



Facultad de Derecho Canónico

PARTICIPACIÓN DE LOS FIELES NO ORDENADOS EN EL EJERCICIO DE LA POTESTAD DE RÉGIMEN EN LA IGLESIA EN EL PONTIFICADO DE FRANCISCO

Autora: Dña. Erika Jacinto Muñoz, OVSS

Director: Dr. D. José Luis Sánchez-Girón Renedo S. J.

MADRID | Noviembre 2024

RESUMEN

«No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo; mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis? Is 43:19

El 13 de marzo de 2013 es electo Papa Jorge Mario Bergoglio; es el primer Papa argentino, latinoamericano y jesuita, al cual, como él mismo lo afirmó: «sus hermanos cardenales fueron a buscarlo al fin del mundo». Las anteriores características ya dejaban entrever que algo nuevo estaba brotando en la Iglesia. El Papa Francisco da un aliento de renovación y frescura a la Iglesia de Cristo.

En su Exhort. ap. *Evangelii gaudium* presenta el problema de la Iglesia y el mundo actual. Señala que solo desde el Evangelio es posible recuperar la lozanía de la fe y la vida cristiana (EG 11). De ahí que es necesaria una reforma radical de la Iglesia desde la alegre novedad del Evangelio, desde su raíz evangélica para que sea más fiel a Cristo. Una reforma guiada por el paradigma de la conversión misionera (EG 15) de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios. El Papa Francisco, con su programa evangélico, hace suyos tanto el mensaje originario de la Iglesia como la necesidad básica del presente y encamina los pasos necesarios para una renovación a fondo en la Iglesia que le ha sido confiada.

Es así como en el pontificado del Papa jesuita asistimos a una renovación de la Iglesia donde todos los miembros del Pueblo de Dios en comunión son corresponsables de la misión de la Iglesia. Este es el contexto donde Francisco ha hecho reformas en el ordenamiento canónico que dan más cabida a los laicos, incluso abriendo cauces en el ejercicio de la potestad de régimen. En principio, no parece que ésta sea la finalidad principal y específica de la reforma, sino una mayor participación de los fieles no ordenados en la vida y misión de la Iglesia, desde la afirmación de su compromiso bautismal, donde la sinodalidad es considerada su dimensión constitutiva.

El tema de la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen ha recobrado presencia en las publicaciones a raíz de las reformas canónicas propuestas por el Papa Francisco. De ahí que lo retomemos desde una perspectiva actual, sistemática y jurídica en el contexto de una Iglesia sinodal.

ABSTRACT

*«Behold, I am doing a new thing; now it springs forth, do you not perceive it?
I will make a way in the wilderness and rivers in the desert» Is 43: 19*

On March 13, 2013, Jorge Mario Bergoglio was elected Pope; he is the first Argentinian, Latin American and Jesuit Pope, whom, as he himself said: “his brother cardinals went to the end of the world to look for him”. The above characteristics already hinted that something new was sprouting in the Church. Pope Francis gives a breath of renewal and freshness to the Church of Christ.

In his Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, he presents the problem of the Church and the world today. He points out that only from the Gospel is it possible to recover the freshness of faith and Christian life (EG 11). Hence the need for a radical reform of the Church based on the joyful newness of the Gospel, from its evangelical roots, in order to be more faithful to Christ: a reform guided by the paradigm of missionary conversion (EG 15) of all the People of God and of all in the People of God. Pope Francis, with his evangelical program, makes his own both the original message of the Church and the basic need of the present and directs the necessary steps for a thorough renewal in the Church entrusted to him.

Thus, in the pontificate of the Jesuit Pope we are witnessing a renewal of the Church where all the members of the People of God in communion are co-responsible for the mission of the Church. This is the context in which Francis has made reforms in the canonical order that give more room to the laity, even opening channels in the exercise of the power of regime. In principle, this does not seem to be the main and specific purpose of the reform, but a rather greater participation of the non-ordained faithful in the life and mission of the Church, based on the affirmation of their baptismal commitment, where synodality is considered its constitutive dimension.

The theme of the participation of the non-ordained faithful in the exercise of the power of government has regained presence in publications as a result of the canonical reforms proposed by Pope Francis. Hence, we take it up again from a current, systematic and juridical perspective in the context of a synodal Church.

AGRADECIMIENTOS

A Dios por el don de la vida y vocación a la vida religiosa

A mi familia religiosa por su confianza y apoyo

A mi familia por ser un pilar esencial en mi vida

Al Dr. D. José Luis Sánchez-Girón Renedo S.J. por su valiosa orientación

A todas las personas que han hecho posible la realización de este proyecto

ÍNDICE

Abreviaturas.....	11
Introducción	15
Capítulo I. Ejercicio de la potestad de jurisdicción o de régimen por los fieles no ordenados: estado de la cuestión	27
1. La potestad de jurisdicción en el <i>Codex Iuris Canonici</i> 1917.....	27
1.1. Marco introductorio	27
1.2. Codificación de la distinción de potestades	29
1.3. La potestad de jurisdicción y su sistematización en el Código.....	32
1.3.1 Definición de potestad de jurisdicción	32
1.3.2 Distinción tripartita de la potestad de jurisdicción	33
1.3.3 Sujetos de la potestad	34
1.3.4 Panorama doctrinal de la Postcodificación.....	37
2. La <i>Sacra potestas</i> en la enseñanza del Concilio Vaticano II.....	38
2.1. La doctrina de la <i>sacra potestas</i> en la <i>Lumen Gentium</i> y la <i>Nota Explicativa Praevia</i>	39
2.2. Diversas líneas de interpretación	42
2.2.1 Origen sacramental de la potestad.....	43
2.2.2 Potestad participada por medio del Sacramento del orden y de la misión canónica.....	46
3. Proceso de revisión del Código de Derecho Canónico.....	73
3.1. Fase preliminar: <i>Coetus studiorum</i>	74
3.1.1 <i>Coetus</i> «De Sacra Hierarchia».....	74
3.1.2 <i>Coetus</i> «De Laicis deque associationibus fidelium»	76
3.1.3 <i>Coetus</i> «De processibus».....	76
3.1.4 <i>Coetus</i> «Lex Ecclesiae Fundamental»	77
3.2. Revisión de los <i>Schemata</i> 1977 y 1980.....	80
3.2.1 <i>Schema Canonum Libri I De Normis Generalibus</i> (c. 129)	80
3.2.2 <i>Schema Canonum Libri II De Populo Dei</i> (c. 273).....	84

3.2.3 <i>Schema Canonum Libri VII De Processibus</i> (c. 1421 §2)	85
3.2.4 Revisión del <i>Schema</i> de 1982	87
4. Potestad de régimen o de jurisdicción en el Código de 1983 y actuales interpretaciones	89
4.1. Sujetos de la potestad de régimen o de jurisdicción c. 129	90
4.2. La Escuela de Lombardía y el c. 129	93
4.3. Línea doctrinal de G. Ghirlanda y el c. 129	96
Conclusión	98
Capítulo II. Papa Francisco y los criterios guía de su gobierno de la Iglesia ...	103
1. El Papa Francisco y la reforma de la Iglesia.....	103
1.1. Jorge Mario Bergoglio, un Papa posconciliar y pastoral	103
1.2. Exhortación apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> , propuesta de una reforma misionera	106
1.3. Reforma misionera de la estructura eclesial	108
2. Criterios guía del gobierno de la Iglesia	110
2.1. La Curia Romana llamada a la conversión de estructuras	110
2.2. Doce criterios de reforma de la Curia Romana.....	111
2.3. Criterios guía que abren camino a una Iglesia más incluyente	121
3. Otros aspectos para considerar en el gobierno del Papa Francisco.....	123
3.1. Autorreferencialidad	124
3.2. Descentralización.....	126
3.3. Clericalismo	129
3.4. Misericordia	134
3.5. Subsidiariedad.....	137
Conclusión	141
Capítulo III. Ecclesiología renovada y actualización del Derecho eclesial	145
1. Reanudar el Concilio Vaticano II, continuidad con la Tradición	146

1.1. Reequilibrando Iglesia Pueblo de Dios e Iglesia comunión.....	146
1.2. Ecclesiológia del Pueblo de Dios.....	148
1.3. Ecclesiológia de comunión	149
1.4. Riqueza de dos modelos ecclesiológicos: Pueblo de Dios y comunión.....	154
2. Iglesia más omnicomprendensiva y menos clerical.....	156
2.1. El bautismo, sacramento primero y fundante.....	156
2.2. De sujetos pasivos a sujetos activos.....	159
2.3. <i>Sensus fidei/fidelium</i>	161
3. Sinodalidad	165
3.1. Iglesia sinodal.....	166
3.2. Construir la Iglesia sinodal como Pueblo de Dios en comunión	171
3.3. Correlación entre el momento consultivo y la deliberación-decisión.....	174
Conclusión	177
Capítulo IV. Dimensión institucional de la Iglesia.....	181
1. Iglesia como comunión orgánica	182
1.1. La Teología en el fundamento del Derecho canónico.....	182
1.2. El derecho eclesial como derecho de comunión	184
1.3. Iglesia como comunión orgánica	188
1.4. La sinodalidad como expresión operativa de la comunión eclesial en su organicidad.....	192
2. Iglesia orgánicamente estructurada. Organización eclesiástica	205
2.1. Noción de organización eclesiástica	205
2.2. Principio jerárquico – Principio institucional	208
2.3. A la igualdad sigue la variedad: la jerarquía.....	211
2.4. Las funciones públicas eclesiásticas	213
2.5. Función pública de gobierno y potestad de gobierno.....	216

3. Oficio eclesiástico.....	222
3.1. Naturaleza y valor institucional del oficio eclesiástico.....	223
3.2. Desvinculación del oficio de la potestad de orden o potestad de jurisdicción	228
3.3. Doble elemento: personal y funcional	233
4. Fieles no ordenados y su relación con la organización eclesiástica.....	237
4.1. Posición pública del fiel en cuanto miembro de la sociedad eclesiástica	238
4.2. Capacidad y/o habilidad jurídica para participar en el ejercicio de la potestad de gobierno	241
4.3. Excurso: participación del fiel no ordenado en la misión de la Iglesia	248
Conclusión	252
Capítulo V. Francisco y la participación de los fieles no ordenados en la potestad de gobierno	259
1. Francisco legislador canónico.....	259
1.1. La autoridad primacial	261
1.2. Potestad legislativa del Romano Pontífice.....	263
1.3. Francisco y la <i>neccesitas Ecclesiae</i>	268
2. Cambios legislativos en materia de participación de fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen	271
2.1. Contexto: Iglesia en salida misionera y sinodalidad.....	272
2.2. <i>Evangelii Gaudium</i> y la participación de los fieles no ordenados en la misión de la Iglesia	275
2.3. <i>Mitis Iudex Domini Iesus</i> y <i>Episcopalis communio</i>	277
2.4. <i>Rescriptum ex audientia SS. mi</i> que deroga el c. 588 §2	295
3. La Constitución apostólica <i>Praedicate Evangelium</i>	302
3.1. Cuestiones generales de la nueva constitución	303
3.2. <i>Praedicate Evangelium</i> ¿solución a una controversia doctrinal de larga duración?.....	312

3.3. <i>Praedicate Evangelium</i> asienta las bases para una aplicación del derecho que lleve a una mayor participación de fieles no ordenados en puestos de gobierno y de responsabilidad en la Iglesia	330
Conclusión	344
Conclusiones finales.....	347
Bibliografía	373

ABREVIATURAS

AA	CONC. VAT. II. Decr. <i>Apostolicam Actuositatem</i>
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AS	PABLO VI, M.p. <i>Apostolica sollicitudo</i>
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
c. / cc.	Canon / cánones
Cap.	Capítulo
CD	CONC. VAT. II. Decr. <i>Christus Dominus</i>
ChL	JUAN PABLO II, Exhort. ap. <i>Christifideles Laici</i>
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> / Código de Derecho Canónico
CIVCSVA	Congregación para los Institutos Religiosos y Sociedades de Vida Apostólica
Colab.	Colaboración
<i>Comm.</i>	Revista <i>Communicationes</i> , del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos (hoy Dicasterio para...), Città del Vaticano 1969-
Const. ap.	Constitución apostólica
Const. dogm.	Constitución dogmática
Coord./Coords.	Coordinador / Coordinadores
CTI	Comisión Teológica Internacional
CV II	Concilio Vaticano II
DDF	Dicasterio para la Doctrina de la Fe
DIVCSVA	Dicasterio para los Institutos Religiosos y Sociedades de Vida Apostólica
Decr.	Decreto
Dir./Dirs.	Director / directores

DGDC	Diccionario General de Derecho Canónico, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 1-7.
Ed./ Eds.	Editor / Editores
EG	FRANCISCO, Exhort. ap. <i>Evangelii Gaudium</i>
EC	FRANCISCO, Const. ap. <i>Episcopalis Communio</i>
EN	PABLO VI, Exhort. ap. <i>Evangelii Nuntiandi</i>
Enc.	Encíclica
Entrev.	Entrevista
Exhort. ap.	Exhortación apostólica
FAQ	Frequently Asked Questions
<i>Ibíd.</i>	Última obra/fuente citada
ID	Último autor citado
LEF	Proyecto de <i>Lex Ecclesiae Fundamental</i>
LG	CONC. VAT. II. Const. ap. <i>Lumen Gentium</i>
LS	FRANCISCO, Carta Enc. <i>Laudato si'</i>
M.p. / m.p	<i>Motu proprio</i>
MV	FRANCISCO, Bula <i>Misericordiae Vultus</i>
NEP	LG, <i>Nota Explicativa Praevia</i>
OE	CONC. VAT. II. Decr. <i>Orientalium Ecclesiarum</i>
OS	SÍNODO DE LOS OBISPOS, <i>Ordo Synodi Episcoporum</i>
PB	JUAN PABLO II, Const. ap. <i>Pastor Bonus</i>
PCCICR	<i>Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo</i>
PCLTI	<i>Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis</i>
PE	FRANCISCO, Const. ap. <i>Praedicate Evangelium</i>
SC	CONC. VAT. II. Const. <i>Sacrosanctum Concilium</i>
Sch	<i>Schema</i>

SF	COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, El <i>Sensus Fidei</i> en la Vida de la Iglesia
SGSO	Secretaría General del Sínodo de los Obispos
SVMI	COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, La Sinodalidad en la Vida y Misión de la Iglesia
UISG	Unión Internacional de Superioras Generales
USG	Unión de Superiores Generales
VELM	FRANCISCO, M.p. <i>Vox estis lux mundi</i>

INTRODUCCIÓN

En el pontificado del Papa Francisco el tema de la participación de los laicos en la vida y misión eclesial ha retomado importancia, y no por consideraciones utilitaristas o por una disminución de vocaciones al orden sacerdotal y menos por tener un tratamiento especial, sino porque responde a una necesidad que nace de la naturaleza misma de la Iglesia como misterio de comunión fundado en la Trinidad, como Pueblo de Dios en camino¹. La participación en la vida y misión de la Iglesia es un derecho del bautizado con los carismas y dones que el Espíritu ha dado a cada uno de sus miembros. De ello es consciente el Papa Francisco llegando incluso a afirmar: «“es la hora de los laicos” pero pareciera que el reloj se ha parado»². Tal afirmación toma sentido si precisamos en los siguientes acontecimientos: hace casi sesenta años que el Concilio Vaticano II dio un paso realmente inclusivo al reafirmar la dignidad bautismal-sacerdotal de las fieles, pues colocó al fiel laico, en cuanto bautizado, en la condición de sujeto eclesial activo de pleno título en la vida y misión eclesial; posteriormente la doctrina posconciliar de la Iglesia sobre el laicado fue clara y abundante alentando la participación; el Código de Derecho Canónico de 1983 tradujo a lenguaje canonístico la doctrina y eclesiología conciliar³, y en 1988, la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* reflexionó sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo⁴. A pesar de estos avances, la praxis de la participación de los laicos en términos de auténtica corresponsabilidad ha ido cuesta arriba. Con el Papa Francisco la participación de los fieles laicos en la vida y misión eclesial vuelve a tomar valor en el conjunto de la reforma de la Iglesia en dimensión

¹ Cf. L. GHISONI, «La potestas nella Chiesa e il suo esercizio. Per una cooperazione dei laici, Uomini e donne», en *Donne e Chiesa per un laboratorio di idee*, a cura di MARTA RODRÍGUEZ (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2021), 288.

² FRANCISCO, *Carta al cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina* (19.03.2016).

³ Cf. JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25.01.1983, en AAS 75 (1983) II, XI.

⁴ La llamada a que los fieles laicos participen en la vida de la Iglesia es un principio hoy claramente asentado, consecuencia de la doctrina conciliar y también del impulso que le han dado los papas desde Pablo VI a Benedicto XVI, con especial referencia a San Juan Pablo II con la Exh. ap. *Christifideles laici*.

sinodal porque «su presencia y participación es esencial, pues cooperan por el bien de toda la Iglesia».⁵

El Papa jesuita es un Papa que procede casi del «fin del mundo»⁶; las circunstancias, el pensamiento y la historia, antes de su elección, condicionan el desarrollo de un pontificado que ha traído un frescor a nuestra Iglesia, una novedosa manera de vivir, sentir, pensar y expresar la fe. Francisco escucha los signos de los tiempos para escudriñarlos a la luz del Evangelio, afrontando con renovada conciencia de comunión los desafíos que la Iglesia presenta⁷. En su primera Exhortación apostólica, *Evangelii Gaudium*, invita a todos los fieles cristianos a una etapa evangelizadora; y es considerada como guía y programa, con consecuencias importantes para la marcha de la Iglesia en los años de su gobierno en ella⁸; en otras palabras, propone una reforma misionera «capaz de transformarlo todo» (EG 27), entrando así en una nueva fase caracterizada por un giro eclesiológico que concibe a la Iglesia como Pueblo de Dios en comunión y en camino hacia una Iglesia sinodal. Esta eclesiología pretende, por un lado, despertar en todos los fieles la conciencia de ser, en cuanto bautizados, parte viva y activa del «santo pueblo fiel de Dios» (EG 119-121), y por otro, poner en el centro la igualdad derivada precisamente de la común dignidad bautismal (c. 208).

Ahora bien, la comprensión de la igualdad radical de los bautizados, plenamente partícipes y corresponsables de la misión eclesial en cuanto habilitados sacramentalmente y titulares de un derecho-deber en la comunidad cristiana, permite

⁵ Cf. FRANCISCO, Const. ap. *Praedicate Evangelium* de Curia Romana eiusque servitio pro Ecclesia in mundo, 19.03.2022, en AAS 114 (2022), 380.

⁶ FRANCISCO, *Bendición apostólica "Urbi et orbi". Primer saludo del Santo Padre Francisco* (13.03.2013).

⁷ Cabe mencionar que la propuesta del pontificado de Francisco no suscita una aprobación general sino muchas resistencias que, en líneas generales, se encuentran en una triple dirección. Por un lado, están «aquellos que, desde una cierta distancia escéptica, consideran que en la propuesta y en la misma persona del Papa no hay más que gestos populistas y la búsqueda de generar titulares de prensa, que no van acompañados de verdaderos cambios de fondo. Un segundo grupo lo forman aquellos, generalmente miembros de sectores conservadores de la Iglesia, que manifiestan públicamente sus objeciones, incluso frontales, a los cambios organizativos y disciplinarios propuestos por el Papa. Y un tercer grupo son los que, con el fin de desplegar una resistencia activa, la realizan silenciando la voz del Papa, quitando importancia a sus intervenciones, afirmando que no hay nada nuevo en ellas, afirmando que sus propuestas y argumentos adolecen de un escaso fuste teológico o simplemente ignorándolas. En el fondo, estas tres posturas, proviniendo de sectores intra y extraeclesiales muy dispares, e incluso contrarios, comparten su rechazo al proyecto de renovación de la Iglesia». A. ÁVILA, «Desafíos para la reforma de la Iglesia», en *Evangelii Gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*, 2ª ed., JOSÉ LUIS SEGOVIA, et al. (Madrid: PPC, 2014), 109-110.

