüe, BAC, XLI.

⁷ *Ibidem*, XXXV-XXXII.

⁸ 1 Cor 12,11.

⁹ J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder Das Prinzip des Katholizismus*, Mainz 1925. Sobre la evolución de la Eclesiología de Möhler, cf. Y. M. CONGAR, *Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días*, en *Historia de los Dogmas III,3 c-d*, Madrid 1976, 262-265.

¹⁰ J. GONZÁLEZ ARINTERO, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, Salamanca 1911.

Isabel de la Trinidad¹¹, Movimientos de renovación carismática¹², Repercusión en la Eclesiología actual¹³, Rahner¹⁴, Mühler¹⁵, Küng¹⁶.

1.2. *El Concilio Vaticano II*¹⁷

1.3. *Documentos postconciliares*¹⁸

1.4. *El Espíritu Santo en el nuevo Código de Derecho Canónico*

2. CONCEPTO TEOLÓGICO DE CARISMA

2.1. *Concepto sociológico*¹⁹

2.2. *Aportaciones de la exégesis clásica*²⁰

2.3. *La definición de los teólogos escolásticos*²¹

2.4. *Nueva visión teológica*²²

¹¹ SIMEONE DELLA S. FAMIGLIA, *Bibliografía della serva di Dio Elisabetta della Trinitá*, Roma 1974.

¹² D. ALGERMISSEN, *Iglesia Católica y Confesiones Cristianas*, Madrid 1964, 1275-80.

¹³ A. ANTÓN, *Lo sviluppo della dottrina della Chiesa nella teologia del Vaticano I al Vaticano II*, en *L'Ecclesiologia del Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 77.

¹⁴ K. RAHNER, *Das Charismatische in der Kirche*, Freiburg 1958, 1027-30; *Amt und freies Charisma: Handbuch der Pastoral Theologie 1* (1964) 154-160.

¹⁵ H. MÜHLER, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974. Cf. A. DULLES, *Models of the Church*, New York 1976, 52.

¹⁶ H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1962; *La Iglesia*, Barcelona 1969.

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática sobre la Iglesia «Lumen Gentium*, n. 12. Decreto «Apostolicam Actuositatem» sobre el Apostolado de los seglares. Decreto AA n. 30. Decreto «Presbiterorum Ordinis» sobre el ministerio y vida de los presbíteros, n. 9. *Ibidem* y AA n. 30.

¹⁸ Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares y Sagrada Congregación para los Obispos, *Notas directivas «Mutuae relationes» pro mutuís relationibus inter episcopos et religiosos in Ecclesia* (14-5-1978), en *Enchiridion Vaticanum 6* (Bolonia 1980) 432-509. Sagrada Congregación para los Obispos, *Directorium «Ecclesiae imago» de pastoralis ministerio episcoporum* (23-2-1973), en *Enchiridion Vaticanum 4* (Bolonia 1978) 1226-1487. Directorio «Ecclesiae imago», 147. *Ibidem*, 176. L. VELA, *Filosofía y Teología subyacentes en el nuevo Código*, en *El nuevo Código de Derecho Canónico*, Madrid 1983, 115-136.

¹⁹ F. AYALA, *Tratado de Sociología*, Madrid 1961, 484. J. H. FICHTER, *Sociología*, Barcelona 1964, 381. W. S. SALISBURY, *Faith, ritualism, Charismatic leadership and religious behavior*: *Social Forces* 34 (1956), 241-245.

²⁰ B. N. WAMBACQ, *Le mot «charisma»*: *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975) 354. F. PRAT, *La théologie de saint Poul I*, París 1908, 174. G. RICCIOTTI, *Gli Atti degli Apostoli e le Lettere di S. Paolo*, Milano 1949, 385. L. PIROT-A. CLAMER, *La Sainte Bible IX*, París 1946, 604. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Inscriptioe Actuum Apostolorum*, 2, PG 51, cols. 80-81. SAN GREGORIO MAGNO, *Homilía XXIX,4*, PL 76, col. 1.215. G. GRASSO, *Los carismas en la Iglesia*, Madrid 1984.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 111, a. 1. *Ibidem*, I-II, q. 111, a. 3. *Acta Synodalis Concilii Oecumenici Vaticani II*, II-II, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, 629.

²² G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, I, Barcelona 1967, 51. *Acta Synodalis Concilii Oecumenici Vaticani II*, II-II, TPV 1972, 178.

Teniendo en cuenta este itinerario de conjunto, paso al apartado 3 de la división teórica general. Por esto faltan las notas 23 a 55.

3. CARISMA-INSTITUCIÓN

Para entender esta relación fundamental hay que estudiarla desde el punto de vista superior y comprensivo de la *sacramentalidad* de la Iglesia. O. Semmelroth escribe: «La sacramentalidad de la Iglesia descubre su importancia para una recta comprensión de su esencia carismática, cuando empezamos dirigiendo nuestra atención a la Iglesia social visible, es decir, al signo sacramental»⁵⁶.

La sacramentalidad de la Iglesia, tan revalorizada en el Concilio Vaticano II, nos confirma en esta doble y esencial naturaleza de la Iglesia, en la que lo institucional y lo carismático se unen entrañablemente: lo institucional garantiza y hace eficaz lo carismático; lo carismático vivifica y da su verdadero sentido a lo institucional.

En el plano teórico no parece existir problema. Las dificultades y las tensiones en la vida práctica han sido múltiples y de todos los tiempos. El propio Semmelroth tiene que confesar al final de su estudio: «Los hombres se encuentran siempre en peligro de absolutizar lo visible e institucional, poniendo así en tela de juicio la sacramentalidad; por eso la subitánea irrupción de la actuación carismática de Dios tiene lugar también bajo la forma de antagonismo frente a una institución anquilosada, endurecida y absolutizada. Esto no significa, de por sí, una hostilidad del carisma a la institución, sino más bien una ayuda para que lo institucional cumpla su sentido tal como es propio de la Iglesia: el ser signo y sacramento de gracia, algo *relativo* que señala

J. PERARNAU, *Decreto sobre el apostolado de los laicos*, Barcelona 1968, 82-83. *Relatio generalis et relatio de singulis muneribus*, t. IV: *Schema Decreti «De apostolatu laicorum»*, TPV 1963, 15, nota 14. *Schema Constitutionis dogmaticae «De Ecclesia»*, II, TPV 1963, 15, nota 14. ARMANDO BANDERA, *La Iglesia, Misterio de Comunión en el corazón del Concilio Vaticano II*, Salamanca 1965. H. KÜNG, *Estructura carismática de la Iglesia*: *Concilium* 4 (1965) 44 y 63. R. LAURENTIN, *Los carismas, precisiones terminológicas*: *Concilium* 9 (1977) 288. P. ROSSANO, *Lettere ai Corinti*, Roma 1973, 127. D. GRASSO, *Los carismas en la Iglesia*, Madrid 1984, 60-63. CIC, can. 96; L. VELA, *Christifidelium officia et iura fundamentalia descripta in Legis Fundamentalis Schematis textu emendato*: *Periodica* 61 (1972) 605-623. R. LAURENTIN, o.c., 287. G. HASENHÜTTL, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg 1969, 238. L. BOFF, *La Iglesia: carisma y poder*, Santander 1984, 252-254. Sobre esta obra debe tenerse en cuenta la Notificación de la S.C. para la doctrina de la fe (11-3-1985), publicada en *L'Osservatore romano* (31-3-1985) 6. V. RAMALLO, *El Derecho y el misterio de la Iglesia*, Roma 1972, 382, nota 5.

⁵⁶ O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento radical*, en *Mysterium Salutis IV-1*, Madrid 1969, 384-385.

hacia otra realidad distinta de sí, a la que hace presente en cuanto signo que entraña la realidad significativa»⁵⁷.

3.1. *Carisma-Ministerio*

El tema de los carismas se ha contrapuesto frecuentemente al del ministerio ordenado, entendido como jerarquía y sacramento del Orden. Ultimamente la investigación teológica gusta hablar de «ministerios» en plural y abrir este concepto también a los «ministerios laicales» dentro de la Iglesia⁵⁸.

Se busca, por otra parte, superar la tradicional antítesis ministerio-carisma, no por el camino de la Escolástica, para la cual el Orden fue siempre considerado como una gracia «gratis data». Hoy el camino es otro.

Frente a la tesis de que el ministerio jerárquico se impuso en forma violenta a la acción carismática, la reflexión histórico-teológica profundiza en las mismas raíces del nacimiento y desarrollo del ministerio ordenado y en su esencial carácter de servicio.

Para el teólogo especialista en el tema L. Sartori, «San Pablo luchó para presentar una lista abierta de los carismas; luchó para dar espacio a todos los dones y a todos los cristianos; para privilegiar los carismas más humildes, más estables, más ordinarios, más humanizantes. En este sentido preparó el camino para una valoración progresiva de aquellos ministerios que en un primer momento parecían oscurecidos tanto por el carisma de los apóstoles, fundadores de las iglesias, como por los carismas de los profetas, maestros y de los adornados con los carismas de sabiduría y milagros... Cuando la experiencia histórica condujo a la Iglesia a la necesidad de reforzar los vínculos de la unidad, según aumentaban poco a poco, los miembros de la comunidad y el número de tales comunidades, el problema de intentar armonizar carismas y ministerios se convierte en primordial. Así surgió el significado de servicio a la unidad de todos los carismas y algunos en particular»⁵⁹.

La necesidad de este servicio a la unidad fue esclareciendo una nueva valoración de los carismas, que será definitiva en la Iglesia. Ya desde la primera comunidad cristiana se va discerniendo que hay unos carismas que son transitorios y que son como una llamada a la Iglesia para que esté atenta al Espíritu. Estos carismas mueven verticalmente a la Iglesia.

⁵⁷ *Ibidem*, 362.

⁵⁸ Y. M. CONGAR, *Ministères institués dans «Ministeria quaedam» et «Ad pasendum»*: La Maison Dieu 115 (1973) 86-96; J. DELORME, *Le ministère et les ministères selon le NT*, París 1974.

⁵⁹ L. SARTORI, *Carismi e Ministeri*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare* 1, Turín 1977, 510.

Hay también otros carismas que nos muestran las necesidades ordinarias y comunes de la comunidad cristiana, responden a necesidades funcionales y estables de cada comunidad y de la Iglesia universal. Mueven a la Iglesia en sentido horizontal. Estos carismas están más vinculados a la vida y a las necesidades de la comunidad. Sin ellos la comunidad no puede desarrollarse. El don divino prevalece sobre la misma persona. Así se configuran los ministerios ordenados, como funciones, como servicios. Todo carisma está ordenado, por su naturaleza, al servicio de la edificación de la comunidad eclesial y, por tanto, tiende a insertarse en la institución y coordinarse con el ministerio.

Los carismas y su función edificante no se contradicen en absoluto con los llamados ministerios. El punto de arranque de éstos está ya en el boceto eclesial del grupo de los discípulos del Jesús terreno, concretamente en la función escatológica de los doce, y después va adquiriendo vigencia en el ministerio, es decir, en la *elección, instauración y otorgamiento de la potestad*, en el *mandato* y la *misión* por parte de los apóstoles, que son los responsables de la Iglesia. Después, el Apostolado se va desprendiendo de los oficios postapostólicos en todos los sentidos, como puede observarse en Lucas, en las cartas pastorales y en la primera de Pedro. Con el principio y el hecho del ministerio, que sobre todo se ordena a la enseñanza, pero asume también la dirección y ordenamiento de la comunidad, tenemos ya establecido el punto de donde arranca la sucesión y la ordenación. Es interesante observar que el NT introduce estos factores ordenadores con toda naturalidad, que, según el NT no son algo periférico, sino algo que influye en puntos centrales y, finalmente, que en el NT el ministerio no se contrapone a los servicios carismáticos ⁶⁰.