⁸ Cf. FRANCISCO, Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, 24.11.2013, en AAS 105 (2013), 1019-1137.

ampliar la mirada y retomar el tema de la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen⁹. Una característica notable del pontificado del primer Papa jesuita estriba en la apertura a nuevas posibilidades para que los fieles no ordenados asuman puestos de responsabilidad en la organización del gobierno eclesial y en determinados casos, puedan ejercer la potestad de régimen¹⁰. De ahí que un tema discutido larga y ampliamente y no definido por la autoridad eclesiástica, retome importancia y trascendencia en el contexto de reforma de la Iglesia propuesta por el Papa Francisco. Si los laicos tienen una mayor posibilidad de intervención en ámbitos de toma de decisiones en la Iglesia, actualmente ¿se puede hablar del ejercicio de la potestad de régimen por parte de los fieles no ordenados? y si es así ¿cuál es el fundamento canónico? ¿cuáles oficios pueden desempeñar? ¿en qué órganos de la Iglesia? La necesidad de un nuevo estudio sobre la cuestión nace también de motivos externos de la Iglesia; de hecho, si la Iglesia quiere ser creíble en el mundo contemporáneo no puede prescindir de los fieles laicos, que son la inmensa mayoría del Pueblo de Dios (EG 102), como sujetos activos en la vida de la Iglesia.

La oportunidad de trabajar sistemáticamente este tema nace de la frescura que Jorge Mario Bergoglio trae a la Iglesia y de la expectativa de una nueva primavera en ella. Para muchos de nosotros abre una puerta de esperanza en vida de la Iglesia de Cristo. Francisco, entre los diversos temas que trata en el contexto de reforma de la Iglesia, aborda el del poder y lo hace en el marco de la urgencia de una Iglesia libre de clericalismo y carrerismo eclesiástico que concibe el poder de modo erróneo, pues lo identifican con el orden y lo separan del servicio¹¹. En esta línea, el Papa señala como particularmente conflictiva la identificación excesiva de la potestad sacramental con el poder, y aclara que cuando se habla «de la potestad sacerdotal nos encontramos en el ámbito de la función, no de la dignidad, ni de la santidad» (EG 104). Esto aunado a la participación activa de los fieles no ordenados en la vida y misión eclesial, abre una

⁹ El término «fiel no ordenado» comprende al fiel que no ha recibido el sacramento del orden en alguno de sus grados; de esta manera no sólo nos referimos al laico secular o seglar (LG 31) sino también a los fieles miembros de Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica que no han recibido el orden sagrado. En el desarrollo del tema haremos uso de este término.

¹⁰ El Papa Francisco en diferentes momentos de su pontificado ha insistido en un mayor reconocimiento del papel de los laicos, principalmente de la mujer, no sólo en la sociedad civil sino también en la Iglesia. Lo ha expresado de la siguiente manera: «es necesario ampliar los espacios de una presencia femenina más incisiva en la Iglesia. [...] el genio femenino es necesario [...] en los lugares donde se toman las decisiones importantes» (EG 103).

¹¹ Cf. FRANCISCO, *Discurso a los participantes en el Capítulo general de la Orden de los clérigos regulares de Somasca* (30.03.2017).

vía significativa para comprender la trascendencia, importancia y actualidad del tema objeto de estudio. La propuesta eclesiológica del Papa Francisco incita a ampliar la visión, cambiar formas de pensar, romper con inercias y resistencias, tácitas o no, fruto de una historia que ha impactado en la praxis y mentalidad eclesial.

Estado de la cuestión

La potestad de régimen o de jurisdicción, también llamada de gobierno, ha sido estudiada principalmente con relación a la potestad de orden con la finalidad de conocer la «necesaria» posesión de la última para la titularidad y ejercicio de la primera¹². Respecto al argumento se ha escrito mucho en los últimos años, sobre todo a raíz del Concilio Vaticano II. Las cuestiones estudiadas versan sobre el fundamento de dicha potestad, el fundamento próximo o vehículo de transmisión a determinados fieles y el contenido de esa potestad junto con su naturaleza y caracteres; cuestiones todas ellas abordadas en relación con la potestad de orden. Menos frecuentes son los estudios que atiendan a los problemas que plantea la potestad de régimen en su ejercicio y organización, sobre todo en relación con los fieles no ordenados, en la Iglesia institución¹³.

Es así como encontramos, por una parte, estudios que se han interesado más por la potestad de régimen con referencia a su historia, origen, configuración y su ejercicio, desarrollo de la doctrina, entre otros temas¹⁴. Por otra, algunos autores se

¹² Si bien el c. 129 §1 habla de potestad de régimen o potestad de jurisdicción, también es denominada potestad de gobierno. «Innanzitutto vorrei far notare che qui si ha un'identificazione tra potestà di governo e potestà di giurisdizione, quindi la giurisdizione non è considerata come un accessorio alla potestà di governo, che permetta il suo esercizio». G. GHIRLANDA, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni», *Periodica* 106 (2017): 537. «La potestad de gobierno (potestas régimen o de jurisdicción) es aquella potestad pública que se da en una sociedad para alcanzar el fin público que la misma se propone». E. LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico* (Pamplona: Euns, 1988), 89.

¹³ El capítulo I aborda con más detalle el estado de la cuestión respondiendo a los intereses del estudio propuesto.

¹⁴ El material es vasto, aquí solo se mencionan algunas publicaciones: W. BERTRAMS, «De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis episcoporum in concilio tridentino non resoluta», *Periodica* 52 (1963): 458-476, «De subiecto supremae potestatis Ecclesiae», *Periodica* 54 (1965): 173-232, «De potestatis episcopalis constitutione et determinatione in Ecclesia, sacramento salutis hominum», *Periodica* 60 (1971): 351-414; J. BEYER, «La nouvelle définition de la potestas regiminis», *L'année Canonique* 14 (1980): 53-67, «De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in Codice renovato enuntianda», *Periodica* 71 (1982): 93-145, «Teologia e Diritto nella "Potestas Sacra" della Chiesa», *Studi Giuridici* 12 (1987): 67-85; P. A. BONNET, «Diritto e potere nel momento originario della potestas hierarchica nella Chiesa. Stato della dottrina in una questione canonicamente disputata», *Ius Canonium* 15 (1975): 77-159 (con abundante bibliografía), «Una questione ancora

han decantado por abrir camino con sus reflexiones y estudios respecto al ejercicio de la potestad de gobierno por parte de los fieles no ordenados¹⁵.

aperta: L'origine del potere gerarchico nella Chiesa», *Ephemerides iuris canonici* 38 (1982): 62-121; A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari* (Brescia: Morcelliana, 1987), «Sacra Potestas: Quaestio post-Conciliaris», *Periodica* 74 (1985): 165-225; D. COMPOSTA, «Teologia del Diritto divino positivo in la potestad iurisdictionis», *Apollinaris* 45 (1972): 210-260; E. CORECCO, «L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione», *La Scuola Cattolica* 96 (1968): 3-42 y 107-141, «Estructura y Articulación del Poder en la Iglesia», *Communio* 14 (1985): 64-75, «“Nature et structure de la sacra potestas” dans la doctrine et dans le nouveau Code de Droit Canonique», *Revue de Droit Canonique* 34 (1984): 361-389; O. DE BERTOLIS, *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in san Tommaso* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2005); V. DE PAOLIS, «De natura sacramentali potestatis sacrae», *Periodica* 65 (1976): 59-105; M. DESDOUITS, «Pouvoir dominatif et pouvoir de juridiction des supérieurs majeurs dans les sociétés non exemptes», *L'Année canonique* 14 (1970): 41-52; D. GARCIA HERVAS, «Una aproximación al concepto jurídico de la sacra potestas en la Iglesia», *Ius Canonicum* 33 (1993): 479-514; J. GAUDEMET, «Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques», *L'Année Canonique* 29 (1985-1986): 83-98; G. GHIRLANDA, «Hierarchica communio». *Significato della formula “Lumen Gentium”* (Roma: Università Gregoriana Editrice, 1980), «De potestati iuxta schema a commissione codici recognoscendo propositum», *Periodica* 70 (1981): 401-427, «De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum codicem», *Periodica* 74 (1985): 109-170, «Riflessioni sulla “Nota Explicativa Praevia” alla “Lumen Gentium”», *Gregorianum* 69 (1988): 324-331; K. GILLESPIE, *Ecclesiastical Office and the Participation of the Lay Faithful in the Exercise of Sacred Power - Towards a Theological and Canonical Understanding of the Mutual Orientation in the Sign of Christ* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2017); J.L. GUTIERREZ, «Dalla potestà dominativa alla giurisdizione (appunti per uno studio)», *Ephemerides iuris canonici* 39 (1983): 74-103; J. HORTAL SÁNCHEZ, *De initio potestatis primatialis romani pontificis investigatio historico-iuridica a tempore Sancti Gregorii Magni usque ad tempus Clementis V* (Roma: Università Gregoriana, 1968); R. INTERLANDI, *Potestà Sacramentale e Potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2016); T. JIMENEZ-URRESTI, «La Potestad jurídica de la Iglesia», *Revista Española de Derecho Canónico* 15 (1960): 685-705; A. MODRIC, *Interazione tra l'esercizio della potestà dei vescovi diocesani e di quella del Romano Pontefice alla luce dell'enciclica Ut unum sint* (Roma: Universidad Gregoriana, 2017); S.M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa. Quadro storico-giuridico del diritto Costituzionale canonico* (Roma: Desclee & C., 1963); A. M. STICKLER, «Origine e natura della sacra potestas», *Studi sul primo libro del Codex Iuris Canonici*, cur. Sandro Gherro (Padova: Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova 123, 1993), «Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa Universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo (A proposito di un libro recente)», *Seminarium* 4 (1964): 652-673, «La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica», *Ius Canonicum* 15 (1975): 45-75, «Le pouvoir de gouvernement», *L'Année Canonique* 24 (1980): 69-84, «De potestatis sacrae natura et origine», *Periodica* 71 (1982): 65-91, «La “Potestas regiminis”: visione teologica», *Apollinaris* 56 (1983): 399-410, «La “potestas regiminis”: visión teológica», en *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Novità, motivazione e significato*, AA.VV. (Roma: P.U. Lateranense, 1983); M. SYGUT, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1998); L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2003); F. VISCOMI, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II. Contesto teologico-canonico del magistero dei «recenti Pontefici»* (Nota Explicativa praevia 2) (Roma: Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997).

¹⁵ Por ejemplo: J. I. BAÑARES, «La consideración de la mujer en el ordenamiento canónico», *Ius Canonicum* 26 (1986): 242-265; A. BONI, *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo* (cc. 596-607) (Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1989); P. J. CARON, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva* (Milano: Giuffrè, 1948); F. D'OSTILIO, *L' Esercizio della sacra potestà negli istituti religiosi* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000); J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La Abadesa de Las Huelgas. Estudio teológico jurídico* (Madrid: Rialp, 1988); J. FORNÉS, «La condición jurídica del laico en la Iglesia», *Ius Canonicum* 26 (1986): 35-61; J. GARCÍA MARTÍN, «La potestad de los superiores religiosos de IVCR laicales de derecho pontificio», *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 85 (2004): 31-75; A. GUTIERREZ, «An mulieres possint esse Vicarii episcopales», *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 60 (1979): 206-209; E. MALUMBRES, «Los laicos y la

El tema de la potestad de régimen o de jurisdicción con relación a los fieles no ordenados es un tema abierto; muestra de ello es la abundante bibliografía con la que se cuenta. Sin embargo, consideramos oportuno ofrecer un estudio de dicho argumento que tome como punto de referencia la eclesiología propuesta por el Papa Francisco así como, también, las reformas que ha implementado en la Iglesia durante su pontificado, y el nombramiento de fieles no ordenados para asumir puestos de responsabilidad en la Iglesia o, al menos, para participar en espacios desde los que se pueda influir en la toma de decisiones. Todo ello ha abierto vías concretas de participación en el ejercicio de la potestad de régimen a los fieles que no poseen el orden sacerdotal. Asimismo, es oportuno estudiar la sinodalidad como criterio clave en la concepción misma de la Iglesia y en el ejercicio del gobierno eclesial que trae consecuencias significativas en el reconocimiento eclesial de los derechos fundamentales de los fieles y de su participación en el triple *munus* de Cristo.

El dinamismo reformador del Papa jesuita tiene un hondo calado al poseer un fuerte potencial transformador en la situación jurídica eclesial de los fieles laicos. Los cambios propuestos por el Papa Francisco relacionados con nuestro ámbito de estudio nos llevan a preguntar ¿la praxis del Sumo Pontífice estaría resolviendo la cuestión doctrinal tan debatida? Y si es así ¿qué trascendencia tendría en la Iglesia y en la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de dicha potestad?

Objetivos, alcance y metodología

Nuestro trabajo pretende ofrecer un estudio del tema de la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en el pontificado de

potestad del régimen en los trabajos de reforma codicial: una cuestión controvertida», *Ius Canonicum* 26 (1986): 563-625; M. E. OLMOS ORTEGA, «La capacidad jurídica del laico para el desempeño de cargos eclesiásticos», *Ius Canonicum* vol. especial (1999):139-147, «La participación de los laicos en los órganos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer)», *Revista Española de Derecho Canónico* 46 (1989): 89-114; C. PEÑA, «Status jurídico de la mujer en el ordenamiento de la Iglesia», *Revista Española de Derecho Canónico* 54 (1997): 685-700; I. SASSANELLI, *Il giudice laico: un fedele cristiano nella Chiesa e per la Chiesa: un commento dinamico al can. 1421 § 2* (Roma: Lateran University Press, 2015); A. VIANA, «¿Pueden los laicos participar en la potestad de gobierno?», en *Matrimonio, religión y derecho en una sociedad en cambio: Actas de las XXXV Jornadas de Actualidad Canónica*, coord. JORGE BOSCH CARRERA (Madrid: Dykinson, 2016), 341-363, «El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución», *Ius canonicum* 54 (2014): 603-638, «La participación de fieles laicos en la potestad de los dicasterios de la Curia Romana», en *Ius et iura. Escritos de derecho eclesiástico y de derecho canónico en honor del profesor Juan Fornés*, ed. M. BLANCO et al. (Granada: Comares, 2010), 1109-1122.

Francisco. Para ello consideramos necesario partir de una base doctrinal y jurídica que sustente y permita una nueva lectura del c. 129 §2, «En el ejercicio de dicha potestad, los fieles laicos pueden cooperar a tenor del derecho», acorde al contexto eclesial actual y más adecuado al ejercicio de dicha potestad por el fiel no ordenado. El marco de referencia en el que se inserta nuestra investigación se enriquece y amplía con el Magisterio y la ecclesiológia propuesta por el Papa Francisco, así como también con las reformas que ha implementado en la Iglesia, las cuales poco a poco han ido incluyendo a los fieles no ordenados en el gobierno de la Iglesia y en la toma de decisiones.

La presente investigación se propone vincular sistemáticamente cuatro aspectos que nos proporcionan las bases para una comprensión del tema en la organización eclesial: el soporte jurídico-doctrinal respecto a la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen, la dimensión institucional de la Iglesia como comunión orgánica e Iglesia como organización eclesiástica, los criterios que guían la propuesta de gobierno del Papa Francisco, así como también su concepción ecclesiológica y las reformas realizadas por el actual Pontífice directamente relacionadas con el objeto de nuestra investigación. Cabe precisar que en el desarrollo del estudio hacemos uso de dos líneas de doctrinales relacionadas con el tema, estas son: la línea del profesor Gianfranco Ghirlanda, creado cardenal en agosto de 2022, y la línea de aquellos canonistas que siguen el modo de entender la ciencia y el derecho canónico del maestro Pedro de Lombardía¹⁶. Esto no implica ni un desconocimiento ni invalidación de otras líneas doctrinales. Tan solo se trata de una elección teórica que, creemos, explica mejor, dentro de nuestros objetivos, la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen. Con el desarrollo y concatenación de estos cuatro aspectos pretendemos abordar y presentar, desde un perspectiva diferente y actual, la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen.

Es así como, revisando la problemática de la cuestión objeto de nuestro estudio, sea en la historia o en el presente de la Iglesia, sea en la doctrina o en la normativa canónica, sea en las consideraciones teóricas o en la praxis, la presente contribución

¹⁶ El profesor J. Hervada lo denomina Escuela Lombardiana: «A esta Escuela pertenecen propiamente sólo quienes siguieron su modo de entender la ciencia canónica y el derecho canónico, y se empeñaron como él en la tarea de modernizar la ciencia canónica y mejorar sus técnicas y métodos». J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, 2ª ed. (Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2004), 24.

quiere retomar los estudios precedentes sobre el argumento para, en un contexto eclesial renovado, enriquecido y abierto a la participación activa de los fieles laicos, realizar una posible contribución respecto al tema. Nuestro aporte consistirá en retomar una cuestión que pareciera antigua y, de cierta manera, ya bastante trabajada, para revalorizarla a la luz de las innovaciones presentadas por el Papa Francisco; una cuestión que tendrá grandes implicaciones en el caminar de la Iglesia en dimensión sinodal.

Por lo tanto, el trabajo que se llevará a cabo irá reflejando e integrando distintos métodos: el método analítico permitirá estudiar los diversos autores y sus respectivas aportaciones, las líneas doctrinales, características, elementos que ayuden a explicar y argumentar el tema y las posibles propuestas a realizar; los métodos exegético y hermenéutico servirán para el estudio e interpretación de los correspondientes textos legales y conciliares para, por una parte, conocer, estudiar y profundizar el proceso de su elaboración y, por otra, conocer la mente y propósito del legislador en el momento de la conformación de los mismos; y el método jurídico ayudará al estudio de la potestad de régimen en la organización eclesiástica y su gobierno, de su relación con las funciones públicas eclesiásticas, de su titularidad y del ejercicio de la función de gobierno, así como también del instituto canónico del oficio.

Considerando la información obtenida a través del desarrollo del trabajo de investigación, se pretende presentar un estudio sistemático-jurídico que tome en cuenta la regulación canónica, la doctrina elaborada y la praxis ya presente en la Iglesia que confirman cada vez más y abren la posibilidad a los fieles no ordenados para participar de la potestad de régimen en diferentes órganos eclesiales. Lo anterior favorecerá a romper con inercias y resistencias –fruto de la historia– que han impactado en la praxis y mentalidad eclesial, y dar paso a una nueva *forma mentis*¹⁷.

¹⁷ Se trata de superar la *forma mentis* de aquellos que se consideran guardianes absolutos de la legitimidad y de la unidad de la fe, que los ha llevado a una fuente de poder que, en ocasiones, ha sido ejercido en la Iglesia de manera terminante, rigurosa y con un excesivo control. Cf. VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ, «El Evangelio, el Espíritu y la reforma eclesial a la luz del pensamiento de Francisco», en *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 625.

A continuación, recapitulamos el objetivo general y los objetivos específicos que pretendemos alcanzar a lo largo de nuestra investigación:

Objetivo general

- Presentar un estudio de la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en el contexto eclesial del pontificado de Francisco que posibilite a la actual regulación canónica abrir campos de actuación para éstos en la estructura organizacional de la Iglesia.

Objetivos específicos

- Estudiar el desarrollo de la doctrina y regulación canónica en torno al tema que sirva de soporte jurídico para la comprensión del mismo.
- Presentar y analizar los criterios guía del gobierno del Papa Francisco que vislumbran una mayor participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia.
- Estudiar e identificar la eclesiología renovada del Papa Francisco que promueve la participación y corresponsabilidad de todo el Pueblo de Dios partiendo de su condición de bautizado.
- Estudiar la dimensión institucional de la Iglesia como comunión orgánica y como organización eclesiástica que ayude a identificar los elementos teológicos y jurídicos que brindan las bases para sustentar la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen a las reformas realizadas por el Papa Francisco, en una Iglesia sinodal.
- Analizar las actuales reformas del Papa Francisco correspondientes al tema de investigación con la finalidad de obtener criterios jurídicos-canónicos que permitan abrir camino a nuevas posibilidades de *iure condendo* en la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen.

Estructura y contenidos

Para llevar a cabo nuestra tarea, además de la presente *introducción* en la que indicamos la relevancia del tema, el estado de la cuestión, la metodología, los objetivos

y el alcance, y de la *conclusión* que recogerá tanto el resultado de nuestro recorrido como sus aportaciones principales, la investigación constará de cinco capítulos que, conectados, pretenden presentar el tema objeto de estudio desde una visión actual y enriquecida con el contexto eclesial que nos toca vivir.