3.2. *Carisma-Poder*

Este tema, en su esencia, no es más que un aspecto concreto, práctico, del anterior. En el contenido del ministerio ordenado se encuentra un haz de *potestades*, cuyo ejercicio puede suponer un condicionamiento en el desarrollo concreto de los carismas. Refiriéndose a los Obispos, el can. 375,2, siguiendo al Vaticano II (LG 21), dice que «por la consagración episcopal, junto con la función de santificar, los Obispos reciben también las funciones de enseñar y regir, que, sin embargo, por su misma naturaleza sólo pueden ser ejercidas en comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio». «Al Obispo diocesano, añade el can. 381,1, compete en la diócesis que se le ha confiado toda la potes-

⁶⁰ H. SCHLIER, *Eclesiología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis IV-I*, Madrid 1969, 221.

tad ordinaria, propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su función pastoral, exceptuadas aquellas causas que por derecho o decreto del Sumo Pontífice se reservan a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica.» En cuanto al Romano Pontífice, el can. 331 declara que «tiene, en virtud de su función, potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia y que puede siempre ejercer libremente».

En la actual legislación canónica aparece, por tanto, que las *potestades* en la Iglesia están esencialmente insertas en las funciones, las cuales son expresión de los ministerios, entendidos siempre como servicios de edificación de la comunidad eclesial. A pesar de ciertas vacilaciones y de algunas dificultades, que admiten solución, el nuevo Código sigue reafirmando la vinculación de la potestad eclesiástica con el Orden sagrado, aunque se den ciertas posibilidades de apertura. El can. 129 es sintomático: 1) De la potestad de régimen, que existe en la Iglesia por institución divina, y que se llama también potestad de jurisdicción, son sujetos hábiles, conforme a la norma de las prescripciones del derecho, los sellados por el Orden sagrado. 2) En el ejercicio de dicha potestad los fieles laicos pueden cooperar a tenor del derecho.

3.3. *Carismas-Derecho*

Apuntamos ahora unas reflexiones generales sobre lo que es el punto principal de nuestra reflexión.

Conocemos todos cuál es el único sentido y la única finalidad del ordenamiento canónico. El profesor Huizing lo indica muy bien⁶¹. El último de los cc. del Código, el 1.752, lo expresa con claridad.

El Derecho, rectamente entendido, no sólo adquiere un aspecto nuevo, por la finalidad a la que se orienta su servicio, sino que él mismo se transforma en elemento de la sacramentalidad de la Iglesia. Excluir esta posibilidad de transformación de esta realidad humana sería reducir la capacidad redentora del mismo Señor. Solamente si se defendiera que el Derecho, por su misma naturaleza, es «un mal», podría excluirse de los efectos salvadores del misterio de la Encarnación del Verbo. Por el contrario, una concepción del ordenamiento eclesiástico como regulación de la «communio», es decir, de la comunión que dimana y vive de la Eucaristía, repercute en todos los aspectos del mismo ordenamiento. Los dos elementos, carismático y jurídico, se integran para realizar la auténtica sacramentalidad de la Iglesia. Las tensiones que en el campo práctico pueden producirse, no suponen una incompatibilidad esencial, sino

⁶¹ O. HUIZING, *El ordenamiento eclesiástico*, en *Mysterium Salutis IV-2*, Madrid 1969.

la normal dialéctica del cuerpo y alma en la persona humana. El cuerpo sin alma es un cadáver; el alma sin cuerpo, un fantasma.

No basta con adoptar la postura negativa de defender la no irreconciliabilidad entre carismas y derecho. Es preciso descubrir la íntima relación eclesiológica de estas dos realidades. La Iglesia es una en su misma naturaleza esencial. Toda la realidad eclesial es carismática, también sus aspectos visibles. Todo es promovido por el Espíritu. Toda la realidad humana de la Iglesia es instrumento de la acción divina. Como toda realidad humana es limitada, defectuosa y perfectible. A pesar de ello, o precisamente por ello, el Derecho es un elemento asumido por el Espíritu y, en cierto sentido, un don carismático.

Frecuentemente, teólogos y pastoralistas se preguntan con inquietud, a veces desgraciadamente justificada, si lo jurídico no destruye lo carismático en la vida de la comunidad cristiana. Nuestra pregunta es inversa: ¿pueden los carismas realizarse plenamente, según su naturaleza de servicio comunitario, sin la existencia del Derecho? Aún más, dada la finalidad esencial de los carismas, que es edificar la comunidad, ¿no contienen en su propio ser una *dimensión jurídico-canónica*? En definitiva, ¿no debe ser el Derecho el que garantiza a los carismas su auténtica realización en la vida eclesial?

Creemos, por tanto, que se puede y se debe hablar de una dimensión jurídico-canónica de los carismas en la vida eclesial. Lo típico de los carismas es su dimensión social ordenada y sintáctica, justa, su esencial ordenamiento al servicio de la comunidad. Este elemento es esencialmente comunitario y es *interpersonal* y por ello no puede no tener una relación natural con el Derecho que, esencialmente, es intersubjetividad objetiva o justa. Tanto el ejercicio de los carismas en el seno de la comunidad eclesial como su permanencia vivificadora inciden en los *derechos* y *deberes* de las personas, en su «status», en sus relaciones interpersonales dinámicas y jurídicas. El mismo Derecho Canónico es un servicio eclesial que entra en la economía del Misterio de Salvación y que ha sido asumido por el Espíritu como elemento necesario de la sacramentalidad de la Iglesia.

3.4. *El Derecho y el deber de ejercer los carismas*

El Decreto sobre el apostolado de los seglares nos plantea una serie de graves interrogantes canónico-pastorales. Recordemos este precioso texto: «A todos los cristianos se impone la gloriosa tarea de trabajar para que el mensaje divino de la salvación sea conocido y aceptado en todas partes por todos los hombres. Para practicar este apostolado, el Espíritu Santo, que obra la santificación del Pueblo de Dios por medio del ministerio y de los sacramentos, da también a los fieles (cf. 1 Cor 12,7)

dones peculiares, distribuyéndolos a cada uno según su voluntad (1 Cor 12,11), de forma que todos y cada uno, según la gracia recibida, poniéndola al servicio de los demás, sean también ellos buenos administradores de la multiforme gracia de Dios (1 Petr 4,10), para edificación de todo el Cuerpo en la caridad (Ef 4,16) ⁶².

Es la recepción de estos carismas la que confiere a cada creyente el *Derecho* y el *deber* de ejercitarlos para bien de la humanidad y edificación de la Iglesia en el seno de la propia Iglesia y en medio del mundo, con la libertad del Espíritu Santo, que sopla donde quiere (Io 3,8), y en unión al mismo tiempo con los hermanos en Cristo, sobre todo con sus pastores, a quienes toca juzgar la genuina naturaleza de tales carismas y su ordenado ejercicio, no por cierto para que apaguen el Espíritu, sino con el fin de que todo lo prueben y retengan lo que es bueno (cf. 1 Tes 5,12; 19,21)» ⁶³.

3.5. *Sujetos del derecho y peligros de restricción*

La tesis fundamental es que el Espíritu concede libremente los dones carismáticos a los fieles y quienes los reciben tienen el derecho y el deber de ejercitarlos. No hay motivo para no incluir en este ámbito de acción a los clérigos (diáconos, presbíteros y obispos), que son cristianos con los mismos derechos y deberes fundamentales. El can. 96 es suficientemente claro y fundamental. Así debe interpretarse también el can. 208.

Es evidente que hay una preocupación, en el Vaticano II y en toda la eclesiología y pastoral contemporáneas, por promover la conciencia de los laicos a una participación activa y responsable en la vida y misión de la Iglesia. El último Sínodo de los obispos sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo es la mejor prueba. Hay, paralelamente, un temor, no del todo infundado, a que esta participación sea coartada por los clérigos, acostumbrados a dirigir autoritariamente la comunidad eclesial. Llamamos la atención sobre un cierto peligro de limitación proveniente de la tan minuciosa pastoral directiva actual, elaborada por órganos de conjunto (conferencias episcopales, consejos presbiterales y pastorales, etc.

3.6. *Necesidad de concreción del derecho objetivo*

El derecho y deber de ejercer los carismas no puede limitarse a una mera declaración de principios. Es preciso darle un contenido realmente

⁶² AA, n. 3.

⁶³ AA, n. 3.

jurídico, protegido por las leyes. En este sentido, el texto conciliar no ha sido plena y expresamente recogido por el Código. El nuevo Código, sin embargo, aparece, en su conjunto, más abierto al desarrollo de la acción carismática.

Examinemos algunos casos concretos. Es curioso el texto del can. 211. En realidad está calcado del Decreto «Apostolicam Actuositatem», n. 3, que, a su vez, casi copia a la «Lumen Gentium», n. 33, con el notable cambio de que la Constitución habla de «laici», mientras que el Decreto utiliza el concepto más amplio de «christifideles». Pues bien, el can. 211 dice: «Todos los fieles tienen el deber y el derecho de trabajar para que el mensaje divino de salvación alcance más y más a los hombres de todo tiempo y del orbe entero.» No aparece ninguna referencia a los carismas, que en el Decreto AA se presenta como uno de los fundamentos del indicado deber y derecho de ejercer el apostolado.

Igual interpretación se debe dar a las afirmaciones del can. 208, «todos los fieles, según su propia condición y oficio, cooperan en la edificación del Cuerpo de Cristo». Los carismas son dados para dicha edificación. El mismo derecho de «expresión» (can. 212,3) supone un derecho como también de cada una de las personas que pertenecen a ella⁵. de ejercer los dones de discernimiento recibidos. Y más claramente, el can. 214, cuando define el derecho que tienen los fieles a «practicar su propia forma de vida espiritual, siempre que sea conforme con la doctrina de la Iglesia». Pensamos que debe entenderse como un amplio ámbito de libertad, donde se dé un gran espacio al ejercicio de los carismas. El can. 215, afirmación del derecho de asociación, del que más adelante nos ocuparemos con más detalle, presenta uno de los aspectos de máxima importancia, como lo demuestra la historia de los movimientos carismáticos en la Iglesia.

3.7. *Problemas de interpretación del can. 216*

Un reconocimiento tácito del derecho de ejercer los dones carismáticos puede descubrirse en el can. 216, «todos los fieles, puesto que participan en la misión de la Iglesia, tienen derecho a promover y sostener la acción apostólica con sus propias iniciativas, cada uno según su estado y condición; pero ninguna iniciativa se atribuya el nombre de católica sin contar con el consentimiento de la autoridad eclesiástica competente». Es de notar que el canon es una transcripción casi literal de AA 24. La palabra latina «incepta» ha sido diversamente traducida. Los traductores del Concilio⁶⁴ la traducen por «obras»; los del Código por

⁶⁴ CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, ed. bilingüe, BAC, Madrid 1966, 616.

«iniciativas». En la traducción oficial italiana del Código también se traduce por «iniciativas»⁶⁵, término que también utiliza la traducción italiana para el Decreto AA 24⁶⁶. En francés también se ha traducido en dicho Decreto «incepta» por iniciativas⁶⁷.

Hemos insistido tanto en la traducción de la palabra «incepta» porque creemos que ella representa uno de los puntos más importantes del nuevo Código. De la interpretación que se dé al can. 216 dependerá que el reconocimiento al «derecho de ejercer los carismas» sea más o menos amplio. Por ejemplo, los profesores de la Universidad de Navarra en sus comentarios al Código⁶⁸ interpretan de este modo el citado canon: «Una variación del derecho de asociación es el de promover empresas apostólicas (por ejemplo, editoriales, dispensarios, centros educativos, emisoras de radio o de televisión, etc.). Este derecho incluye el de fundarlas, participar en las existentes, libertad estatutaria y de gobierno, etcétera.»

Los problemas que plantea este comentario son numerosos y no dejan de ser graves. Parece que entienden «incepta» por «obras», según la traducción del Concilio más divulgada en España. En esta línea, identifican estas obras con «empresas apostólicas» y ponen una serie de modelos, que casi todos se encuentran regulados en el Libro III del Código. El mismo concepto de «empresa apostólica» es ambiguo. Se podrían entender por tales las empresas erigidas según el Derecho Civil o Mercantil, pero dándoles una finalidad «apostólica». Pero en este sentido, ¿qué significa el «derecho» que proclama el Codex, si no hay ninguna inserción eclesial y si ni siquiera se les puede dar el nombre de católicas sin el «consentimiento de la jerarquía»? Reconocer a los fieles un derecho que tienen en toda sociedad libre y democrática nos parece algo nimio y marginal.

El can. 216 debe ser interpretado en el conjunto de derechos intraeclesiales, donde el bautizado se realiza como persona eclesiástica y donde ha de ejercer dichos derechos y deberes para la edificación de la comunidad eclesial. Las «iniciativas» se interpretan restringidamente como «empresas» o, con mayor amplitud, se han de considerar como «el servicio de la edificación del Cuerpo de Cristo, como «participación activa en la misión de la Iglesia». Por eso, deben tener un reconocimien-

⁶⁵ *Codice di Diritto Canonico, testo ufficiale latino e versione italiana autorizzata*, en *Enchiridion Vaticanum B*, Bolonia 1984, 141.

⁶⁶ SACRO CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Costituzioni, Decreti, Dichiarazioni*, Milano 1966, 386.

⁶⁷ VATICANO II, *L'apostolat des laïcs* (Unam Sanctam 75), París 1970, 73.

⁶⁸ UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Código de Derecho Canónico*, ed. anotada, Pamplona 1984, 176-177.

to social y jurídico dentro de la Iglesia. Aquí entra el reconocimiento del derecho y deber de ejercer los carismas.

Nos gusta más interpretar «incepta» en su sentido más amplio y menos «empresarial». Así lo hacen los textos italianos y franceses que hemos citado: «iniciativas». Creemos que los profesores de Salamanca se ajustan más a la fuente conciliar del can. 216 cuando escriben: «Con su lenguaje propio reconoce que el Espíritu actúa en la Iglesia no sólo por medio del ministerio jerárquico, sino también fuera de él. La historia lo confirma ampliamente. Pero si una iniciativa, asociativa o no, quiere llevar el nombre de católica precisa del consentimiento de la jerarquía. No porque ella se atribuya el monopolio de lo católico, sino por su función de discernimiento; podrían aparecer en la Iglesia tendencias o iniciativas menos conformes con el mensaje revelado o, más ampliamente, que identifican lo católico con opciones discutibles»⁶⁹.

El can. 216, por encontrarse en el Título II del Libro II, que declara los derechos de todos los fieles, se ha de aplicar no sólo a los laicos, sino también a los clérigos.

Es importante destacar que J. Perarnau, gran especialista en el Decreto «Apostolicam Actuositatem», en su profundo comentario y análisis del texto conciliar traduce «incepta» por «iniciativas», en un sentido amplio. Así, explica este concepto diciendo: «Se afirma en principio *la libre iniciativa apostólica de los laicos*, que debe considerarse bajo un prisma más general antes de entrar en su estudio detallado, pues aquí se encontraron de alguna manera ciertas tensiones que podían notarse en todo el esquema entre autoridad y libertad»⁷⁰.

Constituye, por tanto, el punto neurálgico del reconocimiento de los carismas, que, en definitiva, está subordinado a los ámbitos de libertad en la Iglesia.

En la comisión conciliar que estudiaba el esquema, un perito, dirigiéndose a los obispos, subrayó dos ideas que son el eje de la tensión en que fue elaborado el cap. IV de la LG y el n.º 24 del AA: «Los laicos son miembros del Cuerpo Místico; pero, de hecho, los obispos querrían que los laicos, ante todo, les obedecieran a ellos, mientras, por el contrario, los laicos querrían que se les reconociera la facultad de iniciativa. El cap. «De laicis» consideraba que éstos, como miembros vivientes del Cuerpo Místico, poseen la libertad de los hijos de Dios. Los laicos son personas, y como tales tienen derecho a la iniciativa, mientras que la jerarquía debe estar al servicio de los miembros del Cuerpo Místico;

⁶⁹ PROFESORES DE SALAMANCA, *Código de Derecho Canónico*, ed. bilingüe comentada, Madrid 1983, 138-140.

⁷⁰ J. PERARNAU, *Decreto sobre el apostolado de los laicos*, Barcelona 1968, 328.

por ello, hay que ampliar la iniciativa de los laicos. Una cosa fundamental en la vida de la Iglesia, sobre todo en el campo profano, es la libertad; la autoridad debe ciertamente dar normas, debe sostener la libertad y dirigirla⁷¹.

Para Perarnau⁷² la tendencia básica de todo el número actual (AA 24) es la de reafirmar la libertad del laico; lo demuestra el que un Padre conciliar, que se dio cuenta de esta dirección del texto, pidió a la hora de los «modi» su refundición radical «porque atribuye excesiva libertad a los laicos». Recibió como respuesta que «lo contrario agrada a la mayor parte de los Padres»⁷³. Mons. Hengbach, obispo de Essen, uno de los más decisivos redactores del texto conciliar, afirmaba, «conformándose de lleno con la doctrina sobre la función de la jerarquía en cuanto a la disciplina, la tendencia básica de las explicaciones, aun de las más jurídicas, es la de encarecer la libertad y responsabilidad propia de los laicos»⁷⁴.

En el Concilio la discusión sobre el párrafo del Decreto AA, que sirve de fuente directa del can. 216, fue muy viva y matizada. En realidad, el canon no recoge toda la expresión conciliar, que habla de «libera electione». Esto ha pasado al can. 215, refiriéndose a las asociaciones y, correlativamente, a algunos aspectos del Título V del Libro I del nuevo Código: «De las asociaciones de los fieles». Así, en el can. 299: «*facultad de constituir asociaciones privadas*», que gozan de propia autonomía (cc. 321 y 323) y «libremente» eligen su presidente (can. 324,1), su consejero espiritual (can. 324,2) y administran sus bienes (can. 325,1) según sus propios estatutos.

3.8. *Ambigüedad del nuevo Código ante la libertad de asociación*

El ámbito de libertad y, por tanto, de iniciativa en la que pueden desarrollar los carismas personales, se ha ampliado notablemente. El nuevo Código lo garantiza. De todas formas, se advierte una constante preocupación de vigilancia y, aunque las asociaciones privadas suponen un gran avance en este campo de la libre iniciativa, no deja de observarse una significativa limitación, al subordinar la concesión de la personalidad jurídica a la aprobación de los estatutos (can. 322,2).

⁷¹ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Acta Commissionis Conciliaris «De fidelium Apostolatu»*, TPV, 1964, 61.

⁷² J. PERARNAU, o.c., 329.

⁷³ Concilium Oec. Vat. II, Che, a Decreti «De apostolatu laicorum». Textus recognitus et modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione «de fidelium apostolatu» examinati, TPV, 1965, 117.

⁷⁴ *Ibidem*, 120.

Hay una importante diferencia entre el reconocimiento del derecho y la garantía de la existencia, según aparece en el can. 299,3: «No se admite en la Iglesia ninguna asociación privada, si sus estatutos no han sido revisados por la autoridad competente.» Esta revisión se ha de considerar como un «Nihil Obstat». Es la constatación de que en la asociación, en la libre iniciativa, no hay nada contrario a la doctrina de la Iglesia. Por tanto, que sus fines y sus medios no son contrarios a la fe y moral de la Iglesia. El ámbito de libertad es, pues, muy amplio.

El can. 299,3 había expresamente de «admitir en la Iglesia» lo que supone una actuación dentro de la comunidad eclesial. Ahora bien, para que esta actuación esté revestida de plenitud jurídica, o sea, para gozar de la personalidad jurídica, el Código exige la «aprobación de los estatutos» (can. 322,2), que supone una limitación de autonomía y, por tanto, un problema real para el derecho de ejercer los carismas. La aprobación supone, en todo caso, una valoración positiva de los elementos constitutivos de la iniciativa carismática. El riesgo de recelo y de alergia a lo nuevo es frecuente. La historia nos testifica cuánto ha costado a los grandes carismáticos ser aceptados en la estructura eclesial. Conocemos los ejemplos de S. Francisco de Asís con sus «Reglas de los frailes menores», de S. Ignacio de Loyola con las «Constituciones de la Compañía» o de Sta. Teresa de Jesús con los conventos carmelitanos sin rentas.

El avance que suponen las asociaciones privadas, con simple revisión de los estatutos, se convierte en un reducto canónico estrecho, al colocarlas en una situación jurídica inestable y de precaria representación social. No es solución eclesial el decir que estas asociaciones pueden adquirir personalidad jurídica civil. Esto sólo supondría que la Iglesia reconoce alguna presencia en su seno de una realidad civil, no que admite la vitalidad de la libre iniciativa de los fieles en su propio seno. Es una manera de huir del problema.

La polémica y los recelos aparecieron claramente en la discusión del Concilio. Perarnau nos describe la evolución doctrinal que se produjo en las deliberaciones del n.º 24 del AA: «Hay que notar que, a medida que avanzaba la elaboración del texto, se iba reforzando esta afirmación de libertad; así, por ejemplo, en los primeros tiempos de la reelaboración conciliar, uno de los entonces peritos de la Comisión, después Padre conciliar, miembro de la misma, propuso que esta libertad se afirmara en especial cuando se trataba de la animación cristiana del orden temporal, lo que fue aceptado por unanimidad; de hecho podía interpretarse como una limitación a la afirmación básica del punto, o así lo entendieron veinticinco Padres, quienes pidieron que se suprimiera, a lo que la Comisión accedió, sin aceptar ya reintroducirla, a pesar de la

pétición expresa a la hora de los «modi», pues sería una restricción ilegítima de un texto aprobado. La tendencia a reforzar la afirmación de libertad se halla también confesada, por lo que respecta a la revisión después de la discusión en el aula conciliar; se cambia lo referente a las asociaciones libres, de modo que la libertad se ponga más claramente de relieve y se da como una intervención determinante la de un Padre Cardenal, en la que se lee lo siguiente: «Con toda claridad y derecho en el texto se trata extensamente de la autoridad de los pastores, pero está bien ocuparse debidamente y con mentalidad abierta de la libertad, espontaneidad e iniciativa de los laicos. Perfecciónese el texto en este sentido»⁷⁵.

Creemos que este espíritu del Concilio no ha sido debidamente recogido en el nuevo Código. Esto dificulta, en la práctica, la realización del derecho a ejercer los carismas, que, según el Vaticano II, debe expresarse en esas «iniciativas», en un amplio reconocimiento de la libertad dentro de la vida eclesial. Esto no quiere decir, en modo alguno, que se pueda actuar prescindiendo de la jerarquía, pero la verdadera armonización de todos los derechos y deberes dentro de la «communio» exige que, incluso las iniciativas que exigen el mandato jerárquico, no quita a los laicos la facultad de iniciativa, como consta expresamente⁷⁶.

4. EL ÁMBITO DE LA LIBERTAD Y SUS GARANTÍAS CANÓNICAS

Las afirmaciones de Perarnau, sobre todo su última observación sobre el discutido significado del «mandato jerárquico», confirma nuestra presunción de que, en la vida y acción de la Iglesia, el campo de la libertad tiene que ser hondamente revisado y garantizado.

El Concilio Vaticano II tuvo grandes intuiciones y señaló nuevos caminos. Las dificultades prácticas del postconcilio y la inercia de las instituciones y de ciertas personas, han limitado la fuerza de la orientación conciliar. El nuevo Código tiene atisbos y recoge principios que son verdaderos logros. Toda la garantía de los derechos fundamentales y la apertura de ciertos títulos del nuevo ordenamiento canónico son manifestaciones de este espíritu y de esta nueva visión de la Iglesia. Se observa, sin embargo, que en muchos casos las leyes se han quedado cortas.

Las preocupaciones que, ya en el año 1970, presentaban los comentaristas franceses al Decreto AA, se pueden ver confirmadas en ciertos

⁷⁵ J. PERARNAU, o.c., 329.

⁷⁶ *Ibidem*, 328.

silencios del nuevo Código. «El reforzamiento de la organización nacional de los Episcopados (después del Concilio) ha favorecido una centralización interdiocesana en detrimento de la autonomía de los laicos y ha producido una nueva agudización del antiguo problema de dicha autonomía»⁷⁷.