Consideramos importante partir de una base jurídica y doctrinal de la materia, la cual permita una visión general de la misma y proporcione los elementos necesarios para, desde y con ellos, dar una nueva comprensión e interpretación del tema en el contexto eclesial del pontificado de Francisco. Se plantean cuestiones de no fácil solución, pero también otras en las que la doctrina es unánime, y la actual codificación legisla, sobre la posibilidad de que algunos oficios sean confiados a fieles laicos. De ahí que el primer capítulo presente el estado de cuestión del ejercicio de la potestad de jurisdicción o de régimen por los fieles no ordenados tomando como punto de partida la Codificación Pío-Benedictina de 1917. En el estudio de las líneas doctrinales acentuaremos la línea del profesor G. Ghirlanda y la línea los seguidores de P. Lombardía, principalmente por dos razones: la primera, porque descartamos la línea del origen sacramental de la potestad de régimen, que ninguna de éstas dos sigue, para el cotejo con las reformas implementadas por el Papa Francisco; y la segunda, porque la concepción eclesiológica de la que parte cada una, esto es, Iglesia comunión e Iglesia Pueblo de Dios, respectivamente, se encuentran muy especialmente presentes en el pontificado del Papa jesuita.

En un segundo momento, nos acercamos a la persona de Jorge Mario Bergoglio y los criterios guía de su gobierno que han marcado el caminar de la Iglesia y su renovación durante estos años de pontificado. Dichos criterios constituyen parte de la amplia significación eclesial del Papa Francisco y, como tal, su estudio proporciona la clave de lectura para comprender, relacionar y entrever los cambios realizados hasta el momento en el ámbito de nuestro tema y otros más por venir.

Dando un paso más en el desarrollo del estudio, el tercer capítulo presenta la eclesiología renovada para una actualización del derecho eclesial. El Papa Francisco, en continuidad con la doctrina del Concilio Vaticano II y con la Tradición, retoma la eclesiología de Pueblo de Dios en comunión y la potencia con el criterio de la sinodalidad. Se puede hablar de una continuidad en fidelidad actualizada y no fracturada. La concepción eclesiológica de Francisco promueve una verdadera y

corresponsable participación de todo el Pueblo de Dios, dando el paso a una Iglesia más omnicomprendiva y menos clerical, donde todos los fieles cristianos asuman la responsabilidad en la vida y misión de la Iglesia desde su condición de bautizados. Esta eclesiología está de base en los cambios legislativos propuestos por el actual Pontífice.

Ahora bien, la eclesiología propuesta por Francisco debe concretarse en la dimensión institucional de la Iglesia que haga posible la participación de los fieles no ordenados en la misión de ésta. Por tal motivo estudiamos la dimensión institucional de la Iglesia tanto como comunión orgánica, desarrollada por el profesor Ghirlanda, como bajo el enfoque de considerarla como organización eclesiástica, acuñada por la Escuela lombardiana. Para el canonista italiano, la categoría teológica de comunión ofrece la posibilidad de exponer, en cuanto es posible, el misterio de la Iglesia, que es misterio de comunión. En la Iglesia comunión ha de existir participación y corresponsabilidad de todos los bautizados en la misión que le ha sido encomendada por Cristo. De ahí que el cardenal Ghirlanda afirme «La sinodalidad de la Iglesia debe entenderse como expresión operativa de la comunión eclesial en su organicidad»¹⁸.

Por su parte, la dimensión institucional de la Iglesia comprendida, desde el método jurídico, como organización eclesiástica, ayuda a superar la visión personalista o estamental de la sociedad eclesiástica, la cual identifica a la Iglesia como una organización jerárquica gobernada por los que han recibido las órdenes sagradas y a los que estarían reservados todos o la mayor parte de los puestos de gobierno, de modo que la situación del clérigo en la Iglesia, en cuanto clérigo, no se entendía sólo jurídicamente en el orden del ministerio sino también en el orden del estatuto personal¹⁹. No es así en la concepción de la Iglesia como organización eclesiástica, que considera a la misma como una sociedad de iguales en la que existen unas funciones públicas cuyo sujeto es la organización eclesiástica y no la persona; ciertas líneas de esa organización exigirán el sacramento del orden, mientras que para otras

¹⁸ G. Ghirlanda, *Introducción al Derecho eclesial* (Estella: Verbo Divino, 1995), 156.

¹⁹ El Profesor Javier Hervada lo explica así: «En este sentido se dirá que el clérigo es superior al laico; que en la Iglesia los clérigos mandan y los laicos obedecen, porque los primeros constituyen la jerarquía y los segundos son los súbditos; que, por ello, los clérigos son titulares o capaces de la potestad, de orden y jurisdicción, mientras los laicos son incapaces, de modo absoluto o relativo según los casos, para poseer esas potestades». J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 3ª. ed. (Pamplona: Eunsa, 2014), 170.

no será necesario²⁰. Esta concepción también brinda las pautas de estudio de las funciones públicas eclesiales y del ejercicio de la función de gobierno con la finalidad de justificar la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en la Iglesia.

Ambas concepciones, tanto la Iglesia como comunión orgánica como la Iglesia como organización eclesial, si bien la estudian desde perspectivas diferentes, pueden ser complementarias y proporcionan un sustrato firme para la Iglesia que el Papa Francisco concibe y en la cual tienen lugar las reformas actuales.

Finalmente, el quinto capítulo se concentrará en presentar y estudiar los cambios legislativos realizados por el Papa Francisco respecto a la materia en cuestión. Se plantean cuestiones actuales con respecto a la potestad del juez laico a tenor del m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, el *Rescriptum ex audientia SS.mi* que deroga el c. 588 §2 del CIC dando posibilidad a un miembro no sacerdote para participar en el gobierno de los institutos clericales pontificios, y las innovaciones introducidas por las Constituciones apostólicas *Episcopalis communio* y *Praedicate Evangelium*. Estos documentos, en el contexto de la reciente XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos que ha concluido en el mes de octubre de 2024, abren cauces de participación y corresponsabilidad a todos los bautizados, conforme a su vocación, formación y compromiso; para que cada fiel desde la riqueza personal y profesional pueda aportar y construir comunión en la Iglesia sinodal que propone Francisco. No parece que la reforma propuesta por el Papa jesuita busque principal y específicamente la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen; pero, al dar más cabida y participación a los laicos en la vida de la Iglesia y en su estructura institucional, sí entra en el terreno de la potestad de régimen. Junto a ello, la constante mención de una mayor participación de los laicos en la vida y misión de Iglesia en los documentos y enseñanzas magisteriales de Francisco muestran la transición de la teoría a la práctica, dando respuesta a las coordenadas de los tiempos y necesidades de la Iglesia, así como también una decidida apuesta pontificia por favorecer una mayor participación y responsabilidad de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen.

²⁰ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 178 y 206.

Capítulo I. Ejercicio de la potestad de jurisdicción o de régimen por los fieles no ordenados: estado de la cuestión

La participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en la Iglesia es un tema debatido, inconcluso y de largo recorrido histórico. Tales características pueden inducir, por un lado, a pensar que todo está dicho y no hay necesidad de ahondar más en el tema; por otro, a buscar nuevos horizontes partiendo de la base sólida de las investigaciones y doctrinas existentes para intentar responder, en la medida de lo posible, a los cambios culturales y los nuevos desafíos que la historia nos presenta en la Iglesia. Esto último motiva la presente investigación y por ello, las siguientes líneas buscan presentar el marco de referencia jurídico y doctrinal que se ha desarrollado en torno al tema.

1. LA POTESTAD DE JURISDICCIÓN EN EL *CODEX IURIS CANONICI* 1917

1.1. Marco introductorio

Las diversas circunstancias y acontecimientos históricos de la Iglesia, las concepciones eclesiológicas de cada época, los intereses y luchas internas al interior de la Iglesia hicieron necesario profundizar en el tema de la potestad de jurisdicción. Ya fuese para defender la existencia de un poder unitario en la Iglesia durante el primer milenio¹, clarificar la naturaleza del origen de la potestad eclesiástica en el s. XII²,

¹ En los primeros siglos de la historia de la Iglesia, los autores no elaboraron una teoría sobre la distinción de potestades que en ella se ejercían; simplemente eran titulares de poder aquellos fieles que habían sido ordenados y desempeñaban un oficio eclesiástico. Esta plenitud de poder unitario no será estudiada y analizada sistemáticamente en el primer milenio cristiano por la inexistencia de una ciencia canónica que se ocupara de ello; las dificultades que se presentaban fueron solucionadas atendiendo solo al aspecto práctico, y por lo que respecta al estudio científico se recurrió a la teología y a la patrística. Cf. A. M. STICKLER, «La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica», *Ius Canonikum* 15 (1975): 47.

² Hasta el siglo XII no se tuvo una clara conciencia de la distinción de ambas potestades, a causa de dos factores. Por un lado, la gran crisis de la Iglesia a la que la reforma gregoriana trató de hacer frente, procurando eliminar a todos aquellos que habían recibido su oficio de un modo indigno a pesar del orden recibido. Por otro, el aumento del número de ordenaciones absolutas, las cuales consistían en recibir el orden sagrado sin que el candidato fuese incardinado a una Iglesia particular y, de esta manera pudiera obtener un oficio. A pesar de su prohibición, cada vez se realizaban con mayor frecuencia, dando como resultado que existieran clérigos no vinculados a un oficio, razón por la que se ponían al

profundizar el tema del episcopado y las relaciones entre el Papa y los Obispos en Concilio de Trento³ o definir el Primado del Romano Pontífice en el Concilio Vaticano I y profundizarlo con relación a los Obispos de la Iglesia⁴, el tema fue abordado de manera directa o indirecta, dando paulatinamente a luz una gran producción de tratados y estudios que han ido conformando gradualmente la doctrina de la potestad de jurisdicción. Si bien, hasta este momento no existía consenso o definición alguna respecto al origen y naturaleza de la potestad de jurisdicción, era todavía menos probable que el tema fuera llevado más allá en relación con la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de jurisdicción⁵.

En la celebración del Concilio Vaticano I se había hecho presente la necesidad de una reforma orgánica de toda la legislación a fin de recuperar la certeza jurídica

servicio de los laicos más que de los Obispos. Cf. E. LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico* (Pamplona: Eunsa, 1988), 93. Es en el Decreto de Graciano donde se distinguen ambas potestades y se emplean algunos términos como son «*potestas*» y «*executio potestatis*», los cuales hacen referencia a lo que actualmente se denomina potestad de orden y potestad de jurisdicción, respectivamente. Cf. K. NASIŁOWSKI, *De distinctione potestatis in ordine in primaeva canonistarum doctrina*, Monachii 1962, Caput Primum, I A ss. Citado por E. CORECCO, «L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione», *La Scuola Cattolica* 96 (1968): 9.

³ La distinción de poderes tuvo notable presencia en los debates conciliares de Trento (1545-1563). El trasfondo doctrinal de la distinción se desarrolló primordialmente en relación con el sacramento del orden y el deber de residencia del Obispo. Entre los Padres conciliares, un grupo se decantaba por el origen inmediato de la potestad, afirmando que la potestad del Obispo procedía directamente de Cristo en la consagración episcopal y el deber de residencia en la diócesis y todos los deberes relacionados con ello, venían a los Obispos directamente de Dios. Otro grupo sostenía el origen mediato de la potestad del Obispo a través del Papa y, respecto a la obligación de residencia, señalaba que entraba en el campo de la potestad de jurisdicción que tenía origen mediato en cuanto comunicada por el Romano Pontífice. Finalmente, los Padres conciliares renunciaron a tomar una decisión respecto al origen inmediato o mediato de la potestad de jurisdicción del Obispo, centrándose en el tema de la reforma. No obstante, es claro que, en medio de las discusiones, la distinción de las potestades es aceptada y empleada por las dos tendencias. Cf. M. SYGUT, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva* (1545-1869) (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1998), 9, 168-170; G. GHIRLANDA, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni», *Periodica* 106 (2017): 559-561.

⁴ En el Concilio Vaticano I (1869-1870) solo se trata de la potestad de jurisdicción de los Obispos indirectamente con relación al Primado de jurisdicción e infalibilidad personal del Romano Pontífice. Cf. F. VISCOME, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II. Contesto teologico-canonico del magistero dei «recenti Pontefici» (Nota Explicativa praevia 2)* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997), 12-31.

⁵ Como se ha visto, el interés se centraba en defender la existencia de un poder unitario en la Iglesia o tratar el tema con relación al Romano Pontífice y los Obispos, y no precisamente en relación con los laicos. No obstante, la misma historia ha dejado ver que, en la práctica, algunas personas que no habían recibido el orden sagrado podían desempeñar el ejercicio de la potestad de jurisdicción. Caso documentado histórica y canónicamente es el de la Abadesa del monasterio de las Huelgas (España). Para profundizar en el tema ver J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La Abadesa de Las Huelgas. Estudio teológico jurídico* (Madrid: Rialp, 1988); los casos de algunas abadesas alemanas se pueden estudiar en M. DE FUERSTENBERG, «Exempla, iurisdictionis mulierum in Germania septentrionali-orientali», *Periódica* 73 (1984): 89-111.

pérdida⁶. No fue sino hasta el 19 de marzo de 1904 con la publicación del m.p. *Arduum sane munus* del Papa Pío X que se instituyó una comisión cardenalicia *ad hoc* y un colegio de consultores que se encargarían de llevar adelante dicha tarea con la finalidad de realizar una reunificación global de las fuentes en una nueva codificación⁷.

La concepción eclesiológica dominante de este tiempo, influida por los ambientes eclesiásticos, que elevó a dogma la infalibilidad de la doctrina papal y afirmó el Primado de jurisdicción del Romano Pontífice, dejó ver sus efectos en la técnica codificadora a través de la centralización y afianzamiento del poder del Sumo Pontífice, en una época que, por las circunstancias políticas y eclesiales, necesitaba acrecentar y afianzar su poder sobre el orbe católico⁸.

Todo esto buscará su expresión legal en el entonces nuevo Código; el cual, lejos de ser un trabajo de carácter puramente técnico-jurídico, implicó notables tomas de posición de naturaleza eclesiológica que incidieron profundamente en la vida y en la conciencia de la comunidad eclesial, desencadenando cambios formales y sustanciales en el derecho canónico. Ejemplo de ello son el planteamiento que se dio a la cuestión de la relación entre jerarquía de orden y jerarquía de jurisdicción, o la sistematización de los fieles en clérigos, religiosos y laicos⁹.

1.2. Codificación de la distinción de potestades

Después de años de intenso trabajo, el *Codex iuris canonici* (CIC) fue promulgado por Benedicto XV con la Const. *Providentissima Mater Ecclesia* del 27 de mayo de 1917, y se publicó el 28 de junio de ese mismo año en *Acta Apostolica*

⁶ La situación de las fuentes legales de derecho canónico era sumamente confusa; consultar el *Corpus iuris canonici* no resultaba nada sencillo dada su extensión, el diverso valor jurídico de sus diferentes partes, así como por la ausencia de sistemática y por su poca relación con las exigencias de los nuevos tiempos. Aunado a lo anterior, la incertidumbre era más perceptible por la multiplicidad y la dispersión de las fuentes, por las derogaciones, abrogaciones y correcciones introducidas a lo largo de los siglos, por la inutilidad de bastantes disposiciones que ya no respondían a las nuevas circunstancias y a los nuevos problemas planteados en la Iglesia. Cf. GIORGIO FELICIANI, «Codex Iuris Canonici (1917)», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 2: 167; AGUSTÍN MOTILLA, «La idea de codificación en el proceso de formación del Codex de 1917», *Ius Canonicum* 28 (1988): 683-689.

⁷ Cf. SAN PÍO X, M.p. *Arduum sane munus*, 19.03.1904, en ASS 36 (1903-1904), 549-551.

⁸ Cf. MOTILLA, «La idea de codificación», 711.

⁹ Cf. FELICIANI, «Codex Iuris Canonici (1917)», 168-169; MOTILLA, «La idea de codificación», 720.

*Sedis*¹⁰. La primera codificación del derecho de la Iglesia asumió la distinción tradicional de la potestad de la Iglesia; esto es, potestad de orden y potestad de jurisdicción, distinción que quedó confirmada en los cc. 108 y 109.

El c. 108 § 2 señalaba que la Iglesia es, al mismo tiempo, una sociedad desigual y orgánica, donde existía una jerarquía sagrada en la que aquellos que gobiernan están ordenados y subordinados unos a otros, en cuanto participan en diverso grado de la potestad eclesiástica, mientras el §3 afirmaba la institución divina de la jerarquía sagrada, la cual consta a su vez, de jerarquía de orden y jerarquía de jurisdicción¹¹. A la jerarquía de orden pertenecían los Obispos, presbíteros, y todos los demás ministros, llámense diáconos, subdiáconos, acólitos, lectores, ostiarios, exorcistas; mientras que la jerarquía de jurisdicción se dividía en dos líneas: la secular y la regular. La primera integrada por el Romano Pontífice, los Obispos y los demás ordinarios del lugar y presbíteros. La segunda por el Romano Pontífice y los superiores mayores de los institutos religiosos clericales exentos (c. 198)¹².

A esta distinción entre jerarquía de orden y jerarquía de jurisdicción correspondía la distinción entre potestad de orden y potestad de jurisdicción. La primera destinada a la santificación de los fieles, mientras que la segunda contribuía a la santificación por medio del gobierno de la Iglesia.

Por su parte, el c. 109 regulaba la forma por la que los clérigos eran admitidos a la jerarquía eclesiástica establecida por derecho divino, distinguiendo claramente la forma mediante la cual se concedía el poder al Sumo Pontífice y aquella por la que se confería los otros grados de la jerarquía¹³. Confirmaba claramente la dualidad de los poderes, de orden y de jurisdicción, así como también precisaba la fuente inmediata de cada poder: la ordenación para el primero y la misión canónica para el segundo¹⁴.

¹⁰ Cf. BENEDICTO XV, *Codex Iuris Canonici* 1917, 27.05.1917, en AAS 9/II (1917), 1-521.

¹¹ A. Stickler afirma que el c. 108 habla expresamente de la existencia de dos jerarquías: «por expresa institución divina una proviene de *ratione ordinis* y otra *ratione iurisdictionis*». STICKLER, «La bipartición de la potestad», 69.

¹² Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1992), 301.

¹³ Cf. CIC 17, cc. 109, 219, 218 §§ 1-2.

¹⁴ Cf. CIC 17, c. 109. «Qui in ecclesiasticam hierarchiam cooptantur, non ex populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione adleguntur; sed in gradibus potestatis ordinis constituuntur sacra ordinatione; in supremo pontificatu, ipsomet iure divino, adimpleta conditione legitimae electionis eiusdemque acceptationis; in reliquis gradibus iurisdictionis, canonica missione».

Esta última tenía el efecto de incorporar al sujeto a la jerarquía en los grados de la potestad de jurisdicción por debajo del Papa¹⁵.

De tal forma, se puede decir que el CIC de 1917 codificó la posición que hacía proceder la jurisdicción de los Obispos directamente del Papa, es decir, afirmaba el origen no sacramental de la jurisdicción episcopal –discusión de largo recorrido histórico–¹⁶. Dicha aseveración no se oponía a la afirmación de que la jerarquía de jurisdicción, *iure divino*, se constituye del Supremo pontificado y del episcopado subordinado (c. 108 §3).

A tenor del c. 118 solamente los clérigos podían obtener la potestad de orden y la potestad de jurisdicción. Sin embargo, hay que tener presente que para el Código Pío-Benedictino el ingreso al estado clerical se hacía mediante la recepción de la tonsura y no con la recepción del sacramento del orden (c. 108 §1). Estrictamente hablando, aun formando parte del clero, no todos estaban en posesión de la potestad de orden en igual medida, sino que cada uno la tenía más o menos según los distintos grados de orden recibido (cc. 108 §3 y 949). En cambio, habría de entenderse en sentido más amplio el poder de jurisdicción, dado que comprendía todas las categorías de clérigos, aunque no estuviesen necesariamente ordenados¹⁷.