La consideración de una auténtica garantía del derecho a ejercitar los carismas está íntimamente ligada a este ámbito de libertad declarado reiteradamente por la doctrina conciliar. Los carismas son siempre dones con repercusión social; tienen que ejercitarse en el seno de la comunidad eclesial.

Si toda creatividad tiene que someterse a un control institucional férreo, lo nuevo encuentra grandes obstáculos. El mismo Concilio advierte a los Obispos que estén atentos a «no sofocar el Espíritu» (LG 12). Karl Rahner había hecho serias advertencias sobre este peligro. Existen carismas que por culpa de los hombres resultan ineficaces para la Iglesia. Las autoridades eclesiásticas no tienen, por tanto, derecho a cometer errores con el pretexto de que un espíritu, si realmente procede de Dios, sabrá abrirse camino, no obstante su resistencia. Con ello sólo logran añadir sufrimientos a los ya inevitables, cometiendo una injusticia contra Dios, los carismáticos y la Iglesia»⁷⁸.

4.1. Algunos análisis concretos

En los cánones referentes al Ministerio Episcopal el nuevo Código ha soslayado la advertencia conciliar: «no sofocar el Espíritu», que comentamos. Tan sólo en el can. 287 indica al obispo que «debe procurar con todas sus fuerzas promover la santidad de los fieles, según la vocación propia de cada uno». En el can. 286 también se le advierte que debe reconocer «la justa libertad de investigar más profundamente la verdad»; y en el can. 394 se obliga al obispo a que «inste a los fieles para que cumplan su deber de hacer apostolado de acuerdo con la condición y capacidad de cada uno».

La visión de la acción carismática, en el sentido de percibir y dar cabida a los dones del Espíritu en la vida de la comunidad, es todavía más pobre en los cánones dedicados a la pastoral parroquial. Fijándonos en los más expresivos (cc. 528-529), no hay ni una sola indicación de un dinamismo carismático de la comunidad que deba ser atendido, garantizado, ni simplemente observado por el párroco. Podría pensarse que los redactores de la Segunda Parte del Libro II del Código no han leído

⁷⁷ J. GROTAERS, *Quatre ans après*, en *L'Apostolat des laïcs* (Unam Sanctam 75), París 1970, 277.

⁷⁸ K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1963, 89-90.

los primeros títulos de la Primera Parte del mismo Libro. Una luz aparece, sin embargo, en la Parte Tercera del mencionado Libro II, que trata de los institutos de vida consagrada. Indudablemente no podía olvidar el significado «carismático» de esta opción evangélica, que el mismo Código considera un «don divino» (can. 575), que se vive bajo una especial acción del Espíritu Santo (can. 573). Los diversos institutos «han recibido dones diversos, según la gracia propia de cada uno» (can. 577).

En este terreno el avance ha sido notable. Pero lo importante, en nuestra opinión, es el canon 605. No se trata en este canon de la fundación de nuevos institutos de vida consagrada, que se adapten a las líneas clásicas del Derecho Común, aunque expresando la riqueza y variedad de nuevos carismas. El canon mira mucho más lejos. El Código intuye que el Espíritu puede promover con sus carismas «nuevas formas» de vida consagrada. Expresiones nuevas del testimonio del Evangelio; aportaciones fecundas a la vitalidad de la Iglesia. Y el Código, en este caso, advierte seriamente a los obispos sobre su deber de estar atentos, de discernir, de dar cabida a lo nuevo, de estimular y respetar estos dones divinos. Es uno de los cánones más sugerentes del nuevo Código.

El contenido de estas formas debe, de algún modo, corresponder a los elementos del can. 573, pero las «formas nuevas» podrán ser muy variadas. Resulta interesante observar que el deber de atender estos nuevos carismas del can. 605 se atribuye al «obispo diocesano», entendido según el can. 143,3. Es decir, se considera como deber «personal» del obispo diocesano. Con ello se destaca la función del Obispo como padre espiritual de la comunidad, abierto a la acción del Espíritu y promotor de este dinamismo carismático.

Es importante este can. 605, ya que presenta el único vestigio de la atención que los obispos deben prestar a la acción carismática. No deja de sorprender que el nuevo Código, al determinar con tanto detalle las obligaciones y derechos de los obispos, señala con frecuencia que puede libremente realizar una serie de actos y nombramientos⁷⁹; sin embargo, en ninguna ocasión se le impone la obligación de velar por la libertad y los derechos de los laicos. El silencio es todavía más elocuente, ya que el can. 384 manda al obispo que «defienda los derechos» de los presbíteros. Los nuevos codificadores han olvidado en este caso a los diáconos, ya que todo el canon se refiere a los presbíteros, como si fueran los únicos clérigos diocesanos.

⁷⁹ CIC, cc. 162, 165, 477,1, 485, 497,3, 502,1, 547, 554, 557,1.

De todos los derechos y ámbitos de libertad en la comunidad diocesana, solamente se hace mención en el can. 386,2, cuando indica al obispo que «defienda con fortaleza, de la manera más convincente, la integridad y unidad de la fe, reconociendo, no obstante, la justa libertad de investigar más profundamente la verdad».

4.2. *Reconocimiento canónico de las libertades y derechos personales*

Nos parece, por consiguiente, de gran trascendencia, para asegurar este derecho de ejercer los carismas, reconocido por el Concilio y silenciado por el Código, que la interpretación canónica de los derechos personales en la Iglesia y el ámbito de libertad en la comunidad eclesial sean cada día más apreciados, dentro del marco de toda la doctrina del Vaticano II.

Encontramos muy oportunas las observaciones de Schlette, escribiendo sobre la Declaración «*Dignitatis humanae*»: «El peso de los enunciados del Concilio sobre el tema de la libertad religiosa depende del grado en que la Iglesia misma pase a ser patria de libertad religiosa, es decir, de la medida en que la Iglesia sea verdaderamente una zona de libertad en sentido teológico-dogmático, espiritual, cultural y psicológico, sin que en ella se sacrifique la libertad de la verdad a su letra. Como la Iglesia da por supuestos los derechos inviolables del hombre (DH 6), no podrá menos de hacer que la vigencia de tales derechos, previos a la ley positiva (divinos, según el lenguaje teológico), se imponga también dentro de sus propios muros y que, por consiguiente, ellos queden incorporados de manera adecuada a su propio derecho interno como una fuerza protectora. Si sucediera que en la Iglesia concreta (cuya interpretación teológica fue expuesta en forma tan sugestiva y prometedora en «*Lumen Gentium*»), no pudieran estar libres de temores, recelos y cortapisas todos y cada uno de sus miembros, y éstos no pudieran verse protegidos contra los peligros de los falsos hermanos (2 Cor 11,16), entonces la Iglesia se haría sospechosa como defensora de los derechos sociales y civiles»⁸⁰.

Ciertamente esta doctrina sobre los derechos de la persona y libertades individuales, aparece con mayor evidencia en el nuevo Código cuando se trata de enunciarla, que de reconocerla en la vida práctica. Así, en el Libro III hay dos preceptos concretos (cc. 747,2 y 768,2).

⁸⁰ H. R. SCHLETTE, *Libertad religiosa*, en *Sacramentum mundi* 4, Barcelona 1973, 320.

4.3. *La libertad como presunción jurídica*

Ha de cambiarse profundamente la mentalidad. Hay que convertirse. En algunos ambientes eclesiásticos prevalece la idea de que todo debe estar reglamentado (mandado o prohibido), sin dejar campo a la libre iniciativa y a la libertad. Una buena interpretación jurídica debería fundamentarse en lo contrario. El ámbito de la libertad es nativo, es la expresión misma de la persona humana, de su dignidad, de su creatividad. También es la expresión de la acción del Espíritu, que vivifica, que enriquece con sus dones a la Iglesia. La libertad debería constituirse en una presunción jurídica fundamental. La ley viene a prescribir o prohibir solamente cuando hay necesidad de ordenar la libertad en sus relaciones interpersonales para el bien común.

La multiplicación de legislación postconciliar de todo rango ha ido creando una sensación y una situación de limitaciones de la libertad. No se trata solamente de las disposiciones pontificias (Constituciones Apostólicas de aplicación de los Decretos conciliares, ni tan siquiera de los innumerables directorios y documentos de las Congregaciones). Nos referimos, con verdadera preocupación, a la ingente producción de otros organismos: Conferencias Episcopales, Secretariados y Comisiones Nacionales, Delegaciones y Consejos diocesanos, etc. Bajo el entusiasmo de la «coordinación pastoral» y de la «pastoral de conjunto»; con la fascinación de aplicar técnicas de eficacia, asumidas de la sociología empresarial o de la psicología pedagógica, se ha invadido la Iglesia de normas, programas, planificaciones obligatorias, etc. La tendencia es al control y a no reconocer como legítima más que la acción promovida oficialmente a través de organismos públicos. En muchos programas de pastoral se imponen no sólo los objetivos comunes, sino los métodos y las instituciones, no dando cabida a la iniciativa personal o de grupo más que en la medida en que se subordinen a todo el entramado.

Constatar esta situación y denunciarla, como restrictiva del ámbito de libertad, no supone defender una anarquía para la comunidad eclesial y una pastoral dispersa. Son convenientes los directorios y los programas de pastoral, pero concebidos como integración de un pluralismo y como promotores de todas las virtualidades carismáticas que el Espíritu conceda a la Iglesia. Los monocultivos suelen ser la ruina de la economía agrícola, y las monopastorales, la ruina de la creatividad carismática. La historia de la Iglesia nos lo atestigua. La imposición de ciertos métodos teológicos arruinó el pensamiento y la vitalidad de la teología, dejando importantes zonas de la realidad cultural yermas de la influencia del Evangelio. El monopolio ejercido por la estructural parroquial en ciertos sectores de la pastoral sacramental, la convirtió en una eje-

cución casi exclusivamente administrativa. Y podrían multiplicarse los ejemplos.

La vida de la Iglesia, en su dinamismo continuo de renovación, requiere el reconocimiento sincero y garantizado del ámbito de la libertad. Es un derecho y es una necesidad vital.

El ordenamiento canónico debe prestar este servicio a la Iglesia. La profundización en el sentido de la ley eclesiástica y de su auténtica interpretación, no bajo el esquema de un positivismo jurídico, peligroso y falso, sino en el verdadero clima de lo que es el Derecho y, más si cabe, el Derecho Canónico que, según el Papa Juan Pablo II, es necesario «para componer, según justicia fundada en la caridad, las relaciones mutuas de los fieles cristianos, tutelando y definiendo los derechos de cada uno... para apoyar las iniciativas comunes, que se asumen para vivir aún más perfectamente la vida cristiana, reforzarlas y promoverlas»⁸¹.

Nos encontramos, pues, en un momento en que es necesario tener ideas claras sobre la naturaleza y misterio de la Iglesia, sobre su elemento sobrenatural y carismático. El Derecho Canónico está llamado a expresar esta naturaleza misteriosa y debe garantizar el ejercicio de los derechos personales y el ámbito de la libertad a todos los miembros de la comunidad eclesial.

La reiteración continua del deseo y de la necesidad de que todo el Pueblo de Dios se sienta responsable de la misión de la Iglesia requiere una superación de viejas actitudes de pasividad y de inhibición. Una estructura eclesial demasiado rígida y autoritaria, en algún sentido satisfecha de aparecer como autosuficiente, paraliza el dinamismo participativo de los miembros de la comunidad. Un sistema jurídico excesivamente prolijo y minucioso crea una mentalidad de que todo está mandado o prohibido, sin campo abierto para la creatividad personal.

En la vida de la Iglesia, las mismas teorías del «mandato» para el apostolado seglar suscitaron una actitud de pasividad, que el Concilio Vaticano II ha procurado superar por todos los medios. Esto requiere no sólo que todos los miembros de la Iglesia, especialmente los seglares, adquieran una clara conciencia de su responsabilidad y se comprometan seriamente en la acción eclesial, sino también unos caminos expeditos, por donde se pueda avanzar sin obstáculos y con confianza. Unos miembros de personalidad madura no pueden estar pendientes de que unas leyes u ordenamientos les indiquen detalladamente lo que deben o pueden realizar. En la Iglesia, más que en ninguna otra sociedad, deben estar presentes los viejos y sabios principios del Derecho Romano, que

⁸¹ JUAN PABLO II, *Constitución Apostólica «Sacrae Disciplinae Leges»*, o.c., XLI.

reconocían que el campo de la libertad es el propio de los ciudadanos y que «*plurimae leges, pessima res publica*».

4.4. *Importancia de la norma interpretativa del can. 18*

Hay una concepción del Derecho, muy poco jurídica, que podríamos calificar de «vía férrea». El ciudadano está obligado a mantenerse siempre en un carril. Las leyes ordenan toda la realidad social. No hay capacidad de marcha fuera de este ordenamiento. Se trata del Estado totalitario. En la Iglesia también existe el peligro de esta visión jurídica totalitaria. Lo señala certeramente K. Rahner: «El principio que se nos da en el amor afirma que cada cual puede en la Iglesia según su propio espíritu, en tanto que no consta que va tras un espíritu falso; y que, por tanto, se deben presuponer, la libertad, la buena voluntad y no precisamente lo contrario. Estas no son sólo normas humanas naturales y obvias de toda convivencia razonable, sino que son principios que están y deben estar hondamente enraizados en la esencia misma de la Iglesia en cuanto tal...»⁸².

La concepción jurídica de la Iglesia debe ser, por tanto, radicalmente diversa de la «vía férrea»; es el amplio campo del padre de familia, el campo de la libertad de los hijos de Dios, en el que las normas solamente acotan los límites extremos.

Lógicamente resulta muy importante que el Código garantice esta visión amplia de la vida de la Iglesia. Nos parece muy oportuno el comentario de P. Lombardía al can. 18: «Las leyes que coartan el libre ejercicio de los derechos se deben interpretar estrictamente. La cláusula que prohíbe la interpretación extensiva en las normas que limitan el libre ejercicio de los derechos está llamada a tener importancia renovada en el nuevo Código, que contempla de manera más clara la autonomía privada y los derechos fundamentales de los fieles. Esta norma deberá ser tenida en cuenta por los tribunales competentes en el control judicial de los actos administrativos»⁸³.

La norma no es nueva; se encontraba ya en el Código de 1917 (can. 19), pero hoy adquiere una fuerza nueva y un más profundo sentido no sólo para los tribunales, sino para toda la vida práctica de la Iglesia. La codificación de los derechos de los fieles supone una positivización de estos derechos y, por tanto, la necesidad de que sean reconocidos en todo el ordenamiento canónico y en las relaciones internas de la comunidad eclesial. Nos parece que el profesor Jiménez Urresti no vislumbra

⁸² K. RAHNER, o.c., 82.

⁸³ UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Código de Derecho Canónico*, ed. anotada, Pamplona 1984, 79.

del todo este nuevo trasfondo del can. 18 cuando lo comenta con ideas que aparecen demasiado apegadas a las antiguas interpretaciones: «La fórmula de leyes que coartan el libre ejercicio de los derechos (tomada del Código civil italiano por el CIC de 1917 y heredada de este can.) son difíciles y discutidas entre los autores. Todas las leyes positivas que son prescriptivas y obligantes —sean en forma positiva o preceptivas, sean en forma negativa o prohibitivas— son, por definición, limitadoras o coartadoras del libre ejercicio de los derechos pre-positivos (excepción son las leyes permisorias, llamadas también permisivas). De ahí que los autores suelen entender que se trata de interpretar estrictamente las leyes positivas que limitan o coartan el libre ejercicio de los derechos ya positivados en el ordenamiento jurídico por otras leyes»⁸⁴.

Considerar toda ley preceptiva o prohibitiva como limitadora de los derechos pre-positivos constituye un agravio al sentido del Derecho. Es una visión pesimista de la legalidad y de la vida social. En una sociedad justa y democrática, las leyes, incluso las prohibitivas, están al servicio de la garantía de los derechos fundamentales de la persona; al servicio de la justa convivencia social que enriquece a las personas, y al servicio de la libertad de los ciudadanos. No siempre lo prescrito tiene que significar, y menos por definición, una limitación de la libertad y de los derechos subjetivos. Existen normas preceptivas, e incluso prohibitivas, que precisamente tienen por objeto dar auténtica realidad social a los derechos y a las libertades, en la situación concreta de las relaciones interpersonales. Se ha de considerar anticuada y de estilo liberal la concepción de que las leyes son corazas y no instrumentos de libertad.

Las verdaderamente terribles son las leyes invalidantes o inhabilitantes meramente positivas, por ejemplo, los impedimentos dirimentes matrimoniales de puro derecho eclesiástico y sin claro fundamento en el derecho natural, cuya ignorancia no impide su eficacia, mientras no se establezca expresamente otra cosa. Con toda tranquilidad todos los canonistas que sean un poco olvidadizos del derecho natural y de la teología jurídica quedarán tan tranquilos negando la posibilidad de contraer auténtico matrimonio sacramental a una pobre pareja de personas capaces, católicos prácticos, santos, que están perdidos en una isla de la que, por hipótesis, no pueden salir y desde la que no pueden acceder a la autoridad competente para dispensarles de su impedimento de consanguinidad en cuarto grado de línea colateral. Estos dos primos carnales, lo sepan o no lo sepan, están condenados a hacer siempre el primo y no podrán administrarse el sacramento del Matrimonio, porque su contrato es inválido. Nos quedamos tan tranquilos con este riguroso

⁸⁴ PROFESORES DE SALAMANCA, o.c., 30.

positivismo jurídico, acudimos incluso a Trento, y mientras nos quedamos tan tranquilos después de haber ejecutado impunemente a las inocentes Filosofía del Derecho y a la Teología del Derecho. Ambas no tienen eficacia alguna frente a la omnipotente norma positiva.

4.5. *La tutela de la libertad*

El Papa Pablo VI lo indica claramente: «En la Iglesia libertad y autoridad no son términos contradictorios, sino valores que se integran mutuamente, su mutua coordinación favorece simultáneamente el crecimiento de la comunidad y de la capacidad de iniciativa y maduración de cada miembro. Reafirmando el principio de autoridad y de la necesidad del ordenamiento jurídico, nada se quita al valor de la libertad y a la consideración que se le debe dar; pero se destaca la necesidad de tutelar eficazmente los bienes comunes, entre los que se encuentra este fundamental de ejercer la misma libertad, que sólo una sociedad bien organizada puede garantizar adecuadamente. Pues la libertad ¿qué aprovecha a los individuos, si no está protegida por leyes sabias y oportunas?»⁸⁵.

Las palabras del Papa no requieren comentario especial. Representan el sentido más profundo y moderno de un derecho eminentemente social. La vida jurídica de la Iglesia debe interpretarse en esta clave. «Tanto en la Iglesia como fuera de ella, escribe un eclesiólogo famoso, la ley, por indispensable, por preciosa que ella sea, jamás debe ser mirada por la Iglesia sino en la perspectiva de la caridad, apoyándose necesariamente sobre la justicia, aunque sobrepasándola siempre. La Iglesia, pues, debe ser la primera en acordarse de que la exigencia primera de la justicia consiste en respetar a las personas, las cuales pueden venir a ser sujetos de la caridad, pero no lo pueden ser desde el momento en que se oprimen, aun supuestas las mejores intenciones»⁸⁶.

Las observaciones de L. Bouyer nos parecen de la máxima actualidad y ofrecen la única solución viable al problema de la acción carismática en la Iglesia. Creemos, por tanto, importantes las cuatro conclusiones que el citado teólogo presenta para determinar el sentido del Derecho Canónico en una Iglesia integradora de los carismas, derechos y libertades. Las presentamos sintéticamente:

a) Si hay alguna tendencia que parece deber imponerse actualmente en la legislación canónica, como en todas las legislaciones modernas, es la de dictar, en el plano de la Iglesia universal primeramente, más que

⁸⁵ PABLO VI, *Allocutio ad praelatos auditores S. Romanae Rotae* (29-I-1970); AAS 62 (1970) 115.

⁸⁶ J. BOUYER, *La Iglesia de Dios*, Madrid 1973, 598.

colecciones indefinidamente detalladas de prescripciones minuciosas, una especie de leyes-cuadros.

b) A las autoridades locales que se asocian a todo el cuerpo de los fieles de la manera más ampliamente posible y de la manera más representativa posible, habrá que permitirles que determinen su aplicación en conformidad con las necesidades del momento y con las necesidades de las comunidades particulares.

c) Las autoridades locales deberán, a su vez, vigilar para estimular las iniciativas positivas, aunque más tarde haya que corregir los errores eventuales para llevarlas adelante o también para sustituirlas por otras.

d) En el día de hoy nuevamente el Derecho de la Iglesia, sin pretender imponer un cielo-raso ficticio e inadmisibles a las inspiraciones personales y gratuitas del Espíritu, continuará asegurándoles una base firme en la realidad histórica y una protección eficaz, tanto contra la licencia de los individuos como contra la arbitrariedad de los jefes, estas dos son caricaturas de las iniciativas verdaderamente creadoras.

5. CARISMAS Y DERECHO CANÓNICO

Los nuevos caminos del ordenamiento canónico, iluminados por el Concilio Vaticano II y por la propia vida de la Iglesia, presentan una apertura de reconocimiento y de garantía del derecho-deber de ejercer los carismas recibidos. Hay, indudablemente, timidez en algunas afirmaciones del nuevo Código; hay silencios y lagunas. Pero la orientación de la nueva legislación y las claves de interpretación, dentro de un más amplio espíritu de libertad, se presentan positivas y acogedoras de esta vitalidad carismática.

El Derecho Canónico y sus cultivadores han sido considerados por muchos teólogos y pastoralistas como antagónicos a esta creatividad del Espíritu; como el obstáculo para el desarrollo de los dones carismáticos. Nosotros pensamos que el Derecho Canónico tiene una acción positiva de promoción. Debe tenerla. Las leyes no sólo deben proteger, sino han de promover la justicia y los derechos.

Las leyes canónicas, en un primer aspecto, garantizan a los fieles el que libremente puedan ejercer su derecho y, por tanto, puedan poner al servicio de la comunidad los dones recibidos. La presunción jurídica es del libre ejercicio. Ciertamente, la autoridad eclesial tiene el deber y el derecho de discernir los auténticos carismas y de coordinar su ejercicio en la comunidad eclesial. Pero el Derecho Canónico señala los límites de esa autoridad, la forma de su ejercicio y las garantías

de los fieles. El Derecho Canónico supone un control de la autoridad y, por ello, una seguridad del carismático.

Históricamente, el Derecho Canónico ha hecho mucho más en favor de los grandes dones carismáticos, dados por el Espíritu a su Iglesia. Ha hecho posible que estos grandes carismas perpetuaran su vigencia.

El Derecho Canónico ha hecho posible esta permanencia mediante las leyes de aprobación y de reglamentación de las correspondientes instituciones (institutos de la vida consagrada, asociaciones, obras apostólicas). Algunas veces, este derecho ha tomado la forma de privilegios, lo que significa la adaptabilidad del propio ordenamiento canónico a la fuerza del Espíritu, que no puede ser encerrado en los cauces de una legislación cerrada y común. El nuevo Derecho de Religiosos presenta un nuevo rostro, con una decidida apertura a las peculiaridades de cada instituto.

El carisma de los santos fundadores es un ejemplo de estos carismas de vigencia permanente. Abierto el camino renovador por ellos, otros varones y mujeres recibirán posteriormente una gracia especial, un carisma, que podríamos llamar subordinado, por el cual ponen permanentemente al servicio de la comunidad el carisma fundacional⁸⁷.