Es así como la distinción de potestades quedó codificada en la nueva legislación. De manera específica, en lo que atañe a la potestad de jurisdicción, el clérigo (c. 118) accedía a cada uno de los grados de la jerarquía de jurisdicción (c. 108 §3) por la misión canónica (c. 109), que es el acto legítimo por el cual se confiere la potestad de jurisdicción aneja por el derecho a algún oficio eclesiástico (c. 145 §1).

¹⁵ Cf. STICKLER, «La bipartición de la potestad», 69.

¹⁶ En las fuentes que dan origen al c. 109, se encuentra el Breve *Super Solidate Petrae* del Papa Pío VI, donde el Sumo Pontífice se decanta a favor de la tesis del origen de la jurisdicción de los Obispos procedente del Papa; esto es, a favor del origen no sacramental de la jurisdicción episcopal: «cui non alius episcopus exaequari valeat, a quo ipsi episcopi auctoritatem suam recipiant, quemadmodum ipse a Deo supremam potestatem accepit». Cf. Pío VI, cost. *Super solidate*, 28.11.1786, en P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. 2: Romani Pontifices, A. 1746-1865 (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1926-1939), n. 473, 664. F. X. Wernz al respecto señalaba: «Officium vero Episcoporum ab ipso Deo est institutum et nequaquam in meram delegationem pontificiam commutari potest; nihilominus iurisdictio in Episcopos immediate a R. Pontifice, non a Deo derivatur». F. X. WERNZ y P. VIDAL, *Ius Canonicum*, vol. 2: De personis (Roma: Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1943), 427. Por su parte, Conte a Coronata afirmaba: «Hierarchia obiective est totaliter ex iure divino, seu, universa potestas Ecclesiae a Deo immediate Romano Pontifici confertur, qui illam distribuere debet Episcopis, et etiam aliis gradibus a se iuridice determinatis; subiective autem est partim ex iure divino partim ex iure ecclesiastico». M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, vol. 1: Normae generales (Taurini: Marietti, 1939), 198.

¹⁷ Cf. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 302.

1.3. La potestad de jurisdicción y su sistematización en el Código

1.3.1 Definición de potestad de jurisdicción

El c. 196 presentaba la definición de la potestad de jurisdicción indicando la esencia de algunos elementos, conceptos y ámbitos de aplicación:

«Potestas iurisdictionis, seu regiminis, quae ex divina institutione est in Ecclesia, alia est fori externi, alia fori interni seu conscientiae, sive sacramentalis sive extra-sacramentalis».

El legislador precisó el sentido de la potestad de jurisdicción en el derecho canónico al identificarlo con la potestad de régimen y diferenciarlo del sentido específico aceptado por el derecho romano clásico¹⁸. La potestad de régimen es la potestad para gobernar en la Iglesia –sociedad pública y externa, que posee naturaleza y fines propios– instituida por voluntad de Cristo para conseguir su fin: la salvación de las almas¹⁹; potestad que se divide en fuero externo e interno, sea sacramental o extrasacramental.

Algunos autores, con la finalidad de precisar el significado de la potestad de jurisdicción, han aportado definiciones como, por ejemplo, las siguientes:

«Iurisdictio vero ecclesiastica est publica potestas regendi homines baptizatos directe in ordine a sanctitatem et beatitudinem supernaturalem, a Christo vel ab Ecclesia per iniunctionem sive missionem canonicam alicui concessa»²⁰. Wernz, F.X.

«Iurisdictio ecclesiastica est potestas publica a Christo Ecclesiae concessa regendi fideles in ordine ad vitam aeternam»²¹. Conte a Coronata.

«Potestas publica regendi seu auctoritative dirigendi personas Ecclesiae subditas et res ecclesiasticas in ordine ad efficaciter assequendum finem sociale Ecclesiae

¹⁸ El término «jurisdicción» en el derecho romano significa el poder otorgado al magistrado para pronunciarse sobre el mérito de una disputa, sobre todo en los asuntos civiles. Cf. S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa. Quadro storico-giuridico del diritto Constituzionale canonico* (Roma: Desclee & C., 1963), 162.

¹⁹ Cf. MICHIELS GOMMARUS, *De potestate ordinaria et delegata* (Parisiis: Typis societatis S. Joannis Evangelistae Desclée et Socii, 1964), 39-41.

²⁰ WERNZ y VIDAL, *Ius Canonicum*, 59.

²¹ CONTE A CORONATA, 329.

proprium, videlicet sanctificationem et salutem supernaturalem fidelium»²². Michiels G.

En las anteriores definiciones encontramos elementos comunes: se dice *pública* porque tiende a los bienes públicos, esto es, a los bienes de toda la sociedad y en este caso, a los bienes de la sociedad que es la Iglesia de Cristo²³; *regir a los bautizados*, en orden a *la salvación eterna*, fin último, del cual la vida cristiana es medio para alcanzarlo, por lo que ésta es el fin próximo. Ambos fines determinan el ámbito de la potestad de jurisdicción²⁴.

La potestad de jurisdicción, tratándose del Romano Pontífice, se adquiere por el mismo derecho divino, cumplida la condición de la elección legítima y su aceptación; pero si se trata de grados inferiores la confiere la Iglesia por la misión canónica (c. 109).

1.3.2 Distinción tripartita de la potestad de jurisdicción

Ya en el primer *Schema De Constitutiones Ecclesiae* del Concilio Vaticano I se mencionaron los poderes legislativo, judicial y coercitivo²⁵. Posteriormente el Papa León XIII reivindicó esos poderes en sus Encíclicas *Immortale Dei* y *Satis cognitum*²⁶; quedando codificados en el c. 335 §1 de 1917, según el cual, el Obispo gobierna la diócesis «con potestad legislativa, judicial y coactiva».

Esta triple división buscaba integrar el contenido de las competencias o funciones de un oficio; sin embargo, se consideraba inadecuada por no dar lugar a las actividades claramente administrativas como las que el canon c.336 §§ 1 y 2 asignaba al Obispo, dado que la potestad denominada coactiva se caracteriza por estar orientada a la corrección y castigo del contumaz²⁷. Estas características dieron lugar a

²² GOMMARUS, 41.

²³ Cf. CONTE A CORONATA, 328.

²⁴ Cf. FELIPE MAROTO, *Instituciones de derecho canónico de conformidad con el nuevo Código*, trad. JESÚS LÓPEZ ALIJARDE (Madrid: Corazón de María, 1919) 2: 146.

²⁵ Cf. *Acta et decreta Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani*. En *Collectio Lacensis*, (Friburgi: Herder, 1890), vol. 7: 570.

²⁶ Cf. LEON XIII, Enc. *Immortale Dei*, 1.11.1885, en ASS 18 (1885-1886), 165; Enc. *Satis cognitum*, 29.06.1896, en ASS 28 (1895-1896), 726-727.

²⁷ Las actividades administrativas de las que trataba el c. 336 §§1-2 eran: urgir la observancia de las leyes, dispensar de las mismas, velar por que no se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica,

discusiones entre los comentaristas del Código porque la llamada potestad voluntaria o no judicial (c. 201 §3) comprendía, a su vez, tanto la potestad legislativa como la coactiva, siendo que ambas potestades se imponen por la fuerza y no coinciden con el concepto voluntaria.

Para muchos canonistas, la división dada por el legislador canónico no respondía a los criterios científicos, razón por la que hacen uso de la división que la doctrina secular mantenía: potestad legislativa, judicial y ejecutiva²⁸. La expresión «potestad ejecutiva» parecía más adecuada y era ya empleada por la doctrina²⁹.

1.3.3 Sujetos de la potestad

El Código de 1917, a tenor del c. 118, señalaba que *solí clerici obtinere possunt potestatem sive ordinis sive potestatem iurisdictione ecclesiasticae*. Con esta afirmación la codificación Pío-Benedictina confirmó la toma de posición de naturaleza eclesiológica que había incidido profundamente en la vida y conciencia de la comunidad eclesial; Iglesia como «*societas iuridice perfectae*»³⁰.

conservar la pureza de la fe y las costumbres y cuidar de que a los fieles se les instruya en la doctrina cristiana.

²⁸ Cf. FELICI CAVAGNIS, *Institutiones iuris publici ecclesiastici* (Romae: Typog. Societatis Catholicae, 1883), vol. 1: 56-59; PÍO CIPROTTI, *Lezioni di diritto canonico: Parte generale* (Padova: CEDAM, 1943), 220, 230; ELOY MONTERO Y GUTIÉRREZ, *Derecho público eclesiástico y normas generales: Libro I del Código* (Madrid: Imprenta de José Luis Cosano, 1943), 94; FERNANDO DELLA ROCCA, *Manual de derecho canónico* (Madrid: Guadarrama, 1962), 152; LUCIO RODRIGO, *Praelectiones theologico morales comillenses*, vol. 2: Tractatus de legibus (Santander: Sal Terrae, 1944), 23.

²⁹ El Papa Pío XI en la Enc. *Quas primas*, del 11 de diciembre 1925, al referirse a las tres potestades de la realeza de Cristo utiliza la expresión «la potestad llamada ejecutiva»; sin embargo, al realizar la lectura del texto se comprende que la potestad ejecutiva posee el mismo contenido de la potestad coactiva. Será a partir del Concilio Vaticano II cuando los textos oficiales de la Iglesia católica comiencen a hacer uso de los términos «legislativa, judicial y ejecutiva». Cf. P. VALDRINI, «Potestad Administrativa», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 6: 286-290; PÍO XI, Enc. *Quas Primas*, 11.12.1925, en *AAS* 17 (1925), 599.

³⁰ «[...] la Iglesia, en cuanto sociedad jurídicamente organizada, solo puede una sociedad jurídicamente perfecta. En efecto, la Iglesia en cuanto tal, considerada en todas sus dimensiones, tiene un fin propio y exclusivo: la salvación integral del hombre, que consiste en la comunión con Dios y con sus semejantes. Cristo ha dotado a su Iglesia de todos los medios adecuados para alcanzar este fin: palabra, sacramentos, carismas, ministerios -entre los que destaca el ministerio apostólico-, potestad, etc. El ordenamiento jurídico de la sociedad eclesial es un medio natural humano, pero está animado por el Espíritu que sostiene la autoridad jerárquica en la Iglesia, a fin de que los medios sobrenaturales, otorgados por Cristo, conserven en el espacio y en el tiempo su carácter genuino y su eficacia. En efecto, dado que el fin que se tiene que alcanzar es de orden sobrenatural, en todos los medios, también en los que pertenecen al orden natural, obra el mismo Espíritu. Por esto la Iglesia, sobrenatural en cuanto a su fin y sostenida, incluso en su actuar humano, por la gracia, es, en su dimensión humana, visible en el

Sociedad jerárquica, piramidal y desigual, en la cual no todos tienen la misma capacidad para dirigir esta sociedad perfecta. En ella hay una clase de personas a quienes compete la dirección: los clérigos, y otra que es dirigida y gobernada, denominada laicos³¹. Los clérigos quedan identificados con la jerarquía y por tanto son los únicos que tienen acceso al poder, mientras que los laicos forman la clase dominada por la jerarquía y, dentro de su estamento jurídico, tienen cerrada toda posibilidad de participar de modo activo en el gobierno de la Iglesia³².

El término «clérigo» al que hacía referencia el c. 118 creó ciertas confusiones. Es cierto que con la primera tonsura se ingresaba a la jerarquía de orden (c. 108 §1), pero ello no significaba que ya se poseía la potestad de orden, que se adquiría con el orden sagrado. A su vez, también por la incorporación a la jerarquía de orden los clérigos obtenían la *habilidad* para recibir la potestad de jurisdicción, la cual se concretaba con la misión canónica. Dicha *habilidad* no provenía del carácter sacramental, pues no todos los clérigos habían recibido el orden sacramental³³.

Mientras, los laicos de ninguna manera eran hábiles para recibir la potestad de jurisdicción³⁴. Éstos, en la Codificación de 1917, carecían completamente de ambas potestades y no ocupaban ningún grado en la jerarquía eclesiástica³⁵. Precisemos un

tiempo y en el espacio, una sociedad jurídicamente perfecta que no necesita ser sostenida por ninguna autoridad humana para conseguir sus fines y para poner en práctica los medios que a ellos se ordenan. De este modo, es autónoma e independiente en sí misma, también respecto a cualquier autoridad o sociedad humana, y su ordenamiento jurídico es necesariamente originario, primario y autónomo. Negar estas características a la sociedad eclesial, equivaldría negar que Cristo es su fundador». G. GHIRLANDA, «Sociedad jurídica perfecta», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 7: 385.

³¹ «*Essentialis igitur est differentia inter clericos et laicos in hoc consistens quod illi dirigere et regere debeant, hi dirigi et regi; illi potestate sive ordinis sive iurisdictionis polleant, hi utraque destituantur*». CONTE A CORONATA, 196.

³² La distinción entre clérigos y laicos en la Iglesia procede de una configuración jurídica de la Iglesia que se apoya en bases sociológicas y teológicas. Se establece como distinción legal, en sentido estricto, hasta la promulgación del CIC de 1917. Cf. MATILDE BAHIMA, *La condición jurídica del laico en la doctrina canónica del siglo XIX* (Pamplona: Eunsia, 1972), 151-152.

³³ La habilidad comporta la presencia de la cualidad específica del sujeto requerida para realizar válidamente un determinado acto jurídico. El derecho canónico reserva determinados actos jurídicos a cierta categoría de personas, y quienes no entren en ella son inhábiles. Cf. MARCELO C. HEINZMANN, «Inhabilidad», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 4: 579-581.

³⁴ «*ex incorporatione in hierarchiam ordinis clerici consequuntur habilitatem ad accipiendam potestatem iurisdictionis [...], minime vero laici ad iurisdictionem ecclesiasticam accipiendam habiles sunt*». X. WERNZ y P. VIDAL, *Ius Canonicum*, vol. 2: De personis (Roma: Apud aedes Universitatis Gregorianae, 1943), 77.

³⁵ «*Perfectissima igitur ratione laicus dicitur, qui utraque potestate et ordinis et iurisdictionis plane caret, sed sensu maxime stricto laicus appellatur ille, cui ne infimus quidem gradus et initiatio hierarchiae ordinis competit, quamvis fortasse aliquo gradu iurisdictionis ecclesiasticae sit instructus*». *Ibid.*, 70.

poco más al respecto. El *Codex* no da una clara definición del laico como sí lo hace del clérigo (c. 108 §1) y del religioso (c. 488 n.7); sin embargo, el c. 107 da la pauta para obtenerla:

c. 107. *Ex divina institutione sunt in Ecclesia clerici a laicis distincti, licet non omnes clerici sint divinae institutionis; utrique autem possunt esse religiosi.*

De tal suerte que, para establecer un concepto jurídico de laico hay que contraponerlo necesariamente al de clérigo. Por tal razón, se llega a la definición en su aspecto negativo, lo que *no es*: laico es todo fiel bautizado que no tiene parte en la jerarquía eclesiástica³⁶. Situándose la definición de laico en el principio de la distinción jerárquica, el laico es el fiel que no pertenece al clero; esto es, a la jerarquía de orden o de jurisdicción. El elemento negativo va más allá de señalar que los laicos son diferentes a los clérigos, dado que afirma la privación *sine qua non* de la que se obtiene la definición de laico; esto es, el fiel que carece radicalmente de poder de orden y de jurisdicción.

Respecto al poder de jurisdicción, el laico es incapaz de ejercerlo, si bien no absolutamente ya que se admiten algunas excepciones en este punto. Los comentaristas del Código afirman que de forma extraordinaria se le puede confiar alguna misión u oficio que conlleve jurisdicción, aunque siempre de forma delegada y con carácter extraordinario³⁷. Incluso, algunos autores afirman que la exclusión del laico en la potestad de jurisdicción se basa en una disposición de derecho común y no de derecho divino. Por lo tanto, es el derecho canónico el que los ha declarado inhábiles para la jurisdicción³⁸.

Por tanto, el Código Pío-Benedicto canonizó la doctrina de la potestad eclesiástica instituida por Cristo, que estableció su Reino sobre los fundamentos del Orden sagrado, otorgando a los Apóstoles el poder de regir la Iglesia para que lo representen ante el pueblo a ellos confiado³⁹; potestad que es doble, de orden y de jurisdicción.

³⁶ Cf. E. REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, 6ª ed. (Santander: Sal Terrae, 1961), 169 ss.

³⁷ Cf. MAROTO, 266; WERNZ y VIDAL, *Ius Canonicum*, 73, nota 15 y 16; GUIDO COCCHI, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum*, vol. 2, De personis, 3ª ed. (Turin: Marietti, 1930), 75-76; REGATILLO, 184.

³⁸ Cf. MAROTO, 266; WERNZ y VIDAL, *Ius Canonicum*, 73, nota 15 y 16.

³⁹ Cf. WERNZ y VIDAL, *Ius Canonicum*, 55.

Ambas potestades, diversas por su origen y propiedades, estaban identificadas en una sola clase de personas, los clérigos, quienes eran los únicos que poseían capacidad para gobernar la Iglesia. De aquí que se justificara que, junto con la institución divina de la potestad eclesiástica, Cristo había concedido en exclusiva a los clérigos el poder de gobernar la Iglesia. Por tanto, a los laicos no les estaba permitido gobernar la Iglesia, ni intervenir directamente en ninguna de las actividades que implicaran jurisdicción ordinaria.

1.3.4 Panorama doctrinal de la Postcodificación

Los canonistas posteriores al Código de 1917, al estudiar el tema de la potestad de jurisdicción en la Iglesia, no se distancian de lo ya elaborado; la doctrina es unánime al identificar los elementos ya presentes en la doctrina pre-codicial. Distinguen claramente en la Iglesia dos potestades, la de orden y la de jurisdicción. La potestad de orden la poseen los clérigos mediante el sacramento del orden y les ha sido dada para celebrar los santos misterios de la religión; mientras que la de jurisdicción es conferida por la misión canónica hecha por el legítimo superior, excepto el caso del Romano Pontífice, que la recibe inmediatamente de Dios. Esta potestad tiene la finalidad de gobernar a los fieles⁴⁰.

Como se puede observar, la distinción de potestades, de orden y de jurisdicción, evidentemente de corte hierarcológico, fundamenta la constitución jerárquica de la Iglesia dado que el ejercicio de ambas potestades se otorga de modo genérico a una sola clase de fieles: los clérigos (c. 118), quedando así identificadas jerarquía y clerecía.

Los comentadores del Código, al analizar el c. 107, afirman que la Iglesia, al ser jerárquica por institución divina, es al mismo tiempo heterogénea y socialmente desigual, constituida por dos clases o estados de personas: clérigos y laicos⁴¹. Los clérigos gobiernan, enseñan, dirigen, y los laicos están sometidos, obedecen, aprenden.

⁴⁰ Cf. MAROTO, 147-150; ISTVÁN SIPOS, *Enchiridion Iuris Canonici: ad usum scholarum et privatorum* (Barcelona: Herder, 1960), 87-88; A. VERMEERSCH y I. CREUSEN, *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum* (Romae: Mechliniae, 1949), 156; REGATILLO, 178.

⁴¹ Cf. A. LEDESMA, *La condición jurídica del laico: del C.I.C. al Vaticano I* (Pamplona: Eunsa, 1972), 138.

Lo anterior confirma la visión de la Iglesia que ya se tenía antes de la primera codificación: sociedad perfecta pero desigual, donde no todos sus miembros tienen igual capacidad jurídica por no poseer la potestad eclesiástica, sino solo aquellos a los que les ha sido especialmente concedida⁴². Es así como la potestad eclesiástica marca notablemente la diferencia entre los fieles en la Iglesia: clérigos y laicos.

2. LA SACRA POTESTAS EN LA ENSEÑANZA DEL CONCILIO VATICANO II

Como acontecimiento y patrimonio doctrinal, el Concilio Vaticano II marcó un hito en la eclesiología, pues no en vano el punto central del magisterio del Concilio ha sido la Iglesia: su ser y su naturaleza. De entre los elementos que expresan verdadera y propiamente la imagen de la Iglesia, se encuentra el de Iglesia como Pueblo de Dios. Esta concepción de Iglesia considera la gracia bautismal como condición común de todos los fieles. Laicos y clérigos son iguales, todos participan de la misión de la Iglesia, y solo después, se establecen la diversidad de funciones y vocaciones de todos aquellos que toman parte del Pueblo de Dios⁴³.

Con el Vaticano II se da la transición de una Iglesia concebida como sociedad jurídica perfecta, hierarcológica, a una Iglesia donde todos los miembros del Pueblo de Dios participan, cada uno a su manera, de la triple función de Cristo, a saber: la sacerdotal, la profética y la regia (LG 31). Estas funciones son confiadas a todos los miembros de la Iglesia por el bautismo; a los ministros sagrados, de modo particular, por la ordenación. Se afirma que, entre el sacerdocio común a todos, sacerdocio bautismal, y el sacerdocio ministerial o jerárquico existe una diferencia esencial y no solamente una diferencia de grado. Los que poseen el sacerdocio ministerial gozan de la potestad sagrada (LG 10). Es en este marco conciliar donde se aborda el tema de la potestad de jurisdicción.

⁴² Cf. SIPOS, 84.

⁴³ Cf. JOHN BEAL, «The Exercise of the Power of Governance by Lay People: State of the Question», *The Jurist* 55 (1995): 11.

2.1. La doctrina de la *sacra potestas* en la *Lumen Gentium* y la *Nota Explicativa Praevia*

El Concilio Vaticano II, sin rechazar la distinción entre potestad de orden y potestad de jurisdicción, habla de una sola *sacra potestas*. Sin entrar en un análisis de los documentos conciliares, en este apartado nos abocaremos a presentar lo que el Concilio señala al respecto; de manera específica, lo que dicen la Constitución dogmática de la Iglesia, *Lumen Gentium* (LG) y la *Nota Explicativa Praevia* (NEP)⁴⁴.

El término «jurisdicción» se encuentra con poca frecuencia en los documentos conciliares; y aunque el término apareció, no subrayó la tradicional distinción entre poder de orden y poder de jurisdicción⁴⁵. En su lugar, fueron empleados los términos *potestas* y *sacra potestas*, los cuales, dependiendo del contexto, podrían denotar tanto el poder de orden como el de jurisdicción o ambos poderes unidos en el mismo sujeto⁴⁶. La enseñanza conciliar más significativa de la *sacra potestas* se encuentra en los números 10, 18 al 27 de LG y la NEP 2⁴⁷.

La *Lumen Gentium* afirma que la *sacra potestas* es una de las características que distinguen el sacerdocio ministerial del sacerdocio común (LG 10); la diferencia esencial se traduce en que solo los Obispos y presbíteros, en virtud de la potestad recibida, son capaces de hacer presente a Cristo, Pastor y Cabeza de la Iglesia (LG 20, 27 y 28). La *sacra potestas* se ejerce según la triple modalidad del oficio de Cristo (*munus docendi, sanctificandi et regendi*): el ministro ordenado, por la potestad sagrada de que goza, «forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios» (LG 10), apacienta al Pueblo de Dios y lo acrecienta (LG 18), predica el evangelio y celebra el culto divino (LG 28).

El documento conciliar relaciona la *sacra potestas*, en parte, con el gobierno eclesial, dado que ha sido concedida para servicio y edificación del Pueblo de Dios. Los Obispos, en virtud de la potestad sagrada que poseen, «tienen el sagrado derecho,

⁴⁴ CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 21.11.1964, en AAS 57 (1965), 5-75.

⁴⁵ El término «jurisdicción» aparece nueve veces en los documentos conciliares: SC 130; LG 23, 45; NEP 2; OE 4, 7; y CD 35 (tres veces). Cf. X. OCHOA, *Index Verborum cum Documentis Concilii Vaticani II* (Rome: Commentarium pro Religiosis, 1967), 274.

⁴⁶ BEAL, «The Exercise of the Power of Governance by Lay People», 10.

⁴⁷ Los números del 2 al 9 del Decr. *Christus Dominus* esencialmente reiteran la enseñanza de *Lumen Gentium*.

y ante Dios el deber, de legislar sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo cuanto pertenece a la organización del culto y del apostolado» (LG 27).

En el capítulo III de la LG dedicado a la «constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente, el episcopado», se abordaron los temas inacabados del Concilio Vaticano I; a saber: la naturaleza del episcopado y la relación de los Obispos, tanto colegial como individualmente, con el Romano Pontífice. La enseñanza de estos aspectos tiene una estrecha relación con la *sacra potestas*.

Respecto a la naturaleza del episcopado, el Concilio afirma que en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden y «*cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua non nisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt*» (LG 21). Los Padres Conciliares con el propósito de evitar una comprensión errónea del ejercicio de los *munera* recibidos en la consagración episcopal, consideran necesario realizar una precisión en la NEP 2: «*In consecratione datur ontologica participatio sacrorum munerum*» y enfatiza la intención de emplear el término ministerios (*munerum*) y no potestades (*potestatum*) porque esta última podría entenderse como potestad expedita para el ejercicio». Igualmente, el documento puntualiza la exigencia necesaria de una determinación canónica o jurídica por parte de la autoridad jerárquica para poseer potestad expedita para el ejercicio. La determinación «puede consistir en la concesión de un oficio particular o en la asignación de súbditos, y se confiere de acuerdo con las normas aprobadas por la suprema autoridad».

Asimismo, la misma NEP 2, menciona la necesidad de la *hierarchica communio* para el ejercicio de los *munera* conferidos en la consagración episcopal. Comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros de la Iglesia; comunión que no debe ser considerada como un afecto indefinido sino como una realidad orgánica que exige una forma jurídica animada por la caridad; forma jurídica llamada *missio canonica*.

El texto conciliar utiliza dos términos, *munus* y *potestas*, en el ministerio episcopal. G. Ghirlanda clarifica ambos términos y al respecto afirma: el *munus* depende estrechamente de la *missio*, indica el don del Espíritu y la función a desempeñar para cumplir la misión encomendada por Dios (LG 24a). La *potestas*, en

cambio, es la capacidad y el derecho de realizar determinados actos en la Iglesia; actos que no siempre tienen la misma naturaleza⁴⁸. Por un lado, están los actos de santificación sacramental realizados *in Persona Christi*, por otro, los actos de santificación no sacramental y los actos de magisterio auténtico o actos de gobierno, todos realizados *nomine Christi*⁴⁹.

De esta manera, los *tria munera*, *santificandi*, *docendi et regendi*, son transmitidos mediante el sacramento (también la potestad de orden) y son inherentes ontológicamente a la persona; en cambio, la potestad de jurisdicción es conferida mediante la *missio canonica*. La distinción entre *munus* y *potestas*, así como entre potestad de orden y potestad de jurisdicción no afecta en absoluto la unidad de la Iglesia, que refleja el misterio del Sacramento de Cristo, esto es, la tensión entre el elemento humano y el elemento divino⁵⁰.

En cuanto a la relación de los Obispos con el Sucesor de Pedro, el documento conciliar enseña, aunque no explícitamente sino de hecho, que los sujetos de la plena y suprema potestad en la Iglesia son dos, si bien, de manera distinta: el Romano Pontífice por sí mismo y el Colegio Episcopal⁵¹. El Papa tiene sobre la Iglesia plena, suprema y universal potestad que puede ejercer libremente; mientras que el Colegio Episcopal, Sumo Pontífice junto con los Obispos, solo puede ejercer dicha potestad junto con su Cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza y sin su consentimiento (LG 22).

Para ser miembro del Colegio Episcopal son necesarias dos exigencias: la consagración sacramental y la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio (LG 22). Esto es, por la participación ontológica de los ministerios sagrados y por la comunión jerárquica, considerada como realidad orgánica que exige la forma jurídica denominada misión canónica (NEP 2).

⁴⁸ La Comisión doctrinal del Concilio tomó conciencia de la distinción entre *munus* y *potestas* sin explicar exactamente en qué consistía tal diferencia. El profesor Gianfranco Ghirlanda, analizando la *Lumen Gentium* y otros documentos conciliares, realiza una precisión terminológica entre *munus* y *potestas*. Cf. G. GHIRLANDA, «*Hierarchica Communio*». *Significato della formula nella "Lumen Gentium"* (Roma: Università Gregoriana Editrice, 1980), 420-421; ID., *El derecho en la Iglesia*, 308-309.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 318.

⁵⁰ Cf. R. INTERLANDI, *Chierici e laici soggetti della potestà di governo nella Chiesa. Lettura del can. 129* (Roma: Pontificia Università Gregoriana: 2018), 24.

⁵¹ Cf. J. BEYER, «*Hierarchica Communio*». Una chiave dell'ecclesiologia della «*Lumen Gentium*», *La Civiltà Cattolica* 132 (1981): 467-468.

Es notable lo poco que el Concilio Vaticano II tuvo que decir sobre el tema. Queda claro que no pretendió resolver la disputa del origen y naturaleza de la potestad de jurisdicción y, menos aún se pronunció respecto al modo de relación entre la potestad de orden y la potestad de jurisdicción. El Concilio, en lugar de utilizar la tradicional categoría de potestad de orden y potestad de jurisdicción, introdujo el término *sacra potestas* y prefirió emplear la tripartita distinción de santificar, enseñar y gobernar, funciones de Cristo en la Iglesia⁵².

Si bien, la NEP 2, al distinguir entre una ontológica participación de los ministerios sagrados y una jurídica determinación para ejercerlos, tenía la finalidad de ser clave de interpretación del documento conciliar, la terminología utilizada fue distinta a la terminología tradicional, hecho que no permitió la aplicación inmediata de su enseñanza a la relación entre potestad de orden y de jurisdicción⁵³.

En este orden de ideas, el Vaticano II afirmó la participación de los fieles, laicos y clérigos en los *tria munera, santificandi, docendi et regendi*, y alentó aun sin precedentes a una activa participación de los laicos en la vida de la Iglesia; sin embargo, guardó silencio sobre la posibilidad de su participación en el ejercicio de la *sacra potestas*, específicamente en la potestad de jurisdicción⁵⁴.

2.2. Diversas líneas de interpretación

El problema de la *sacra potestas* fue tema de un importante pasaje de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, pese a lo cual no logró la unidad doctrinal que sus redactores esperaban. El texto promulgado ha sido objeto de disputas doctrinales que, en los años posteriores al Concilio Vaticano II, llevó a realizar sucesivas interpretaciones de la *sacra potestas*⁵⁵. Prueba de la complejidad de la

⁵² Cf. BEAL, «The Exercise of the Power of Governance by Lay People», 16.

⁵³ Cf. ARTURO CATTANEO, *Fondamenti ecclesiológicos del Diritto Canonico* (Venezia: Marcianum Press, 2011), 198.

⁵⁴ «Qui lit attentivement dans *Lumen Gentium* le chapitre concernant le Peuple de Dieu, verra combien le texte s'étend abondamment au sujet de la fonction prophétique et sacerdotale; plus difficile est l'évaluation de la fonction royale des baptisés». J. BEYER, *Du Concile au Code de Droit Canonique* (Bourges: Tardy, 1985), 48; Cf. BEAL, «The Exercise of the Power of Governance by Lay People», 15.

⁵⁵ Un detallado estudio de las diversas posturas postconciliares lo encontramos en A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari* (Brescia: Morcelliana, 1987).

disputa ha sido la dificultad para fijar objetivamente una síntesis doctrinal. En este campo, el magisterio de la Iglesia no se ha pronunciado solemnemente.

Los autores coinciden, aún con diferentes conclusiones, en decir que, el Concilio afirmó con claridad la unidad de la potestad sagrada⁵⁶. No obstante, cada uno de ellos sostiene su propia interpretación sobre cuanto ha dicho el Concilio, poniendo el acento en algún aspecto en particular, como es la doctrina expresada en los textos conciliares o la selección parcial de textos, con preferencia por los documentos finales, la *Nota Explicativa Praevia*, la doctrina del Concilio aclarada por las respuestas dadas por la Comisión Pontificia a las proposiciones de los Padres y las actas que explicaban el Concilio⁵⁷. Principalmente, las distintas posturas se agrupan en dos líneas fundamentales, a saber: aquella que afirma el origen sacramental de la potestad y la que sostiene que la potestad proviene de dos elementos, esto es, del orden sagrado y de la misión canónica⁵⁸. La primera cierra toda posibilidad a los fieles no ordenados de participar de la potestad de jurisdicción y la segunda abre dicha posibilidad.

2.2.1 Origen sacramental de la potestad

Esta línea afirma la unidad de la potestad sagrada, en el sentido de que la consagración episcopal confiere en su totalidad la plena potestad. El sacramento del orden es fundamento, origen y causa de la potestad, incluidas la de enseñar y de gobernar. Para su ejercicio es necesaria la comunión jerárquica y la correspondiente misión canónica. Esta última afecta únicamente a la determinación del ámbito del ejercicio de la potestad de jurisdicción sacramentalmente recibida⁵⁹. Al interno de esta línea doctrinal encontramos dos grandes escuelas: una encabezada por el P. Jesuita Wilhelm Bertrams y otra dirigida por el maestro alemán Klaus Mörsdorf.

⁵⁶ Cf. ID., «Il “potere de governo” dei laici nella Chiesa», *Quaderni di diritto ecclesiale* 3 (1989): 310.

⁵⁷ Cf. ID., *Origine e natura della potestà sacra*, 9-10.

⁵⁸ Cf. VISCOME, 247; CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, 463; CATTANEO, 199; GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 306; MARCELO GONZÁLEZ MARTÍN, «La potestad Sagrada de la Iglesia», en *Asociación Española de Canonistas, XVI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Aspectos de la función de gobierno en la Iglesia, Madrid 10-12 abril 1996*, ed. AVELINA RUCOSA ESCUDÉ, (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1998), 15-23.

⁵⁹ Cf. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 306; E. MOLANO, *Derecho Constitucional Canónico* (Pamplona: Eunsa, 2013), 273; A. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia, según el derecho canónico latino*, 3ª ed. (Pamplona: Eunsa, 2010), 47.

– Wilhelm Bertrams

W. Bertrams defiende la existencia de un único poder en la Iglesia y afirma que es transmitido totalmente a los Obispos por vía sacramental. El orden les faculta para ejercer las funciones específicas de santificar, enseñar y gobernar en nombre y con la autoridad de Cristo. La misión canónica únicamente tiene un valor determinativo del poder sacramental. El profesor de la Gregoriana toma como base de su planteamiento el contenido del número 21 de la *Lumen Gentium* para decir que la potestad es una y única, al mismo tiempo que presenta una doble estructura: una interna, que se confiere sacramentalmente, y otra externa, que es una determinación de la potestad, la cual no agrega nada a la potestad recibida en la consagración, solamente le atribuye exclusivamente un ámbito de acción⁶⁰. Respecto a la *hierarchica communio*, Bertrams sostiene que no es la causa eficiente del ministerio o potestad, pero es *conditio sine qua non* para su ejercicio⁶¹.

– Klaus Mörsdorf

Por su parte, K. Mörsdorf afirma que por el sacramento del orden se confiere la potestad de orden y de jurisdicción. Para hacer efectiva toda la potestad sagrada, la «missio canonica» es necesaria. El maestro de Múnich defiende la unidad de la potestad sagrada y señala que las dos potestades clásicas, de orden y jurisdicción, no deben ser consideradas como entidades separadas, sino como complementarias⁶². Mörsdorf ve una diferencia funcional entre ambas potestades: la potestad de orden es el principio vital mientras que la potestad de jurisdicción es el principio ordenador. Diferencia funcional que manifiesta al mismo tiempo una profunda relación recíproca de las dos potestades; por tanto, se puede hablar de una unidad en la duplicidad⁶³. La consagración confiere, al mismo tiempo, la potestad de orden y un substrato de jurisdicción; de esta manera la consagración episcopal constituye el fundamento

⁶⁰ Cf. W. BERTRAMS, «De natura potestatis supremi Ecclesiae Pastoris. De constitutione sacramentali necnon determinatione per missionem divinam potestatis primatialis», *Periodica* 58 (1969): 10-11; ID., «De missione divina et de consecratione episcopali tamquam constitutiva officii supremi Ecclesiae Pastoris», *Periodica* 65 (1976): 203.

⁶¹ Cf. ID., «De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionalis», *Periodica* 57 (1968): 304-307.

⁶² Cf. K. MÖRSDORF, «Gerarchia», en *Sacramentum Mundi*, 4, Brescia 1975, 155. Citado por CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, 143, nota 320.

⁶³ Cf. K. MÖRSDORF, «Potestà sacra della Chiesa», en *Sacramentum Mundi*, 6, Brescia 1976, 424-425. Citado por CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, 144-145, nota 331 y 331.

ontológico de ambas potestades. Específicamente sostiene la existencia de un núcleo esencial e interno sin distinción de orden y jurisdicción⁶⁴.

Esta línea doctrinal, al afirmar el sacramento del orden como fundamento, origen y causa de la potestad, excluye a los laicos de convertirse en sujetos activos de la potestad por carecer del orden sagrado. Sin embargo, en el año 1971, el Papa Pablo VI con el m.p. *Causas Matrimoniales*⁶⁵, introduce una novedad al referirse a la constitución de los tribunales que han de conocer las causas de nulidad de matrimonio, pues permite que un laico varón forme parte de dicho tribunal colegial⁶⁶.

Sobre esta disposición W. Bertrams afirma que, el c. 118 del CIC 17 reserva la potestad de jurisdicción solo a los clérigos y, por lo tanto, debe salvarse el principio en el que se funda teológicamente. Si bien el laico integra el tribunal colegiado, no puede ser considerado como juez en sentido pleno. Agrega que, en las causas de nulidad matrimonial, el juez puede intervenir en dos planos diferentes: para juzgar en el plano sacramental y para emitir una sentencia solo sobre la nulidad del contrato matrimonial. En el primero, el laico no es juez porque no posee la potestad constituida por el sacramento del orden para juzgar un derecho sobrenatural entre las partes; mientras que, en el segundo plano, el laico sí puede ser juez, dado que el juicio consiste en la constatación de un hecho más que en el ejercicio de un derecho sobrenatural. En tal acto no hay ejercicio de potestad de jurisdicción⁶⁷.

Por su parte, Mörsdorf planteó serias reservas respecto a la posibilidad de acceder al oficio de juez por parte de los laicos. Hizo notar que, el legislador, consciente del problema teológico inherente a la participación de los laicos en la potestad de jurisdicción, se limitó a permitir un colegio de tres jueces, constituido por dos clérigos y un varón laico. En este caso, el tribunal colegiado es el titular de la potestad y no cada uno de los jueces; hecho que remite al aspecto teológico del estado laical, que, como tal, no puede ejercer potestad sagrada. También observa el peligro

⁶⁴ Cf. K. MÖRSDORF, «De sacra potestate», *Apollinaris* 40 (1967): 54.

⁶⁵ Cf. PABLO VI, M.p. *Causas Matrimoniales*, 28.03.1971, en AAS 63 (1971), 44-446.

⁶⁶ Cf. *Ibíd.*, V §1. «Si nec in Tribunali dioecesano nec in Tribunali regionali, ubi erectum sit, collegium trium iudicum clericorum efformari possit, Conferentia Episcopalis facultate instruitur permittendi in primo et secundo gradu constitutionem collegii ex duobus clericis et uno viro laico», 443.

⁶⁷ Cf. W. BERTRAMS, «Communio, communitas et societas in Lege fundamentali Ecclesiae», *Periodica* 61 (1972): 589-591, 594-595.

existente en la creación de tribunales administrativos al emplear laicos que juzguen actos del Obispo diocesano o de órganos dependientes de él; una práctica que, como tal, conlleva el peligro del uso de la potestad judicial como medio tendente a nivelar la estructura jerárquica de la Iglesia⁶⁸.

Para finalizar este apartado, es importante reiterar que, atendiendo a nuestro tema de estudio, el enfoque del origen sacramental de la potestad de régimen o jurisdicción se descarta para el cotejo con las reformas introducidas por el Papa Francisco.

2.2.2 Potestad participada por medio del Sacramento del orden y de la misión canónica

La segunda línea fundamental se puede considerar como la tradicional, de la que se nutre el Concilio de Trento. Se hace eco de ella el Vaticano I y la corrobora el Código Pío Benedictino. Afirma que la potestad de orden se confiere por el Sacramento del orden y la potestad de jurisdicción por la misión canónica. Se trata de la doctrina clásica basada en la bipartición de la potestad, que distingue en potestad de orden y potestad de jurisdicción. La consagración episcopal confiere los *tria munera* episcopales y así se expresa la unidad entre las funciones; pero, para ser ejercitados, estos *munera* requieren *potestas*⁶⁹. Afirma el origen jerárquico de la potestad de enseñar y gobernar, transmitida por el Romano Pontífice por medio de la misión canónica a los Obispos que se encuentran en comunión jerárquica. Los autores de esta línea hacen una lectura de los textos del Concilio referentes a la potestad sagrada de modo «disyuntivo». Consideran los contenidos de LG 21, 22 y la NEP 2, que hablan de la comunión jerárquica y expresan las causas de la potestad sagrada⁷⁰.