5.1. Aspectos carismáticos del Derecho Canónico

H. Küng habla de una verdadera sucesión del carisma de los profetas y maestros. El mandato y misión de profetas y maestros no ha terminado en la época apostólica. El Espíritu Santo no se ha descuidado y ha suscitado continuamente en la Iglesia estos dos carismas que, para San Pablo, son los dos más importantes después del del apóstol. ¿Qué sería de una Iglesia en la que enmudecen los maestros? ¿Qué sería de la Iglesia sin Orígenes y sin Agustín y sin tantos otros teólogos? Nunca ha estado la Iglesia sin maestros. Pablo estaba convencido de que cada Iglesia tenía sus maestros» ...⁸⁸.

Indudablemente, H. Küng da un salto cualitativo en su paralelismo entre la transmisión del carisma del apostolado, vinculado a un sacramento, y la permanencia de otros carismas (profecía y magisterio), que corresponden a necesidades permanentes de la Iglesia y, por ello, el Espíritu no deja de concederlos a los fieles. Es diverso el sentido de la «sucesión apostólica» que el de «permanencia». Está fuera de nuestro propósito el analizar la teoría de Küng, que ha sido ya suficientemente contrastada por el estudio de Congar⁸⁹; nos interesa, sin embargo, des-

⁸⁷ M. OLPHE GAILARD, *Le charisme des fondateurs: Vie Consacrée* 39 (1967) 338-352.

⁸⁸ H. KÜNG, *La Iglesia*, Barcelona 1969, 513-516.

⁸⁹ Y. M. CONGAR, *Propiedades esenciales en la Iglesia*, en *Mysterium Salutis IV*, Madrid 1969, 573-574.

tacar su importante intuición sobre el sentido carismático del servicio eclesial de los teólogos.

La especial importancia del carisma de los teólogos ha sido ampliamente investigado⁹⁰. El servicio de los teólogos y de la teología son fundamentales en todo tiempo para la fidelidad a la Palabra revelada, a su vivencia y difusión Luigi Serentha ha escrito: «La teología lee el presente nombre de la fe... y hace que ésta se exprese en forma enriquecida, en una vida eclesial transparente, adaptada y eficaz»⁹¹.

El carácter carismático de la teología ha sido firmemente reivindicado por los profesores Feiner y Löhrer en su introducción a «Mysterium Salutis». «El Espíritu Santo personifica el principio en virtud del cual la Teología puede alcanzar, en la fe, su objeto como realidad viva. En la fe, el Espíritu Santo abre al teólogo el horizonte sobrenatural en que las reflexiones teológicas pueden concebir de un modo apropiado la revelación; y en este sentido tiene la Teología, en su misma raíz, carácter pneumático. Dando un paso más, se puede preguntar si la Teología debería ser sostenida y vivificada por la acción del Espíritu Santo también como comprensión de la fe...; según la Escritura, esto debería ser evidente si la Teología tiene carácter de profesión existencial de fe, ya que esto, profesión de fe, en su pleno sentido neotestamentario, se realiza en el Espíritu Santo (1 Cor 12,3). Para los Padres de la Iglesia era evidente que la Teología, en cuanto «gnosis-sapientia», encierra un elemento carismático; con todo, pusieron la Teología, como realización que afecta al hombre entero en conexión con la salvación. La evolución posterior, al acentuar en la Teología el carácter científico y la actividad de la razón que aquella acentuación implicaba, debilitó la concepción patrística de la Teología como actividad total y su aspecto carismático... Por muy justificada que pueda parecer tal evolución, considerada en su conjunto, ya que asigna al pensamiento humano el puesto que le corresponde en la especulación teológica y hace indispensable en el esfuerzo por conseguir en el trabajo teológico conceptos claros y fundados, parece muy problemático poder pasar por alto el aspecto carismático de la comprensión de la fe o considerarlo sólo como un accesorio humano, pero superfluo en el fondo»⁹².

La argumentación para fundamentar los aspectos carismáticos de la Teología son igualmente válidos para el Derecho Canónico y sus culti-

⁹⁰ G. COLOMBO, *Teología, ermeneutica e teoria*: Teología 1 (1976) 5-65.

⁹¹ L. SERENTHA, *Prospettive per una visione organica della Teologia*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare* 3, Torino 1977, 650-651.

⁹² *Mysterium Salutis I-I*, Madrid 1969, 36-37.

vadores. Las relaciones para ambas disciplinas, Derecho Canónico y Teología, son esenciales⁹³.

Uno de los esfuerzos más relevantes de la Canonística actual se centra en la búsqueda de la fundamentación teológica del Derecho en la Iglesia y de la Iglesia⁹⁴.

Para encuadrar en el ordenamiento canónico la teología de los carismas, nos parece muy sugerente y llena de coherencia teológica la teoría del profesor E. Corecco sobre la fundamentación teológica del Derecho Canónico. Un Derecho Canónico, fundamentado en la «comunidad» y al servicio de la «communio» eclesial es, por naturaleza, un Derecho abierto al dinamismo carismático y constituye, en sí mismo, un gran don del Espíritu, para la construcción de la comunidad eclesial. Expresa y evidencia el misterio de la Iglesia. «El concepto de “comunidad”, que en el nivel constitucional de las relaciones entre Iglesia universal y particular se realiza en la *communio Ecclesiarum*, parece resumir la sustancia específica de la convivencia eclesial, mediante la cual se realiza y se anticipa, ya en la historia, la salvación escatológica. Esta categoría, tomando el aspecto escatológico como immanente a la Iglesia, parece ser capaz de expresar la fisonomía inconfundible de la constitución y de los institutos canónicos, que regulan la vida de la Iglesia. La “communio” es, al mismo tiempo, la realidad que se ha de realizar y la forma según la cual el Derecho Canónico ha de estructurarse para realizarla... Por consiguiente, la “communio”, en cuanto causa material, formal y final del Derecho de la Iglesia, es por sí misma jurídicamente vinculante. La naturaleza teológica del estatuto ontológico del Derecho Canónico impone que éste sea tratado teológicamente, incluso en su aspecto epistemológico. Al método histórico-sistemático no se le puede conceder la misma autonomía racional que goza en la ciencia jurídica secular; debe ser constantemente juzgado y controlado por el *obiectum quo*, que es la fe. Aunque el método histórico-sistemático pueda representar en la canonística solamente el papel de disciplina auxiliar, sin embargo, esto es suficiente para garantizarle una específica autonomía en el seno de la ciencia teológica... Es equívoco creer que, tras haber afirmado la naturaleza teológica del Derecho Canónico, todavía sea posible tratarlo desde el punto de vista jurídico como una realidad puramente humano-racional»⁹⁵.

⁹³ L. VELA, *El Derecho Canónico como disciplina teológica: Gregorianum* 50 (1969) 747.

⁹⁴ A. ROUCO VARELA - E. CORECCO, *Sacramento e diritto, antinomia nella Chiesa?: Riflessioni per una teologia del Diritto Canonico*, Milano 1971.

⁹⁵ E. CORECCO, *L'unità tra diritto divino e canonico nella teologia cattolica*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare* 3, Torino 1977, 147.

El trabajo de los canonistas no puede considerarse desvinculado de la acción del Espíritu; por el contrario, un ordenamiento canónico, coherente con el misterio de la Iglesia, es el fruto de un esforzado servicio a la comunidad eclesial, que corresponde a dones especiales de este Santo Espíritu. Maestros y doctores han recibido este carisma divino.

Esto no significa que en la historia de la Iglesia no se haya confundido al canonista con el leguleyo, canonistas apegados a la mera juridicidad formal, considerando los cánones como simples vínculos sociales y no como elementos expresivos del Misterio de la salvación. Pero se han dado también canonistas verdaderamente carismáticos, renovadores de la vida de la Iglesia, valientes investigadores de formas adecuadas a la sacramentalidad del Cuerpo de Cristo.

El carisma de los canonistas se nos manifiesta más clara y fecundamente en dos de sus manifestaciones clásicas:

a) El desarrollo continuo del Derecho Canónico al servicio de la reforma de la Iglesia.

Todas las grandes reformas, incluida la del Vaticano II, y todos los grandes reformadores se han servido del Derecho como uno de los instrumentos más decisivos de la renovación eclesial. El ordenamiento canónico ha sido un elemento dinamizador de la vida eclesial y en las etapas reformadoras ha significado el esfuerzo de purificación de la Iglesia, de retorno a la pureza primitiva y de adaptación a las necesidades de los tiempos. El avance del Derecho Canónico está esencialmente unido al ritmo reformador de la Iglesia.

b) La función eclesial de aplicar y de interpretar las leyes canónicas.

El trabajo y la investigación de los Tribunales y Universidades en el estudio, la interpretación y la aplicación de las normas canónicas supone una contribución fundamental para el conocimiento y la expresión de la misma realidad sacramental de la Iglesia. Con sus vacilaciones y sus sombras, pero con sus insistencias y sus grandes intuiciones, los canonistas han hecho reflexionar a la Iglesia sobre su mismo ser, su misma constitución sacramental.

Podemos concluir con el profesor V. Ramallo: «Al ser la relación derecho-carisma necesaria, esencial, originaria y mutua, constituye un íntimo tejido que es la actuación visible del Espíritu que desarrolla al Cuerpo. En ese tejido unitario, como referido al Espíritu Uno, se pueden y deben distinguir funciones institucionales y funciones carismáticas, no como líneas paralelas, sino en constante mutuo influjo... El buen uso de la función jurídica eclesial supone, se realiza y se perfecciona

en una personal asimilación a Cristo. Tal uso cristiano de lo jurídico es, como tal, una función social cristiana y constituye por eso formalmente un verdadero carisma»⁹⁶.

Una actitud abierta y consciente de los cultivadores del Derecho Canónico a esta misteriosa realidad de la acción del Espíritu es absolutamente necesaria para abordar los nuevos horizontes de la misión de la Iglesia en el mundo nuevo del año 2000. El Derecho Canónico tiene el deber de garantizar en la comunidad eclesial a todos los fieles el cumplimiento de su propia vocación. «La Iglesia, reconociendo que los carismas no comportan solamente el deber de los fieles a realizar su propia vocación, sino que también les confieren un derecho, se transformará, escribe G. Hasenhütl, en una comunidad viva con un futuro abierto. Si cada cristiano tiene su propio puesto reconocido y encuentra en la comunidad las posibilidades de acción que le ofrece el mismo Dios, entonces la Iglesia no permanecerá anclada en el puerto, sino que continuamente estará dispuesta a embarcarse hacia alta mar»⁹⁷.

5.2. Aplicaciones al tema: «Los laicos y la función de regir»

Como reza el mismo título general del Sínodo «De vocatione et missione Laicorum in Ecclesia et in Mundo...» hay que partir del plan divino de la salud (Ef 1,3-15). Hay que partir de la *vocación* divina a todos y a cada uno de los hombres. La vocación concreta e integral está esencial y dinámicamente vinculada con la acción continua del Espíritu Santo, alma de la Iglesia y del Mundo. La vida de la Iglesia y del Mundo es primariamente *carismática*.

Por razón de la causa eficiente (origen) y de la causa final (fin) no deben distinguirse, en el sentido de separarse, la vocación natural de la sobrenatural. Hay que salvar la unidad y la coherencia de la persona. San Agustín insiste en que de hecho e históricamente no existe sino un único orden, el cristiano; una única Economía divina. El orden natural no es más que una abstracción. Abstracción válida y metodológicamente fecunda, sobre todo en la teología católica, que no admite la corrupción sustancial de la naturaleza por el pecado de origen.

Nadie nace médico o abogado, sino persona, y del misterio central de la persona-sujeto hay que partir por varios motivos fundamentales: por su posición central y por ser fin en sí mismo, no utilizable como medio o como parte, sino como participación libre y responsable; porque la persona es el Derecho viviente y la fuente del Derecho y, por tanto,

⁹⁶ V RAMALLO, *El Derecho y el misterio de la Iglesia*, Roma 1972, 382-384; 419.