En esta línea de pensamiento encontramos, a su vez, autores que integran la doctrina clásica con lo dicho por el Concilio y autores que toman como punto de partida la realidad y los problemas prácticos a los que hay que hacer frente.

⁶⁸ Cf. K. MÖRSDORF, «Das konziliare Verständnis vom Wesen der Kirche in der nachkonziliaren Gestaltung der kirchlichen Rechtsordnung», *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 144 (1975): 398-399.

⁶⁹ Cf. P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo: lezioni sui libri I e II del CIC 1983* (Città del Vaticano: Lateran University Press, 2013), 128.

⁷⁰ Cf. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, 231.

- a. Autores que integran la doctrina clásica con lo dicho por el Concilio Vaticano II: A. M. Stickler, J. B. Beyer y G. Ghirlanda.

– Alfonso M. Stickler

El cardenal Stickler es partidario de la teoría de la bipartición de la potestad: potestad de orden y de jurisdicción, afirmación que fundamenta con numerosos datos históricos⁷¹. Stickler sostiene que la verdad histórica, la constante doctrina de los teólogos y canonistas, así como también la tradición de la Iglesia, confirman que la potestad de jurisdicción no tiene su origen en el orden sagrado. En la Iglesia, desde su inicio, la potestad de jurisdicción ha sido transmitida no mediante el sacramento del orden, sino a través de la concesión del oficio de régimen⁷².

Respecto a las afirmaciones del Concilio Vaticano II y de las diversas interpretaciones sobre la cuestión de si la potestad de jurisdicción tiene su origen en el orden sagrado, señala: «el orden sagrado *predispone*, más aún, con el Concilio Vaticano II se puede decir que el orden sagrado, al menos el episcopal, confiere el oficio de gobierno. Así pues, el orden sagrado episcopal confiere aquella *capacitación* que según el Divino Fundador es el *presupuesto* necesario o al menos una exigencia concomitante indispensable para obtener el gobierno de toda la Iglesia o de una porción de fieles, bien como Papa, bien como Obispo diocesano. Pero esta necesaria concomitancia, no anula la diferencia ni exige la misma causa eficiente»⁷³. También habla de unidad funcional de la potestad sagrada donde se diferencian dos poderes distintos, la potestad de orden y la potestad de jurisdicción, que, de acuerdo con la doctrina tradicional, no solo son esencialmente diferentes por su naturaleza sino incluso separables en su funcionalidad⁷⁴.

⁷¹ Cf. STICKLER, «La bipartición de la potestad», 45-76. ID., «De potestatis sacrae natura et origine», *Periodica* 71 (1982): 65-91.

⁷² «Dicendum est quod agitur potius de traditione communi omnino clara et certa, uti supra breviter vidimus, quae dicit, in Ecclesia inde ab initio, potestatem regiminis non mediante collatione ordinis, sed mediante collatione officii regiminis, traditam esse, quae in historia variis modis fiebat et hodie adhuc fit». Cf. *Ibid.*, 82-83.

⁷³ «l'ordine sacro *predispone*, anzi, con il Concilio Vaticano II si può dire che l'ordine sacro, almeno quello episcopale, dà il compito anche di governo. L'ordine sacro episcopale conferisce cioè quella *qualifica* che secondo il Divino Fondatore è il *presupposto* necessario o almeno una esigenza concomitante indispensabile per ottenere il governo di tutta la Chiesa o di una porzione dei fedeli ossia quale Papa o vescovo diocesano. Ma questa necessaria concomitanza non annulla la differenza nè esige la stessa causa efficiente». ID., «La "Potestas regiminis": visione teologica», *Apollinaris* 56 (1983): 404. El subrayado es nuestro.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 403.

– Jean Baptiste Beyer

Por su parte, Jean Beyer y Gianfranco Ghirlanda, ambos profesores de la Universidad Gregoriana, desarrollan su doctrina sobre el origen de la potestad sagrada en la Iglesia tomando como base el tema del episcopado, principalmente con los números 21 y 22 de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* y la NEP 2.

Jean Baptiste Beyer formula su doctrina de la *potestas sacra* considerando diferentes elementos, fruto de un desarrollo continuo, como son la historia y su evolución, así como la tradición y la praxis de la Iglesia; y también considera la doctrina desarrollada antes, durante y después del Concilio Vaticano II⁷⁵. Todo ello lo articula con el fin de mantenerse fiel a la tradición y abierto a las nuevas contribuciones; y, en conjunto, le dará la posibilidad de formular una doctrina del origen de la potestad sagrada más segura y completa⁷⁶.

Beyer aborda el tema del origen y del ejercicio de la potestad de jurisdicción episcopal en el contexto de la sacramentalidad del episcopado. Afirma que la ordenación episcopal, al conferir los *tria munera* episcopales, crea entre todos los Obispos una comunión sacramental que es el soporte y fundamento de la *communio hierarchica*. Esta última está constituida por el acto de la autoridad jerárquica que, por medio de la *missio canonica* o determinación jurídica, asigna los súbditos o confiere un oficio y también transfiere la *potestas iurisdictione* para el ejercicio de los *munera* sacramentalmente recibidos⁷⁷.

Beyer afirma también: «*Munus* y *potestas* no pueden identificarse, en cuanto el primero comprende y expresa una realidad mayor que la segunda»⁷⁸; idea que fundamenta en LG 21 cuando señala que los *munera* de enseñar y regir, concedidos también en la consagración episcopal, por su misma naturaleza no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio. De esta manera, para Beyer, la comunión jerárquica confiere poder a los dos *munera* mediante

⁷⁵ Cf. BEYER, *Du Concile au Code de Droit Canonique*, 53, 54, 55, 58; ID., «Hierarchica Communio». Una chiave», 466, 467, 469, 472.

⁷⁶ El profesor Beyer considera tres aspectos importantes para el desarrollo de su doctrina: los documentos del Concilio deben ser interpretados según la mente de quien los hizo, recorrer el *iter* de la formación de los textos conciliares para no limitar la lectura solo al texto final, y la importancia de la tradición y de la praxis de la Iglesia. Cf. *Ibid.*, 464-468, 470; ID., «De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in Codice renovato enuntianda», *Periodica* 71 (1982): 111-112, 116-117, 141.

⁷⁷ Cf. ID., «Hierarchica Communio». Una chiave», 468.

⁷⁸ *Ibid.*, 468; ID., «De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in Codice renovato», 139.

la misión canónica o determinación jurídica⁷⁹. La idea de *communio hierarchica* significa que la fuente de la potestad no es solamente la ordenación sino también la misión⁸⁰.

De esta manera, el profesor Beyer afirma que la doctrina del Concilio Vaticano II se armoniza con la doctrina tradicional del origen no sacramental de la potestad de jurisdicción de los Obispos⁸¹.

– Gianfranco Ghirlanda

El profesor Ghirlanda aborda el tema del origen de la potestad de jurisdicción en el contexto de estudio y profundización de la fórmula conciliar *hierarchica communio*⁸². Para el académico de la Gregoriana, la *hierarchica communio* es la llave para interpretar la eclesiología propuesta por la Constitución dogmática *Lumen Gentium*⁸³. Eclesiología, que, al mismo tiempo, permite profundizar la doctrina de la sacramentalidad episcopal y el tema del origen de la potestad sagrada⁸⁴.

Ghirlanda considera que la fórmula *hierarchica communio* sintetiza la tradición pragmática y teológica de la Iglesia, desde sus orígenes hasta la actualidad, abriendo nuevas perspectivas de reflexión. Al respecto afirma: «*Possiamo dire che in essa si esprima tutto l'animo, tutta l'intenzione per cui è stato celebrato il Vaticano II: approfondire il mistero della Chiesa come prima non era mai stato fatto e proporre una dottrina dell'Episcopato che fosse in armonia con le definizioni del Vaticano I sul primato del Sommo Pontefice*»⁸⁵. Para profundizar el misterio de la Iglesia desarrolla la concepción de Iglesia como *hierarchica communio*, y lo hace tomando como punto de partida tres nociones diferentes del concepto «*communio*» con la finalidad de

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 117-118.

⁸⁰ Cf. *Id.*, «*Hierarchica Communio*». Una chiave», 469.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, 472.

⁸² Aquí no hablamos aún de una amplia línea doctrinal encabezada por el profesor Ghirlanda. Su tesis doctoral será el punto de partida para profundizar en aspectos históricos-canónicos que, posteriormente a través de las tesis de doctorado que dirigirá, ayudarán a fundamentar su línea doctrinal.

⁸³ Cf. GHIRLANDA, «*Hierarchica Communio*», *Significato della formula*», 428; *Id.*, «De notione communionis hierarchicae iuxta Vaticanum Secundum», *Periodica* 70 (1981): 64.

⁸⁴ La doctrina canónica del profesor de la Gregoriana está enmarcada dentro de la corriente teológica del derecho canónico. Principalmente por su aproximación al derecho desde una visión eclesial y subrayando la comunión como el elemento que vincula el cuerpo social de la Iglesia. Así lo hace notar el profesor de Teología del derecho canónico de la universidad Lateranense P. Guerri. Cf. *Lezioni di Teologia del Diritto canonico* (Roma: Pontificia Università Lateranense, 2004), 94-95.

⁸⁵ GHIRLANDA, «*Hierarchica Communio*», *Significato della formula*», 415.

comprender la articulación de la comunión en la Iglesia y sus implicaciones jurídicas. Estas son: *communio spiritualis*, *communio ecclesiastica* y *communio hierarchica*⁸⁶. Todas ellas relacionadas estrechamente.

La *communio spiritualis* o *communio ecclesial*, es una noción amplia y está en la base de las otras dos nociones. Indica el vínculo existente entre los bautizados y la participación en la eucaristía que conduce a la comunión con Cristo y con la Trinidad. De esta comunión, constituida por el Espíritu Santo, fluye la comunión entre todos los miembros de la Iglesia y la comunión entre Iglesias. El Espíritu Santo concede a los miembros de la comunidad cristiana dones jerárquicos y carismas diferentes, lo que, a su vez, genera diversas condiciones y relaciones jurídicas entre sus miembros⁸⁷.

La *communio ecclesiastica* es el vínculo que se da entre las Iglesias particulares y entre éstas y la Iglesia de Roma, y se manifiesta en la concelebración eucarística. La comunión eclesiástica constituye la plena comunión católica y se realiza en tres niveles: universal, particular y local⁸⁸.

La tercera noción denominada *communio hierarchica* indica el vínculo orgánico estructural, y no solamente espiritual, existente de los Obispos con la Cabeza del Colegio y con sus miembros, y de los Obispos con el presbiterio y de los diáconos con los Obispos⁸⁹. La comunión jerárquica comporta mutuamente la comunión eclesiástica, dado que esta última no subsiste sin la primera. Lo anterior se explica porque las Iglesias particulares están en comunión con la Iglesia de Roma cuando los Obispos conservan la comunión jerárquica con el Obispo de Roma, Cabeza del Colegio, y con todos los miembros del Colegio⁹⁰.

En la Iglesia como comunión jerárquica todos los bautizados están unidos en una única comunión, en virtud de la variedad de los carismas recibidos de Dios en la Iglesia y en favor de la Iglesia y de los ministerios determinados por esta última. Están jerárquicamente unidos entre sí en la misma fe, esperanza y caridad, en los sacramentos, la Palabra y en el régimen eclesiástico⁹¹. Ello se debe al hecho de que la

⁸⁶ Cf. ID., *El derecho en la Iglesia*, 35-52.

⁸⁷ Cf. *Ibíd.*, 46-47; ID., «De notione communionis hierarchicae», 45.

⁸⁸ Cf. ID., *El derecho en la Iglesia*, 47; ID., «De notione communionis hierarchicae», 45-46.

⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, 46.

⁹⁰ Cf. ID., *El derecho en la Iglesia*, 52.

⁹¹ Cf. *Ibíd.*, 36.

communio es una realidad orgánica, que se estructura en torno a la autoridad de la Cabeza de la comunión, el Sumo Pontífice en el ejercicio de su potestad. En esta comunión, los Obispos realizan y manifiestan la catolicidad de la Iglesia y para ello es necesario que los Obispos tengan en la cátedra de Pedro el centro y el principio de la unidad de la fe y de la comunión⁹². De esta manera, el Concilio Vaticano II coloca la *hierarchica communio* en el centro de la comunión de la Iglesia y al servicio de esa misma comunión, entendiéndola y presentándola como estructura fundamental y elemento constitutivo de la plena comunión eclesial.

La eclesiología de comunión comporta, al mismo tiempo, un cambio en la doctrina del Episcopado y en el ejercicio de los *munera* y potestades episcopales. La Constitución dogmática de la Iglesia *Lumen Gentium* en los números 21b, 22a y NEP 2, afirma que, para ser plenamente constituido en el ministerio episcopal, tanto en el aspecto individual como en el Colegial, se precisa de dos elementos: la consagración y la comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y con sus miembros. La consagración episcopal es la causa eficiente, esto es, el elemento sacramental-ontológico por la que se recibe la plenitud del *munus* del ministerio apostólico; mientras que la comunión jerárquica es el elemento eclesiológico-estructural y *condicio sine qua non*. Ambas son de derecho divino pues se precisan para guardar la unidad de la Iglesia (LG 8a)⁹³.

El Obispo en la consagración recibe, junto al carácter y la gracia sacramental, el *munus* del ministerio apostólico, que en sí mismo es único, en cuanto participación ontológica en la misión y en la vida de Cristo; *munus* (misión/función) que se estructura en un triple modo para el ejercicio de las diferentes funciones, de santificar, enseñar y gobernar⁹⁴. Éstas, por su naturaleza, tienen que ejercerse en la comunión jerárquica con la cabeza del Colegio y los miembros del mismo (LG 21b). El Concilio habla de *munera* dados en la consagración y no de *potestas*, porque para que las funciones recibidas en la consagración se conviertan en «*potestates ad actum expeditae*» es necesario que se añada la determinación canónica o jurídica por parte de la autoridad jerárquica (NEP 2).

⁹² Cf. ID., «*Hierarchica Communio*», *Significato della formula*», 426; ID., *El derecho en la Iglesia*, 307; ID., «Comunión jerárquica», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 2: 338.

⁹³ Cf. *Ibid.*, 341.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 339.

La comunión jerárquica es una realidad orgánica que exige una forma jurídica que en sí misma implica una estructura con autoridad que, en el ejercicio de su potestad propia, determina la vida de la estructura misma. Esta autoridad es el Sumo Pontífice en el ejercicio de su potestad como *Caput communionis hierarchicae*⁹⁵. «El Romano Pontífice es el moderador de toda la potestad eclesiástica dentro de la Iglesia, incluida la de los Obispos, de manera que ésta converja hacia el centro de unidad y de comunión que es la Catedral de Pedro»⁹⁶. De tal manera, se explica el uso de la fórmula *hierarchica communio* para establecer que los *munera* de enseñar y gobernar deben, por naturaleza (*natura sua*), ser ejercidos en comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y sus miembros (LG 21b), mientras que el *munus* de santificar no puede ejercerse sin la comunión jerárquica⁹⁷.

El nuevo Obispo, por el mandato pontificio, queda integrado en la comunión jerárquica en el Colegio Episcopal y recibe la misión canónica, mediante la cual, el Sumo Pontífice le encomienda el gobierno de una Iglesia particular, confiere el oficio, y determina jurídicamente el ámbito de ejercicio en la Iglesia del *munus* recibido en la ordenación; por ende, la *potestas* queda libre para el ejercicio de los actos que le son propios⁹⁸. Por la misión canónica «el Obispo puede ejercer toda la potestad de orden ya recibida en la ordenación presbiteral y es investido de la potestad de enseñar y de gobernar, que puede ejercer libremente en la Iglesia que se le hubiere confiado o en el cumplimiento de alguna otra función»⁹⁹.

De esta manera, por derecho divino, se requiere como condición necesaria la comunión jerárquica para que el Obispo reciba el oficio y, por tanto, reciba de Cristo la potestad particular de enseñar y de gobernar en la Iglesia que le ha sido confiada, aneja al oficio; y por derecho eclesiástico, la misión canónica para proteger mejor el derecho divino de la comunión jerárquica (NEP 2)¹⁰⁰. Así se percibe con claridad que la misión canónica del Romano Pontífice es un acto instrumental respecto a la transmisión de la potestad de Cristo a los Obispos, y no de delegación de la potestad pontificia. En el caso del Romano Pontífice, la potestad plena de enseñar y de gobernar

⁹⁵ Cf. ID., «*Hierarchica Communio*», *Significato della formula*», 426.

⁹⁶ ID., «Comunión jerárquica», 338.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 338; ID., *El derecho en la Iglesia*, 308.

⁹⁸ Cf. ID., «Episcopato e presbiterato nella “Lumen Gentium”», *Communio* 59 (1981): 69; ID., «*Hierarchica Communio*», *Significato della formula*», 421; ID., *El derecho en la Iglesia*, 309-310.

⁹⁹ *Ibid.*, 314.

¹⁰⁰ Cf. ID., «Comunión jerárquica», 339.

en la Iglesia universal, por derecho divino la recibe inmediatamente de Cristo desde el momento que acepta su elección, pero debe ser integrada en la consagración episcopal y, por lo tanto, no puede ejercerse, por la actual disposición eclesiástica, antes de la consagración (c. 332 §1). Hasta que no se produce la conjunción de estos dos elementos, elección legítima y aceptación por el elegido y la consagración episcopal, la potestad pontificia no está plenamente constituida¹⁰¹.

El cardenal Ghirlanda identifica en la constitución del ministerio episcopal, a semejanza de la estructura sacramental de la Iglesia, la existencia de dos aspectos: el carismático-invisible y el institucional-visible. Al primero corresponden los *munera* y la potestad sacramental o de orden, mientras que, al segundo, el oficio y la potestad de jurisdicción¹⁰². Ambos aspectos, distintos entre sí, tienen fuentes distintas; una sacramental para la potestad de orden y una fuente no sacramental para la potestad de enseñar y de gobernar¹⁰³. Los dos están unidos en el oficio, que permite desempeñar el ministerio episcopal. Cabe decir que, aunque son diferentes y tienen una fuente distinta, existe una unidad anterior, que es la fuente de cada ministerio y potestad sagrada, unidad que se encuentra en Cristo mismo¹⁰⁴.

Dentro de este orden de ideas observamos cómo el profesor Ghirlanda, mediante la profundización del significado de la fórmula de *hierarchica communio*, llega a la conclusión de que ella es la llave de interpretación de la eclesiología del

¹⁰¹ Cf. ID., *El derecho en la Iglesia*, 321. Al respecto Ghirlanda afirma: «... il Romano Pontifice è ontologicamente uguale a tutti gli altri vescovi sul piano sacramentale, dall'altra che differisce da loro in virtù della successione personale all'apostolo Pietro, per cui con l'accettazione della legittima elezione riceve per missione divina direttamente da Cristo l'ufficio. [...] Un approfondimento della natura del Primato pontificio, coerente con il Vaticano I, non può che condurci alla conclusione della distinzione tra la potestà d'ordine o sacramentale, che è comunicata con la consacrazione episcopale, e la potestà di giurisdizione che non può venire dalla stessa consacrazione ma è conferita per via non sacramentale, nel Papa direttamente da Cristo per missione divina e nei vescovi tramite la missione canonica del Papa». ID., «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi. Una questione di 2000 anni», 509 y 604.

La Const. ap. *Universi Dominici gregis* en su n.91 señala, sin hacer ninguna distinción si el nuevo Pontífice electo es Obispo o no, que el cónclave se concluirá inmediatamente después de que el elegido haya dado el consentimiento, salvo que él mismo disponga otra cosa. Así, la conclusión del cónclave depende solo de la voluntad del nuevo Pontífice electo, sea o no consagrado, quien puede ya ocuparse de los asuntos necesarios y urgentes que se pudieran presentar antes de la consagración episcopal, ejerciendo, por lo tanto, una potestad primacial previamente recibida. Cf. JUAN PABLO II, Const. ap. *Universi Dominici gregis*, 22.02.1996, en AAS 88 (1996), 305-343.