⁹⁷ G. HASENHÜTL, *Les carismes dans la vie de l'Eglise*, en *L'apostolat des laïcs* (Unam Sanctam 75), París 1970, 214.

no es la persona para la Ley, sino la Ley para la persona; porque lo más esencial del Bien Común es la persona como ser abierto a las otras personas y ser constitutivamente comunitario; porque la persona con sus derechos fundamentales es un límite insuperable para todo tipo de autoridad eclesial o estatal; porque, en consecuencia, no se puede mantener como justo un ordenamiento canónico que no conecte y no sirva a la persona, que no respete sus derechos fundamentales. Esto quiere decir que el Derecho Canónico debe ser constitutivamente personalista y ésta es la condición esencial para que supere su excesivo positivismo.

Si nadie nace médico o abogado, tampoco nacemos por el Bautismo como sacerdotes u obispos y ni siquiera como laicos en sentido estricto, sino como personas (can. 96), como «fieles cristianos» (can. 204,1). Todas las demás diferencias, incluida la sexuada, son dones, carismas, son, como dice muy bien San Agustín en el famoso texto que recoge la *Lumen Gentium* (LG 32), servicios.

Hay que partir, pues, de la unidad orgánica de la Iglesia, de la Iglesia como comunidad y *comunión* salvada y salvadora.

Hay que partir del sacerdocio común, del sacerdocio universal que, según el NT, al que sigue el Concilio Vaticano II, no se deriva del sacerdocio ministerial ni es menos salvífico que éste. Más bien, todo lo contrario: el sacerdocio universal es el apostolado primario de la misión salvífica, en cuanto que cualquier particular, sea el Papa o un Obispo, sólo goza de eficacia, en el orden salvífico, si está en comunión con la totalidad y actúa como órgano de ella. La *fraternidad* precede a toda diferencia ulterior y se mantiene en ella. Los SS. Padres entienden el ministerio pastoral no según el esquema de la «potestas», sino según el de «fraternitas-caritas-humanitas». El fin es siempre el hombre.

La *comunión* es un concepto fundamental del Sínodo. La Iglesia se contempla «en Cristo como el sacramento, es decir, el signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Es la Eucaristía. El can. 897 lo expresa con gran belleza: «El sacramento más augusto... es la santísima Eucaristía, por la que la Iglesia vive y crece continuamente. El Sacrificio Eucarístico... es el culmen y la fuente de todo el culto y de toda la vida cristiana, por el que se significa y realiza la unidad del pueblo de Dios y se lleva a término la edificación del cuerpo de Cristo. Así, pues, los demás sacramentos y todas las obras eclesiásticas de apostolado se unen estrechamente a la santísima Eucaristía y a ella se ordenan.»

No hay más que un Cristo y, por tanto, el Cristo eucarístico es el mismo Cristo Místico, en terminología, no paulina, sino medieval. A este

único Cristo, el Cristo total, nos incorporamos por el Bautismo (cc. 96 y 204) y nos hacemos personas «con los deberes y derechos que son propios de los cristianos...» (can. 96).

Es claro que la Eucaristía centra en sí todos los poderes, también los poderes no jerárquicos y que deben ser considerados como parte constitutiva del misterio de la Iglesia. Son los poderes por los que todo bautizado participa, a su manera, en los dones mesiánicos de Cristo sacerdote, profeta y rey (LG 10, 12 y 13 y cc. 204 y 208).

La Eucaristía es la fuente de la Caridad, forma de todo el organismo virtuoso.

La Iglesia *comunidad* es «el Pueblo de Dios». Este es el título del capítulo II de la *Lumen Gentium* y el del Libro II del CIC, cuya Parte I y Título I lo dedica a «los fieles cristianos».

«Pueblo de Dios», en esto insiste el Sínodo, es una noción bíblica, heredada del AT y reservada hoy a aquellos que Cristo une en el cuerpo de la Iglesia por su palabra de verdad, por su acción pastoral para la divinización y la humanización, por su sacerdocio. Ante estos dones, los hombres perciben responsabilidades, llamadas, deberes, derechos. Es lo que constituye el patrimonio común a todos los fieles y en él se encontrará tanto el deber general del Apostolado (LG 11) como la afirmación de una pluralidad legítima en la Iglesia (LG 13).

Si la Iglesia es primariamente Pueblo de Dios en Comunión, uno en la pluralidad, hay que aplicar el concepto y la categoría, fundamental en la filosofía actual, de la *relación*. Todos los dones y servicios, todos los ministerios, jerárquicos o no, son un «*esse ad*» y, de este modo, se logra la organicidad una en la pluralidad.

En la Iglesia, por voluntad de Cristo, no caben ni la democracia ni el absolutismo. No puede darse la comunidad sin ministerios jerárquicos ni los ministerios jerárquicos sin comunidad.

El cuidado de la unidad en la pluralidad de carismas ha sido, a su vez, confiado a otro carisma: el de la dirección responsable (1 Cor 12,28), el de presidir en la Iglesia (Rom 12,8; 1 Tes 5,12; 1 Tim 5,17). El servicio de este carisma, un servicio más entre los otros, es la unidad y la cooperación de todos los carismas.

Igual que a todo carisma, le corresponde al jerárquico una función esencialmente distinta a la de los restantes e irremplazable por ellos. La estructura carismática de la Iglesia no excluye, pues, la jerárquica, sino que la incluye y le da su sentido verdadero. Hay que reducir la tensión entre Iglesia jerárquica-comunidad, entre lo que se hace en la Iglesia y lo que vale oficial y públicamente en ella.

Hay que coordinar los principios determinantes de la «*communio*». Hay que coordinar, sin ahogarla, la acción del Espíritu Santo.

En la acción del Espíritu Santo destaca eminentemente la nota de la *libertad*. Por eso el carisma de la «potestas» es servicio de la libertad, servicio a las diversas vocaciones y dones (autoridades, en cierto sentido, aunque no «potestas»). Pero la acción del Espíritu Santo no es ni puede ser anárquica. Es siempre para la «edificación». El servicio, pues, que presta el carisma fundamental de la Jerarquía y de la institución jerárquica, es jerarquizar, es dar cauces ministeriales y jerárquicos para la edificación armónica del Cuerpo de Cristo. Por eso el Derecho es, esencialmente, coordinación de libertades según un criterio universal y objetivo de libertad (como lo expresa Kant) para potenciar la acción de todos los miembros en orden a la edificación de la Iglesia-Comunión y para la salvación de los hombres, «*quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*» (can. 1752).

Dentro de esta Iglesia Pueblo de Dios comunitario y en comunión jerárquica aparece como un «Signo de los tiempos», como una vocación y un carisma, en ello insiste el Sínodo, el *apostolado de los laicos*.

Los laicos, prescindiendo de la impropiedad del término y de ciertas incoherencias en los textos del Vaticano II, son, pues, los fieles cristianos que, no siendo clérigos ni religiosos (can. 207), pertenecen al estado canónico laical, cuya vocación y misión específica consiste en buscar el Reino de Dios, tratando y ordenando los asuntos temporales (can. 225,2).

La naturaleza del laico consiste en una síntesis personal y operante entre lo sagrado y lo profano, entre lo evangélico-ecclesial y lo mundanal. Esta su naturaleza configura la vocación del laico como la de un consagrado por el sacerdocio real de su carácter bautismal, robustecido por el carácter de la Confirmación, que está y se hace presente en el mundo impregnándolo del espíritu de Cristo para que el mundo alcance más eficazmente su fin integral en la justicia, la caridad y la paz (LG 36; AA 7)⁹⁸.

Si se entiende bien, el fiel laico es el modelo más universal y común del hombre cristiano. En el laico puede y debe descubrirse la auténtica antropología integral⁹⁹, el tipo de hombre y de humanidad que es imprescindible conservar en el fondo de toda forma específicamente clerical o religiosa. La Iglesia Pueblo no estará verdaderamente formada, ni vivirá plenamente, ni será representación plena de Cristo, mientras no exista ni trabaje con la jerarquía un *laicado propiamente dicho* (Decreto «Ad gentes», 21).

Si el laico recibe del Espíritu Santo una vocación y un carisma es-

⁹⁸ L. VELA, *De la representación a la presencia: Laicado* 74 (1986) 69.

⁹⁹ L. VELA, *Teología y Filosofía subyacentes en el nuevo Código: Sál Terrae* 7/8 (1983) 527-543.

pecífico y si, como miembro pleno de la Iglesia comunidad, participa por el Bautismo y la Confirmación de los poderes sacerdotales, proféticos y regios de Cristo (cc. 204 y 208), deben, y si deben, pueden jurídicamente participar de la potestad de régimen de la Iglesia (can. 129,2). Este canon 129 es fundamental. Aunque el can. 118 del Codex de 1917 habla de «soli clerici», ya el can. 108,3 indica que «ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accedere» y el can. 109 «in reliquis gradibus iurisdictionis, canonica missione».

Si los laicos deben y pueden, tienen *capacidad*. El canon 228 es interesante y claro. Lo es también el can. 145,1 sobre el oficio eclesiástico. Un caso concreto es el que contempla el can. 230,1, aunque no nos convencen en absoluto las razones que suelen darse para excluir a las mujeres. El mismo can. 230,2 y 3 lo suaviza un poco.

De los muchos poderes de los laicos¹⁰⁰ destacaría los siguientes: la Conferencia Episcopal puede permitir a un laico ser nombrado juez diocesano, no provisor o vice-provisor, en un tribunal colegiado (can. 1421,2). El requisito «en caso de necesidad» no puede interpretarse, como en otros casos, cuando no haya sacerdotes o diáconos. Se trata de una expresión poco feliz y que, en la práctica, no debe ser tenida en cuenta. Se trata, pues, de un nombramiento estable, de un verdadero oficio importante.

Muy relevante es la potestad de los Superiores y de los Capítulos de los Institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica, incluso laicales, que no se considera como potestad «dominativa», sino como una verdadera potestad pública delegada, recibida de Dios por el ministerio de la Iglesia¹⁰¹.

Aunque no lo parezca, lo verdaderamente relevante del laicado se encuentra en el Título VII del Libro IV (cc. 1055-1165), «Del Matrimonio», al que hay que añadir el Título I de la Parte III del Libro VII (cc. 1671-1707), «De los procesos matrimoniales». Es el Matrimonio una institución fundamental tan antigua como la humanidad. De derecho divino natural y positivo, los cristianos, miembros ya de Cristo y de la Iglesia por el Bautismo, si contraen matrimonio, enriquecen de forma muy especial a la Iglesia como «communio». El matrimonio cristiano reproduce, como en miniatura, pero con una especial intensidad, entre los dos cónyuges, el gran matrimonio por el que se unen Cristo como cabeza y la Iglesia como cuerpo místico, y de esta unión recibe precisamente aquél su gracia especial. Los cónyuges, ejerciendo su poder sacer-

¹⁰⁰ L. VELA, *El laico en el nuevo Código de Derecho Canónico*: Sillar 14 (1984) 81-83.

¹⁰¹ SEVERINO M.^a ALONSO, *La vida consagrada*, Madrid 1980, 251-255.

dotado recibido en el Bautismo, se administran, como verdaderos sacerdotes comunes, este altísimo sacramento. Mediante este sacramento de unión enriquecedora se convierten los cónyuges en los órganos activos del cuerpo de Cristo para su expansión en este mundo. Los cónyuges no sólo reproducen la unión entre Cristo y su Iglesia, sino que la prolongan y la robustecen precisamente en lo más íntimo, como amor unitivo y fecundo, germen de miembros de la Iglesia. Robustecidos por la SS. Eucaristía y por la Confirmación, los cónyuges extienden y viven su sacerdocio en un apostolado fecundo, absolutamente fundamental e irremplazable. Lo que hayan de ser de hecho los futuros miembros de la Iglesia, sin excepción, depende en gran medida de la formación cordial que hayan recibido en el seno de su familia, en la que tanto influjo ejerce, sobre todo en los primeros años, la mujer-madre. En la Exhortación apostólica «Familiaris consortio», Juan Pablo II insiste en contemplar a la familia como «comunidad de personas». «En el matrimonio y en la familia se construye un conjunto de relaciones interpersonales, relación conyugal, paternidad-maternidad, filiación, fraternidad, mediante las cuales toda persona queda introducida en la “familia humana” y en la “familia de Dios” que es la Iglesia.»

Es claro que los cónyuges y los padres ni necesitan ni pueden recibir mandato o misión canónica alguna para ejercer sus deberes-derechos del matrimonio y de la familia. Sus derechos son primarios y propios (can. 226,1). El tratamiento adecuado de los amplísimos deberes-derechos conyugales y parentales, a través de los cuales toda la comunión eclesial se ahonda y enriquece a través de esta «Iglesia doméstica», exigiría un largo estudio específico. Sólo queremos recordar que este ámbito privilegiado de libertad comunitaria debe servir de ejemplo para otras instituciones y que, dado el carácter único y singular del sacramento del Matrimonio no debe ser ahogado con una interpretación rigurosa de su identidad con el contrato, si éste, eminentemente privado, queda, en la práctica, sometido en cuanto a su validez jurídica a una serie de condiciones meramente positivas. Al fin y al cabo, el poder de bautizar y el de administrarse el sacramento del Matrimonio es de derecho estrictamente divino.

Sin entrar ahora en discusiones, Hang Küng afirma que los laicos pueden «ex iure divino» convocar concilios. Lo hicieron los Emperadores. Se dirá que lo hicieron por delegación, pero esto mismo demuestra que tienen capacidad radical para poder recibir una «potestas iurisdictionis»¹⁰².

¹⁰² H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1965, 265-329.

En cuanto a la interpretación y los problemas que plantea la Nota Explicativa Previa del Concilio (NEP), me remito al estudio Corral-Vela¹⁰³.

a) *El Laicado es presencia histórico-sacramental de Cristo.* La *Lumen Gentium* (n. 30) afirma: «Omnis quae de Populo Dei dicta sunt, ad laicos, religiosos et clericos aequaliter diriguntur.» Por tanto, los laicos («suo modo») son elemento vital de la estructura humano-divina (LG 8), que configura a la Iglesia como presencia histórico-sacramental de Cristo sobre la tierra y son detentores de la misión salvífica del Redentor (LG 9). Están sometidos al mismo principio interior, el Espíritu Santo (LG 7). Cristo, sacerdote, profeta y rey, actúa en *todos* los miembros.

b) *El Laicado es Apostolado.* En esta sagrada y orgánica comunidad sacerdotal (LG 11) se da una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles para edificar el Cuerpo de Cristo (LG 32). Hay diversidad de dones, pero un mismo Espíritu (LG 32). Los laicos ejercen, pues, por *derecho propio* un verdadero Apostolado (AA 2). La vocación cristiana es vocación al apostolado (AA 3; LG 32,26,11).

c) *El Laicado es Sacerdocio.* Jesucristo, jurídicamente laico, es el único Sacerdote verdadero. Adviértase que el poder cúlrico sacerdotal, tan destacado por la dogmática posterior, no es mencionado nunca, al menos directamente, por el NT y, en concreto, por su literatura epistolar. En la Carta a los Hebreos se dice cómo todo sacrificio, todo intento humano precristiano de reconciliación con Dios por el culto y el rito ha sido inútil. La antigua santidad cúlrica es suplantada por lo humano del que fue hombre hasta sus últimas consecuencias. La humanidad real de este hombre Jesús es lo verdaderamente sacerdotal. Así, pues, según el NT, en la Iglesia de Cristo no hay ningún «sacerdote». Sólo uno es sumo Sacerdote: Jesús. En su seguimiento hay apóstoles, obispos, presbíteros y diáconos, nuevos *servicios* que no tienen nada que ver ni objetiva ni lingüísticamente con la idea entonces vigente de sacerdote. Son *servicios públicos, comunitarios*, absolutamente fundamentales y, por voluntad de Cristo, esenciales, porque una comunidad sólo puede funcionar de modo y forma ordenado y orgánico. Cristo recibe la *misión* del Padre y es, por tanto, «desde Otro» y «para otros».

De único sacerdocio de Cristo participan con especial plenitud los Apóstoles con su cabeza visible y los Obispos, también con su cabeza visible, y los Presbíteros «como cooperadores de los Obispos» (PO 2,4

¹⁰³ C. CORRAL - L. VELA, *El magisterio episcopal*, en *La Función Pastoral de los Obispos*, Salamanca 1967, 143-171.

y 12). Obispos, presbíteros y diáconos constituyen como tres grados del Sacerdocio jerárquico, y mejor, del Sacramento del Orden (can. 1009). La figura del diaconado permanente y sobre todo la de los diáconos casados (can. 281,3) crea sus dificultades, ya que ciertamente el orden laical del Matrimonio no queda alterado. Y teniendo en cuenta lo que es la unidad y la unión matrimonial, y a pesar del can. 1024, no se ve teóricamente dificultad seria para que también las mujeres puedan acceder al diaconado. Así lo manifestaron algunos Padres Sinodales, entre otros, Mons. Danneels, arzobispo de Malinas-Bruselas. Pero de las mujeres en la Iglesia no me toca a mí tratar, aunque sí debo manifestar que la antropología, a la que alude el Sínodo y el breve tratamiento que de ella hace, no me parece ni excesivamente profunda ni convincente¹⁰⁴.

6. CONCLUSIONES

Examinando el desarrollo y la evolución de la Eclesiología contemporánea, hemos visto cómo se ha robustecido al dar cada día más valor al elemento pneumático de la Iglesia y, consiguientemente, se presenta un renacimiento de la Teología de los carismas, que influye no sólo en el campo teórico-especulativo, sino también en el práctico; jurídico-pastoral.

El Concilio Vaticano II supone el más autorizado testimonio del reconocimiento oficial de los carismas, como realidad viva, permanente, dinámica e imprescindible en la Iglesia de Cristo. La Constitución *Lumen Gentium* (n. 12) y el Decreto *Apostolicam Actuositatem* (n. 3) dan carta de naturaleza, en la comunidad eclesial, al *derecho* de ejercer los carismas, para el servicio de los hermanos y la edificación del Cuerpo de Cristo.

Esta doctrina ha sido recibida, reconocida y garantizada en el actual ordenamiento canónico. El nuevo Código, sin embargo, y es comprensible, se queda corto. Lo «carismático», en lo que insiste el Sínodo, es siempre difícil de definir jurídicamente.

Del estudio de la nueva Eclesiología hemos deducido con claridad que a todo examen del derecho positivo y de los documentos pontificios debe preceder una seria fundamentación teológica. Esta fundamentación teológica tiene que ayudar eficazmente tanto a los teólogos puros como a los canonistas y a los propios pastoralistas a superar dos posturas simplistas y falsas en las relaciones carismas y Derecho Canónico.

¹⁰⁴ L. VELA, *Antifeminismo: escisión radical del hombre*: Icade, Madrid 1986, 13-41.

Son simplistas cuantos definen el binomio carisma-derecho como una antinomia irreconciliable. Es una reminiscencia «monofisita», que excluye de la Iglesia la «verdadera "potestas publica"» como absolutamente imprescindible para organizar racionalmente todos los carismas y para potenciarlos. La estructura jurídica, aunque al servicio del ministerio, no es menos importante que éste.

También es simplista y muy poco teológica la postura positivista o legalista, para la cual lo carismático en la Iglesia, excluidos los ministerios institucionalizados, es algo marginal y privado.

Tampoco es admisible, y resulta simplista y muy de color de rosa, la postura de los que no perciben la tensión dialéctica y providencial que existe y hasta debe existir entre carisma y ley jurídica. Tal postura se olvida de la fecundidad especial ligada a la continua purificación de las tensiones concretas.

Frente a estas posturas extremas sostenemos que la estructura socio-jurídica reconoce y acepta ser vivificada y guiada por el Espíritu. Que la esencial estructura jerárquica de la Iglesia constituye en sí misma un carisma imprescindible y un servicio precioso para potenciar todos los demás carismas, para organizarlos e interpretarlos, para servirlos y para, mediante la «missio canonica», como parte de la «canonica determinatio» (NEP), dar oficialidad y permanencia a los laicos para ejercer determinados oficios, que no exigen la participación en el sacerdocio ministerial, pero que los hace partícipes de una verdadera participación en la potestad de régimen.

Aunque el Derecho es coordinación de libertades, la coordinación es esencial y los valores de Justicia y Orden que emanan del único «munus» jerárquico con sus tres ministerios de origen sacramental es esencial en la Iglesia. En la Iglesia «communio» la «comunidad jerárquica» es necesaria «iure divino» y, por tanto, es necesaria, rectamente entendida, la misión canónica para poder ejercer de forma expedita y ordenada las misiones de enseñar y regir recibidas sacramentalmente como actitudes y capacidades.

El problema de fondo, que en el análisis del nuevo Código se nos presenta, es la definición precisa del ámbito de libertad personal y asociada que garantiza el Ordenamiento jurídico de la Iglesia. Los carismas, como dones libres del Espíritu al servicio de la comunidad, exigen, para su ejercicio y desarrollo, una estructura abierta y garante de la libertad personal asociada en la que la «potestas hierarchica» y, por tanto, el propio Derecho es imprescindible. En este sentido, reconociendo los grandes avances, el nuevo Código nos parece tímido, pobre y reticente.

Una recta interpretación teórico-práctica de la tensión dialéctica «carisma-derecho» exige que:

a) Los defensores a ultranza de la libertad carismática reconozcan que, gracias al servicio del derecho, los grandes carismas han adquirido sus más amplias dimensiones: permanencia y certeza, universalidad de servicio y capacidad de adaptación al cambio de los tiempos.

b) Los canonistas, por su parte, han de superar añejas tendencias a absolutizar las leyes eclesiásticas. El influjo de una mentalidad civilista y, en parte, romanista, no puede prevalecer sobre la verdadera Eclesiología, bien definida por el Vaticano II.

c) Es imprescindible que los cultivadores del Derecho Canónico profundicen, cada día más, en la naturaleza teológica del Ordenamiento jurídico-eclesial. Consiguientemente, han de reconocer el carácter sapiencial y carismático de la ciencia que profesan y aplican, al servicio de la comunidad y de la comunión eclesiástica.

d) La actitud más positiva y coherente con esta misión y este trabajo de los canonistas es tener clara conciencia de que su función en la Iglesia es un verdadero carisma del Espíritu, para la edificación de la comunidad. Ha de recibirse y realizarse en la luz y guía del Espíritu, que es *amor*. San Agustín nos lo recuerda: «Quidquid durum est in praeceptis, ut sit lene, caritas facit. Novimus quanta ipse amor faciat» (Sermón 96,1; PL 38,584).

Permitidme concluir recordando una bellísima oración, que el M. R. P. Peter Hans Kolvenbach, Preósito General de la Compañía de Jesús, transcribía en su Circular del 10 de octubre de 1984 a los miembros de la Compañía:

«Sin el Espíritu Santo, Dios está lejano,
 Jesucristo queda en el pasado,
 el Evangelio es como letra muerta,
 la Iglesia, una simple organización;
 la autoridad, una dominación;
 la misión, una propaganda;
 el culto, una evocación,
 el actuar cristiano, una moral de esclavos.
 Pero en el Espíritu,
 el cosmos es exaltado y gime hasta que dé a luz
 el Reino,
 el Cristo resucitado está presente;
 el Evangelio de una potencia de vida,
 la Iglesia significa comunión trinitaria,
 la misión, un nuevo Pentecostés,
 la liturgia, un memorial y una anticipación;
 el actuar humano es deificado.»

AUTORES DE LOS ARTICULOS:

JOSÉ RAMÓN BUSTO SAIZ, S.J., Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Bíblica (Universidad Complutense de Madrid), Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. *Dirección:* San Leopoldo, 8, 3.º, 28029 Madrid.

LUIS VELA SÁNCHEZ, S.J., Doctor en Derecho Canónico (Universidad Gregoriana de Roma), Licenciado en Filosofía, Profesor de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. *Dirección:* Maldonado, 1, 28006 Madrid.

VALENTÍN RAMALLO MASSANET, S.J., Doctor en Derecho Canónico (Universidad Gregoriana de Roma), Licenciado en Teología, Licenciado en Filosofía y Letras, Profesor de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. *Dirección:* Pablo Aranda, 3, 28006 Madrid.