¹⁰² Cf. GHIRLANDA, «*Hierarchica Communio*», *Significato della formula*», 421-422; ID., «De notione communionis hierarchicae», 56; ID., «De hierarchica communione ut elemento constitutivo officii episcopalis iusta "Lumen Gentium"», *Periodica* 69 (1980): 51.

¹⁰³ Cf. ID., «*Hierarchica Communio*», *Significato della formula*», 417-418; ID., «De hierarchica communione ut elemento constitutivo officii episcopalis», 48.

¹⁰⁴ Cf. ID., «De notione communionis hierarchicae», 57.

Vaticano II en general y de la doctrina del Episcopado en particular. Los dos aspectos no solo están estrechamente relacionados, sino que dependen el uno del otro¹⁰⁵. Esto, permite al canonista de la Gregoriana realizar una nueva síntesis entre la tradición milenaria y la doctrina conciliar en el tema del origen de la potestad en la Iglesia.

Ghirlanda concibe la unidad de la potestad sagrada en Cristo como fuente primera y como fuente segunda, a la Iglesia¹⁰⁶. En la primera fuente, la sacramental, las acciones (sacramentales) se realizan *in persona Christi* porque la intervención de Cristo es plena. De allí que la potestad sacramental, o de orden, solo la puedan ejercer aquellos miembros de la Iglesia sellados con el orden sagrado. Mientras que, en la segunda fuente, la no sacramental, la intervención de la Iglesia no siempre es igual; las acciones de santificación no sacramentales en sentido estricto y las de enseñanza y de gobierno, se realizan *nomine Christi*. En estas acciones la intervención de Cristo y de la Iglesia son diferentes. Por lo que respecta a la Iglesia, ella puede privar al sujeto de la potestad sagrada que le ha comunicado¹⁰⁷. La potestad no sacramental, al ser de derecho eclesiástico y transmitirse por vía jerárquica, puede ser transmitida por misión canónica a los fieles que no poseen el orden sagrado. Éstos, por el bautismo, tienen la capacidad para ser asumidos por los pastores a oficios eclesiásticos para desempeñar determinados ministerios (no clericales) en la Iglesia que puedan requerir también el ejercicio de la potestad de gobierno eclesiástico según la norma del derecho¹⁰⁸.

Es así como el profesor Ghirlanda responde a la cuestión controversial del origen de la potestad de jurisdicción. Y lo hace desde un desarrollo sistemático de tres temas estrechamente relacionados: la eclesiología de comunión, la sacramentalidad del episcopado y el tema del origen y naturaleza de la potestad episcopal. Claramente Ghirlanda afirma la unidad de la potestad sagrada en Cristo, potestad que presenta dos aspectos diferentes con dos fuentes distintas: por una parte, la consagración concede con los *tria munera* la potestad de orden sacramental como participación ontológica

¹⁰⁵ Cf. ID., «La notion de communion hiérarchique dans le Concile Vatican II», *L'Année canonique* 25 (1981): 236.

¹⁰⁶ Cf. ID., «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi. Una questione di 2000 anni», 626.

¹⁰⁷ Cf. ID., *El derecho en la Iglesia*, 318.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 324; ID., «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni», 628. La potestad de régimen, tradicionalmente llamada de jurisdicción y también potestad de gobierno, es ejecutiva, legislativa y judicial (c. 135).

en la misión y vida de Cristo y por otra, la potestad de jurisdicción que se origina en la comunión jerárquica.

Con el desarrollo de su doctrina, el padre jesuita proporciona un estudio serio, profundo, sistemático capaz de brindar una nueva visión en la comprensión de un tema tan controvertido y antiguo como ha sido el origen de la potestad de jurisdicción. Su línea de pensamiento se mantiene en sintonía con el Concilio Vaticano II, en continuidad con la doctrina tradicional del origen no sacramental del poder de jurisdicción de los Obispos, sostenida implícitamente durante el primer milenio y explícitamente respaldada y claramente formulada durante el segundo milenio, asumida por Código y confirmada por el Magisterio de últimos Pontífices¹⁰⁹.

- b. Autores que toman como punto de partida la realidad y los problemas prácticos a los que hay que hacer frente: J. Hervada, P. Lombardía y J. A. Souto

Antes de abordar el tema objeto de nuestro estudio, es necesario realizar algunas precisiones para una comprensión e interpretación de la doctrina propuesta por los autores que integran esta línea doctrinal, la cual ha sido denominada Escuela de Lombardía o lombardiana¹¹⁰.

La Escuela lombardiana se caracteriza por tres aspectos fundamentales en la manera de hacer frente a la elaboración de la ciencia canónica, a saber: 1) el derecho canónico es verdadero derecho y la ciencia canónica es verdadera ciencia jurídica (siempre bajo la luz de la fe); 2) el método de la ciencia canónica es el método jurídico;

¹⁰⁹ Cf. ID., «La notion de communion hiérarchique dans le Concile Vatican II», 246.

¹¹⁰ El profesor Javier Hervada señala que hablar de Escuela de Navarra o Escuela del Opus Dei, es confuso, mientras que hablar de Escuela lombardiana (de Pedro Lombardía) es más preciso. Lombardía, maestro eminente que dejó «escuela». A esta escuela pertenecen quienes han seguido su modo de entender la ciencia canónica y el derecho canónico, y se han empeñado con él en la tarea de modernizar la ciencia canónica mejorando sus técnicas y métodos. Cf. J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, 2ª ed. (Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2004), 23-24; ID., *Coloquios propedéuticos sobre el Derecho Canónico*, 2ª ed. (Pamplona: Navarra gráficas ediciones, 2002), 86-88. El primer discípulo de Pedro de Lombardía fue el profesor Javier Hervada, quién posteriormente junto con Alberto de la Hera, Víctor Reina y José Antonio Souto, y bajo la enseñanza de Lombardía, fueron los iniciadores de la Escuela canonística denominada Escuela de Navarra, considerada como una de las escuelas capitales de la ciencia del derecho canónico durante el último tercio del siglo XX. Cf. MARÍA JOSÉ CIÁURRUZ, «El pensamiento científico de Pedro Lombardía (a través de su análisis por Javier Hervada)», *Ius Canonicum* 59 (2019): 668. Posteriormente sus discípulos han sido numerosos, «ejerciendo sobre ellos un constante magisterio, con pleno respeto a su libertad e iniciativa». J. FORNÉS, «Lombardía, Pedro», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 5: 214.

y, 3) el canonista ha de utilizar el método sistemático, esto es, la distinción en ramas para la construcción de un verdadero y unitario sistema¹¹¹. La aportación fundamental de esta Escuela es la metodológica, es decir, la renovación de la ciencia canónica¹¹².

El método sistemático del que habla la Escuela de Lombardía va más allá de la sola ordenación lógica de la materia a tratar; esto es, propone la reducción a la unidad y explicación coherente de un orden jurídico, de tal forma que se instauren los principios, los caracteres generales y las constantes que dan razón de su configuración. Con el sistema la ciencia canónica alcanzará su más alto rango científico¹¹³.

El concepto cumbre del método sistemático propio de la ciencia canónica es el Ordenamiento canónico. Este concepto engloba en una unidad todo el conjunto del derecho canónico, señalando su fin, sus características y los principios fundamentales comunes a todo el derecho canónico¹¹⁴. El estudio del Ordenamiento canónico a nivel científico debe hacerse por ramas¹¹⁵. De la aplicación rigurosa del método sistemático se obtienen las siguientes ramas: Parte General, Derecho de la Persona, Derecho Constitucional, Organización Eclesiástica, Derecho Administrativo, Derecho Penal y Derecho Procesal¹¹⁶.

Ahora bien, de las ramas anteriormente mencionadas, dos serán importantes en el desarrollo de nuestro trabajo de investigación: Derecho constitucional canónico y Organización Eclesiástica. El Derecho constitucional canónico establece los elementos base de la doctrina propuesta por esta Escuela: Iglesia como institución y organización¹¹⁷, así como también elementos que atañen a la organización eclesiástica relacionados con el tema; todo ello con la finalidad de elaborar la propuesta doctrinal

¹¹¹ Cf. *Ibíd.*, 214. HERVADA, *Pensamientos de un canonista*, 24-25.

¹¹² Cf. *ID.*, *Coloquios propedéuticos sobre el Derecho Canónico*, 89.

¹¹³ Cf. *Ibíd.*, 115-116.

¹¹⁴ Cf. *ID.*, *Pensamientos de un canonista*, 65.

¹¹⁵ «[...] la división por ramas, que no es una división por materias, sino por formalidades, o lo que es lo mismo, por principios científicos y los recursos técnicos, que son peculiares de cada rama [...] Los recursos técnicos, los principios científicos y los criterios de conceptualización tienen matices distintos en cada rama, pero siempre dentro de la caracterización epistemológica y metodológica común a la ciencia canónica. La formalidad característica de cada rama se da dentro de la formalidad jurídica común». *Ibíd.*, 65-66.

¹¹⁶ Cf. *Ibíd.*, 66. En el apartado dedicado a la presentación de la obra, *El Derecho del Pueblo de Dios*, publicado en 1970, los autores señalaban también como ramas especiales a diseñar la Teoría del ordenamiento y el Derecho matrimonial. Cf. J. HERVADA y P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico*, vol. 1: Introducción. La constitución de la Iglesia (Pamplona: Universidad de Navarra, 1970), 23.

¹¹⁷ El objeto de la ciencia del Derecho Constitucional es el estudio de la constitución de la Iglesia. Esto es, «la formación del Pueblo de Dios y su estructura y su organización primarias y fundamentales». J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 3ª ed. (Pamplona: Eunsas, 2014), 19.

sobre la dimensión institucional de la Iglesia y desde allí llegar al origen de la potestad de jurisdicción.

La línea del sistema que interesa a nuestra investigación ha sido delineada principalmente por los profesores Javier Hervada y José Antonio Souto. De manera específica, el profesor Hervada, en su tratado de Derecho constitucional canónico, toma como base la doctrina de Iglesia como Pueblo de Dios, propuesta por el Concilio Vaticano, para desarrollar la dimensión institucional de la Iglesia y desde ahí plantear la cuestión de la potestad de la Iglesia, objeto de nuestro estudio¹¹⁸.

– Iglesia Pueblo de Dios y sus principios constitucionales

La Escuela de Lombardía parte de la comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios, dada por la Constitución dogmática *Lumen Gentium* en el Capítulo II. La noción de Pueblo de Dios pone de manifiesto el carácter social de la condición del cristiano, al mismo tiempo que la Iglesia se comprende como un grupo social¹¹⁹. De esta manera, la Iglesia es una sociedad orgánicamente constituida (LG 8), y «por voluntad de su Fundador, incluye una jerarquía, dotada de una autoridad que en su orden –orden sobrenatural– es, no solo autónoma, sino suprema»¹²⁰.

En el Pueblo de Dios, como grupo social externo que tiene lugar en un contexto histórico, existen vínculos sociales presididos por unos *principios constitucionales* que se ubican a la base de toda la constitución de la Iglesia. Estos son: el principio de *igualdad fundamental*, el de *variedad* (distinción de funciones o ministerios) y el *institucional*. Los dos primeros están relacionados con la condición de fiel, mientras que el tercero lo está con la organización eclesial. En virtud del principio *institucional* existen en la Iglesia las funciones jerárquicas que constituyen la estructura de todo el edificio institucional del Pueblo de Dios. Sobre la base de estas funciones se identifica entre los fieles una desigualdad funcional¹²¹; desigualdad que

¹¹⁸ Cf. HERVADA y LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*. Posteriormente, el núcleo fundamental de esta obra fue reeditado y actualizado en J. HERVADA, *Elementos de Derecho constitucional canónico*, 3ª ed. (Pamplona: Euns, 2014).

¹¹⁹ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 41-42.

¹²⁰ *Ibíd.*, 45.

¹²¹ Cf. *Ibíd.*, 51.

tiene origen en las funciones concedidas por Cristo directamente a la jerarquía, como consecuencia de ser la Iglesia una institución¹²².

– La Iglesia como institución

Es conveniente señalar previamente dos aspectos en orden a la construcción jurídica de la Iglesia como institución. Esta línea doctrinal considera: 1) como punto de partida, los nn. 18, 19 y 20 de la Const. dogm. *Lumen Gentium* que enseñan la acción institucionalizadora y organizativa de Cristo¹²³, y 2) la realidad de la Iglesia conceptualizada bajo el método de la ciencia canónica y su particular forma de abstracción, la cual difiere de la propia del método teológico. La pureza metódica formal ayuda a evitar una inadecuada trasposición de conceptos teológicos a la ciencia jurídica, tal y como sucedió al conceptualizar el tratado de jerarquía eclesiástica o de los clérigos.

El Pueblo de Dios es denominado Iglesia-institución en razón a su dimensión institucional; esto es, la Iglesia permanece en su identidad a través del transcurso del tiempo. Esta identidad se basa en el factor transpersonal –que trasciende personas– con existencia objetiva y permanente, por un acto de fundación de Cristo; es decir, ha de basarse en una institución.

Existe un elemento permanente en la institución, debido a que la sucesión de personas no rompe la identidad del grupo social institucionalizado. El elemento permanente es doble: ontológico y jurídico-institucional. El ontológico hace referencia al elemento divino e inmutable: Cristo, verdadera cabeza de la Iglesia; el jurídico-institucional responde a la voluntad fundacional, en cuanto objetivada, en la creación de vínculos entre los fieles y órganos, plasmada en una estructura jurídica

¹²² «El Pueblo de Dios debe su radical existencia a una convocación divina y a un acto de fundación de Cristo, que es su verdadera Cabeza (LG 9). Es, pues, una institución, cuyos rasgos fundamentales han sido trazados por su Fundador, y cuyo desenvolvimiento depende en última instancia de la acción divina, a través de sus dones (LG 4)». *Ibid.*, 51.

¹²³ Cf. ID., «Estructura y Principios constitucionales del gobierno central», *Ius Canonicum* 11 (1971): 26. LG 18: «Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el Cuerpo»; LG 19: «a estos Apóstoles los instituyó a modo de colegio, es decir, de grupo estable, al frente del cual puso a Pedro»; LG 20: «Esta divina misión confiada por Cristo a los Apóstoles ha de durar hasta el fin del mundo... [...] los Apóstoles cuidaron de establecer sucesores en esta sociedad jerárquicamente organizada. [...] Y así como permanece el oficio que Dios concedió personalmente a Pedro; príncipe de los Apóstoles, para que fuera transmitido a sus sucesores, así también perdura el oficio de los Apóstoles de apacentar la Iglesia, que debe ejercer de forma permanente el orden sagrado de los Obispos».

objetivamente existente y permanente. En este orden de ideas, la fundación de la Iglesia implica la existencia de un acto dimanante de la voluntad de Cristo, el cual crea una estructura institucional por la que se unen y se organizan los fieles en un cuerpo social¹²⁴.

La Iglesia-institución, fundada por Cristo, posee un cuerpo social con vínculos entre fieles que ponen de relieve su formación como cuerpo unitario, orgánicamente estructurado; esto es, como sociedad¹²⁵. La ciencia jurídica hace uso del concepto sociedad en la medida en que se estructura como unidad social con fines y actividades propios de esa unidad. De esta manera, la Iglesia-sociedad eclesiástica es una institución debido a un acto fundacional de Cristo, que la conforma como unidad corporativa (unidad de personas que aparece como el centro de atribución de funciones) y que posee un carácter transpersonal; en otras palabras, se presenta como realidad con existencia objetiva.

La sociedad eclesiástica, con existencia objetiva, asume actividades, objetivos y sectores de la actividad eclesial que son atribuidas a la estructura institucional de la Iglesia. Así, la Iglesia-institución o sociedad eclesiástica aparece como una entidad eminentemente pública que asume los fines generales y públicos del Pueblo de Dios. Cabe señalar que la Iglesia-institución solo es una dimensión del Pueblo de Dios, el cual posee más dimensiones. Ahora bien, desde esta perspectiva, la sociedad eclesiástica es el Pueblo entero de Dios en cuanto social y jurídicamente constituido en sociedad. En otros momentos, y desde la óptica del método teológico, ha sido confundida con la jerarquía, la cual no deja de ser un elemento esencial, que representa la vertebración de la unidad societaria¹²⁶. De lo dicho anteriormente, se define la sociedad eclesiástica como «el Pueblo de Dios en cuanto se conforma como la comunidad de los fieles cristianos institucionalizada y dotada de una organización unitaria que se presenta en el contexto humano como entidad social autónoma»¹²⁷.

La sociedad eclesiástica (institución) está presidida por el *principio de distinción de funciones*. Este principio representa la existencia, en el seno de la sociedad eclesiástica, de una organización pública; esto es, de una estructura

¹²⁴ Cf. ID., *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 153-157.

¹²⁵ «Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad [...]». LG 8.

¹²⁶ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 160-162.

¹²⁷ *Ibíd.*, 163.

organizada que acoge bajo su responsabilidad las actividades de dirección, control y gestión de los fines públicos en el doble aspecto de la Iglesia como *institutum salutis* y *fructus salutis*¹²⁸. El resultado del proceso histórico de desarrollo de la organización pública y oficial de la Iglesia es denominada *organización eclesiástica*.

– Organización eclesiástica

Desde la perspectiva formal de conceptualización del método sistemático, propio de la ciencia canónica, la organización eclesiástica «es entendida como la ordenación orgánica de la dimensión oficial y pública de la Iglesia»¹²⁹. La organización eclesiástica alude al *principio de distribución de funciones* para la obtención de sus fines públicos; esto es, realiza una distribución ordenada de funciones que se atribuyen a distintos órganos o personas¹³⁰. A su vez, la organización eclesiástica requiere de dos principios para la distribución de las funciones públicas, a saber: las funciones públicas no han sido atribuidas a todo el Pueblo de Dios, sino solo a un *ordo* o *status*, y solo cuantos han recibido determinados grados del sacramento del orden pueden ejercer el ministerio correspondiente a esos grados¹³¹.

El doble principio, antes señalado, se designa normalmente *principio jerárquico*, y a la conformación constitucional de la Iglesia que de ella resulta se le denomina *constitución jerárquica de la Iglesia*. Debe señalarse que el principio jerárquico ha sido traducido en una visión personalista o estamental de la sociedad eclesiástica por influencia de las ideas reinantes acerca de la conformación de la sociedad civil desde la Edad Media -precedentes en el Bajo Imperio- hasta prácticamente principios de nuestro siglo XX. Tal concepción resulta de una visión teológica que estudia la realidad de la Iglesia a nivel ontológico y debido a la acción

¹²⁸ Cf. *Ibíd.*, 166.

¹²⁹ HERVADA y LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, 330. Otras definiciones en la línea de Escuela son: «es la estructuración jurídica de las funciones públicas en la Iglesia». VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 25. La organización eclesiástica es la estructura unitaria correspondiente a la dimensión oficial y pública de la Iglesia considerada desde el punto de vista, predominantemente, de la distinción y distribución de funciones eclesiásticas. Cf. J. I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica* (Milano: Giuffrè, 1997), 18-19.

¹³⁰ Las funciones públicas son el conjunto de actividades, propiamente oficiales o institucionales, confiadas particularmente a las autoridades eclesiásticas, necesarias para que la Iglesia, considerada como institución, pueda cumplir su misión en la historia. Cf. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 26.

¹³¹ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 169.

de Cristo, que de suyo comprende qué es la jerarquía y cuáles son sus funciones en cuanto derivadas de Cristo. En esta concepción teológica el acento recae en la diversidad personal causada por el sacramento del orden y no en las funciones y su ordenación¹³².

La concepción estamental identifica a la Iglesia como una organización jerárquica gobernada por los que han recibido las órdenes sagradas, a los que estarían reservados todos o la mayor parte de los puestos de gobierno. Por lo tanto, la situación del clérigo en la Iglesia, en cuanto clérigo, no se entendía solo jurídicamente en el orden del ministerio, sino también en el orden del estatuto personal.

La Escuela lombardiana va más allá de esta visión teológica planteando una construcción jurídica del principio jerárquico. En la cual, el *ordo clericorum* debe ser entendido jurídicamente como una institución organizada, una estructura, y no como una serie de personas con tareas atribuidas personalmente. El énfasis no es puesto en la persona que forma parte del clero, sino en la función que la persona va a ejercer. De ahí que la organización eclesiástica no deba ser confundida con el *ordo clericorum*. Sin embargo, reconoce que este último representa una línea fundamental de la organización, aunque no la única de la estructura eclesiástica¹³³.

Las afirmaciones anteriores serán fundamentales en la doctrina de esta Escuela para sistematizar las funciones de la organización de la Iglesia. Se colige así que la tripartición de potestades –de orden, jurisdicción y magisterio– no será en esta línea de pensamiento la pieza clave para sistematizar las funciones de la organización eclesiástica.

Conviene hacer algunas precisiones respecto al *ordo* en función de la sistematización y distribución de funciones. El *ordo* es una institución organizada; esto es, un conjunto ordenado y jerarquizado de oficios, órganos y ministerios, habiendo sido estos últimos institucionalizados por voluntad de Cristo fundador de la Iglesia¹³⁴. Cristo al confiar la misión a los Apóstoles, ha confiado una tarea que ha de durar hasta el fin de los siglos; lo cual presume una voluntad fundacional objetivada y una misión

¹³² Cf. D. GARCÍA HERVÁS, *Presupuestos Constitucionales de gobierno y la función judicial en la Iglesia* (Pamplona: Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1989), 87.

¹³³ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 169-173

¹³⁴ El profesor Hervada deduce la construcción jurídica de la institucionalización de funciones, titulares y sus cauces del Capítulo III de la Const. *Lumen Gentium*, principalmente los nn. 18,19 y 20. Cf. ID., «Estructura y Principios constitucionales del gobierno central», 26.

con un carácter transpersonal. Cristo ha confiado una misión que se institucionaliza mediante la creación de ministerios a los cuales se ha transmitido esa misión. De ahí que los titulares de la misión se «suceden»¹³⁵.

En la institucionalización de la misión, la sucesión es un factor importante, dado que ella es el elemento permanente que evita la dimensión personal de la atribución y distribución de funciones¹³⁶. Por su propia naturaleza, en toda sucesión se requiere de un elemento permanente y objetivo en relación con el cual se da la sucesión: un cargo, el contenido de la función y el modo de ejercitarle, unos bienes, etc¹³⁷. Si hay sucesión debe haber, necesariamente, un ministerio permanente e institucionalizado¹³⁸.

En esta construcción jurídica tiene también lugar una institucionalización de titulares, la cual hace referencia a los sujetos de atribución. La doctrina de la LG 19 presenta al Colegio apostólico como «un grupo estable» institucionalizado; es decir, como sujeto de atribución de un ministerio. De esta manera, el Colegio apostólico aparece como una unidad institucional de personas con una unidad de misión. Por el elemento permanente y objetivo de la misión, el Colegio apostólico es sucedido por el Colegio Episcopal.

Al frente del Colegio apostólico, Cristo puso a Pedro, lo que supone la creación de un oficio o ministerio permanente como un ministerio específico a desempeñar por Pedro y sus sucesores; por ende, hay una institucionalización de funciones, pues se trata de un oficio o ministerio objetivamente existente, cuyos titulares se suceden por provisión del oficio. Lo anterior explica la existencia de órganos donde las personas singulares son sus titulares o portadores. El órgano es el sujeto de atribución del conjunto de funciones del oficio y, por lo tanto, son funciones institucionalizadas, no personales.

Junto a la institucionalización de misión y de titulares, hay una tercera denominada institucionalización de cauces. Ella comporta los actos institucionalizados

¹³⁵ Cf. ID., *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 172-173

¹³⁶ Cf. J. A. MARQUES, «Función pastoral y poder en la Iglesia», *Ius Canonicum* 15 (1975): 175.

¹³⁷ Cf. ARRIETA, 15-16.

¹³⁸ Cf. HERVADA, «Estructura y Principios constitucionales del gobierno central», 28.

por medio de los cuales se accede al *ordo* o bien, a un oficio. Los cauces son: la imposición de manos, o sacramento del orden, y la *missio canonica*¹³⁹.

Sintetizando lo planteado, se tiene una institucionalización de funciones (misión), de titulares y de cauces. «Todo ello comprendido en una unidad orgánica por medio de vínculos, relaciones y de otros factores jurídicos (la comunión jerárquica como realidad orgánica que exige forma jurídica), que unifican y organizan jerárquicamente este complejo en la unidad institucional que denominamos organización eclesial»¹⁴⁰.

Al mismo tiempo, la Iglesia, que lleva a cabo el único y total ministerio confiado por Cristo, presenta un proceso de desconcentración de funciones¹⁴¹. El conjunto de funciones concentradas en un órgano o persona se desglosan y atribuyen a otros órganos o personas, quedando en situación de dependencia o cooperación con respecto al centro de atribución. Lo anterior es posible, desde la óptica jurídica, por la existencia de una organización institucionalizada: el *ordo clericorum*, considerado como el «centro de la atribución de funciones públicas con existencia objetiva y permanente (institución), basado en la voluntad fundacional de Cristo, que va sufriendo un proceso de organización, distribución de funciones y sucesión de titulares previsto en dicha voluntad fundacional»¹⁴².

La desconcentración de funciones se realiza con relación al doble elemento permanente de la Iglesia: ontológico (línea sacramental) y jurídico. Ambos elementos abren una doble vía de acceso a los ministerios eclesiales¹⁴³: sacramento del orden

¹³⁹ Cf. *Ibíd.*, 28. ID., *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 177.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 178.

¹⁴¹ Cristo otorga funciones primitivamente concentradas en un órgano o persona. En este caso, a los Apóstoles, quienes, siguiendo las instrucciones de Cristo, tuvieron diversos colaboradores para llevar a cabo la misión encomendada, dando lugar a los tres grados de órdenes sagrados llamados episcopado, presbiterado y diaconado. Los colaboradores, a su vez, representan un conjunto organizado a quienes se otorga la misma misión institucionalizada, mediante una organización desconcentrada, a un conjunto de personas. Los Obispos, sucesores de los Apóstoles, desempeñan la capitalidad de la comunidad, mientras que los presbíteros y diáconos son cooperadores y ministros del Obispo. Se habla así de desconcentración de funciones. Cf. ID., «Estructura y Principios constitucionales del gobierno central», 29-30. ID., *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 178-179; ARRIETA, 20-21.

¹⁴² HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 180.

¹⁴³ El *ministerium*, inseparable del *ordo*, es un aspecto importante que considerar por exigencia del método jurídico, dado que es la principal dimensión social jurídicamente relevante del *ordo*. *Ministerium* participado del único ministerio institucionalizado en una única y singular institución que, por ser misteriosa, tiene doble factor; ontológico y jurídico. Debido a esa participación del ministerio único, el *ordo* no es solamente un conjunto de ordenados sacramentalmente, sino que es una unidad orgánica, una línea de organización en la que hay una estructura orgánica del ministerio con distribución ordenada de funciones. Cf. *Ibíd.*, 179-182.

y diversos actos jurídicos genéricamente denominados “misión canónica”¹⁴⁴. Lo anterior no quiere decir que exista separación entre el elemento ontológico y el elemento jurídico: ambos encuentran su unidad en Cristo, haciendo presente y eficaz su acción y su misión, y ambos se realizan en la organización eclesial¹⁴⁵.

Como ha quedado asentado en las líneas anteriores, el acceso a los ministerios y oficios de la organización eclesial se lleva a cabo por la vía del sacramento del orden y la misión canónica. El sacramento del orden confiere efectos ontológicos-sacramentales (la conformación con Cristo Cabeza, la potestad de orden o poderes propios del sacramento ministerial)¹⁴⁶. A su vez, la acción sacramental posee una eficacia jurídica al vincular al ordenado a la organización eclesial; esto es, lo incorpora al *ordo* haciéndolo participe del ministerio eclesial (ministerio episcopal, presbiteral o diaconal). Lo constituye ministro sagrado en la Iglesia destinándolo a las funciones propias del *ordo*. Esta destinación no es una simple capacidad, es ya la investidura de una función a desempeñar en la Iglesia¹⁴⁷.

Por su parte, la misión canónica produce la distribución de los ordenados dentro del *ordo*, lo cual no añade nada al ordenado que no esté contenido en su calidad de miembro del orden, dado que el sacramento le destina a cualquier función o ministerio dentro del *ordo*¹⁴⁸. La misión canónica determina y encauza las funciones del *ordo*, configurando los ministerios concretos¹⁴⁹. Explica Hervada que, el ordenado recibe de modo actual, por la acción del sacramento, unas funciones –las propias del *ordo*–, mientras que las funciones peculiares del oficio las recibe a través de la misión canónica.

¹⁴⁴ Cf. *Ibíd.*, 178-180.

¹⁴⁵ Cf. MARQUES, «Función pastoral y poder en la Iglesia», 176-177.

¹⁴⁶ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 186.

¹⁴⁷ Cf. HERVADA y LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, 349; P. LOMBARDÍA, *Lezioni di Diritto Canonico* (Milano: Giuffrè Editore, 1985), 125.

¹⁴⁸ Señala Hervada: «[...] cuando se habla de las funciones que da el *ordo*, estas funciones han de entenderse como aquéllas que por institución divina han sido otorgadas al *ordo* o unidad orgánica, en cuyo seno se ha producido un progreso organizador y una distribución de funciones en ministerios con funciones desiguales [...]. Este proceso organizador se ha plasmado en la aparición de distintos oficios o ministerios dentro del *ordo* y en la duplicidad de fases de acceso a los ministerios, dentro una radical unidad, tal y como hemos dicho. Por ello, cuando se afirma que el sacramento del orden da radicalmente todas las funciones, lo que queremos poner de relieve es que la provisión canónica produce la distribución de los ordenados dentro del *ordo*, según los diversos oficios y ministerios [...]». HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 193.

¹⁴⁹ Cf. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 28-30.

Es conveniente acotar que las funciones recibidas por esta vía no son asignadas por la autoridad eclesiástica, teniendo en cuenta que, en las órdenes de institución divina, toda la función del *ordo* tiene su raíz en la voluntad fundacional de Cristo. El derecho solo se ciñe a organizar las funciones del *ordo*, que proceden de la voluntad fundacional¹⁵⁰.

Situación distinta es la de las funciones que sobrepasan de las propias del *ordo* recibido por quien las ejerce. Se trata de aquellos ministerios que, si bien son complemento del *ordo*, no lo constituyen. Esto es propio de funciones *staff* y de las funciones vicarias que no exigen el sacramento de orden¹⁵¹. En estos casos, las funciones son otorgadas por la misión canónica que no es sacramental, sino simplemente jurídica. Esta misión canónica es un acto jurídico de voluntad de la autoridad competente que otorga funciones dentro de la organización eclesiástica¹⁵².

De cuanto se ha dicho, es necesario precisar que, para la Escuela lombardiana, «lo más exacto es decir que se accede a los ministerios y oficios de la organización eclesiástica por la misión canónica, entendiendo también por tal el sacramento del orden»¹⁵³. Lo anterior debe ser comprendido desde la óptica jurídica de la unidad orgánica, *el ordo clericorum* y la doctrina canónica propuesta por esta Escuela. Sin embargo, el mismo Hervada aclara al respecto: «Pero, como sea que la costumbre de hablar de sacramento y misión puede ser ocasión para mantener mal la dicha afirmación, puede decirse que existen dos vías de acceso a los ministerios y oficios del *ordo*: el sacramento y la misión canónica»¹⁵⁴.

– La potestad de jurisdicción y el *munus regendi*

Como ya se ha indicado, el Concilio Vaticano II en lugar de utilizar la tradicional categoría de potestad de orden y potestad de jurisdicción introdujo el término *sacra potestas* y empleó la tripartita distinción de funciones: *munus sanctificandi*, *munus docendi* y *munus regendi*, según la triple modalidad del oficio de

¹⁵⁰ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 192-194.

¹⁵¹ Las funciones *staff* son el conjunto de oficios o ministerios que ejecutan las decisiones de los oficios del *ordo*, colaboran con ellos, ejercen funciones consultivas, subalternas o auxiliares, etc. Cf. *Ibid.*, 183.

¹⁵² Cf. *Ibid.*, 186.

¹⁵³ *Ibid.*, 188.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 188.

Cristo¹⁵⁵. Es para esta Escuela una distinción útil para explicar las actividades que ejercen las autoridades eclesíásticas; los pastores de la Iglesia¹⁵⁶.

La Escuela de Lombardía aborda la polémica en torno al origen de la potestad de jurisdicción identificando y aclarando el doble sentido que posee el término *munus regendi* en los documentos conciliares¹⁵⁷. J. A. Souto, partiendo de los textos conciliares, deduce el doble sentido con el que es utilizado el término *munus regendi*, estos son: 1) como efecto inmediato de la consagración episcopal y, 2) como estado del Obispo diocesano seguido de la misión canónica al ser investido de la condición de titularidad del oficio capital diocesano¹⁵⁸. De esta manera se pretende establecer una distinción conceptual entre los efectos de la consagración episcopal y la colación del oficio. Por la consagración se confiere una participación ontológica en las funciones sagradas, mientras que por la colación del oficio se confiere la potestad expedita¹⁵⁹. En el primer sentido el *munus regendi* no se entiende como poder, sino como función, mientras que, en el segundo, el *munus regendi* abarca la potestad de jurisdicción¹⁶⁰.

En palabras de Souto, «La confusión existente entre el contenido del *munus regendi* y el de la *potestas iurisdictionis* proviene, a nuestro modo de ver, de la aplicación del esquema de las funciones conferidas sacramentalmente a las funciones del Obispo diocesano, que son las funciones propias de un oficio y no ya de una persona física»¹⁶¹. Mientras que Hervada lo explica de la siguiente manera: «[...] el ordenado recibe de modo actual, por la acción del sacramento, unas funciones; pero que otras no las recibe si no es por la provisión canónica, esto es, por la accesión a un

¹⁵⁵ La enseñanza conciliar más significativa de la *sacra potestas* se encuentra en los números 10, 18 al 27 de *Lumen Gentium* y la *Nota Explicativa Praevia* 2.

¹⁵⁶ La función de santificar, de enseñar y de regir son funciones públicas actuadas en nombre de Cristo y de la Iglesia; son permanentes e institucionales. Estas funciones son específicamente *munera jerárquicos*, atribuidos por Cristo a la Jerarquía para ejercerlos en su nombre en la sociedad eclesíástica. La estructuración unitaria de los *munera* jerárquicos se denomina en el Concilio Vaticano II como *sacra potestas*. Cf. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 27.

¹⁵⁷ Cf. J. A. SOUTO, «El “munus regendi” como función y como poder», en *Actas Conventus Internationalis Canonistarum: Romae diebus 20-25 mai 1968 celebrati*, PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO (PCCICR) (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970), 239-247.

¹⁵⁸ Cf. ID., «La potestad del Obispo diocesano», *Ius Canonicum* 7 (1967): 383-386; ID., «El “munus regendi” como función y como poder», 241; LG 21-24, 28 y NEP 2.

¹⁵⁹ Cf. SOUTO, «La potestad del Obispo diocesano», 396.

¹⁶⁰ Cf. ID., «El “munus regendi” como función y como poder», 245.

¹⁶¹ *Ibid.*, 245.

oficio dentro del *ordo*. Con el sacramento estaba destinado –genéricamente– al oficio, pero solo recibe las funciones peculiares de él –las específicas del oficio– a través de la provisión canónica¹⁶² y, señala también, «no es lícito confundir las funciones del *ordo* con las funciones que dimanen del sacramento»¹⁶³.

La elección del término *munus*¹⁶⁴ y no *potestas* para referirse a la colación de funciones que se atribuyen a los Obispos y presbíteros sacramentalmente, parece acertada a los autores de esta Escuela, dado que estas funciones no suponen incluir un carácter imperativo, de mandato vinculante, típico de la potestad; por lo que, al menos, se puede afirmar que ninguna de esas funciones puede calificarse de potestad. Si bien LG 21 afirma que por la consagración episcopal se confiere el *munus regendi*, no por eso el Obispo goza de potestad de jurisdicción¹⁶⁵. Aquí, potestad comprendida, en sentido jurídico, como una situación de superioridad que tiene lugar entre un sujeto que posee la potestad y otro sujeto inferior o pasivo vinculado a las decisiones y mandatos del primero. De esta manera, la potestad es una función «cualificada» que se manifiesta como un mandato imperativo y jurídicamente vinculante¹⁶⁶.

Ahora bien, la clásica tripartición de funciones (*sanctificandi, docendi et regendi*), afirma esta Escuela, se ha establecido por la necesidad de distinguir distintos tipos de funciones debido a su distinta naturaleza, forma de ejercicio y efectos¹⁶⁷. Hervada afirma: «Una cosa es la unidad de misión y otra la multiplicidad de actos que el cumplimiento de esa misión exige»¹⁶⁸. A tipos de actos, corresponden potestades distintas. Puede hablarse, pues, de unidad de oficio o de *munus*, pero es preciso distinguir entre las tres potestades¹⁶⁹.

Las potestades se diferencian por su índole, objeto y posibilidad de desconcentración: la potestad de orden es el poder sobre los medios de santificación, principalmente los sacramentos y no consiente la delegación. La potestad de

¹⁶² HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 193-194.

¹⁶³ *Ibíd.*, 197.

¹⁶⁴ Cf. LG 21, 28.

¹⁶⁵ Cf. SOUTO, «El “munus regendi” como función y como poder», 244.

¹⁶⁶ Cf. *Ibíd.*, 243; VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 43.

¹⁶⁷ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 218.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, 218.

¹⁶⁹ La misión de Cristo confiada a los Apóstoles ha de durar hasta el fin de los siglos. Esta misión se institucionaliza mediante la creación de ministerios a los cuales es transmitida. En este sentido se habla de una unidad de misión. Ahora bien, el ministerio u oficio del *ordo* presenta, a su vez, una desconcentración de oficios en una serie de ministerios para el desempeño de su misión.

magisterio existe cuando los ministros sagrados enseñan una verdad y la establecen sin error desde una situación de superioridad respecto al fieles, y tampoco admite desconcentración. La potestad de jurisdicción es un poder para dirigir el Pueblo de Dios hacia sus fines; es un poder de mando al que se está obligado a obedecer. Esta potestad puede desconcentrarse por diversas técnicas, como la vicariedad y la delegación.

La potestad de jurisdicción procede de Cristo, quien la transmitió a los Apóstoles. De ahí que la poseen, como órganos primarios, el Papa y el Colegio Episcopal para la Iglesia Universal, y los Obispos diocesanos en su respectiva Iglesia particular (LG 22, 23 y 27, CD 2 y 8). La potestad de jurisdicción de estos órganos primarios es una función de capitalidad que se ejerce *in nomine Christi* y admite una amplia desconcentración en órganos secundarios, por vicariedad, delegación y participación *a iure*. La potestad de estos órganos es siempre potestad desconcentrada y, por consiguiente, dependiente y derivada de la potestad del Papa o del Obispo diocesano. La desconcentración se da en el ejercicio y no en la capitalidad, que se ejerce *in nomine Christi* ¹⁷⁰.

De cuanto se ha dicho, se observa que la Escuela de Lombardía aborda el tema del origen y ejercicio de la potestad de jurisdicción desde una perspectiva diferente. La línea doctrinal propuesta centra la atención en la dimensión institucional de la Iglesia a partir de su construcción jurídica. La Iglesia institución posee una estructura organizada que permite la distinción y distribución de funciones dentro de ella. Son funciones que pueden ser desconcentradas a órganos o personas, gracias a la existencia de una unidad orgánica denominada *ordo clericorum* (conjunto ordenado y jerarquizado de oficios, órganos y ministerios). Una misión con distribución de funciones entre sí y con ciertos oficios, unos instituidos por Cristo mismo (Primado de Pedro), y otros establecidos más adelante por la Iglesia¹⁷¹. La vía para realizar la desconcentración de funciones es doble: el sacramento del orden y la misión canónica. Esto es, se accede a los ministerios y oficios de la organización eclesiástica por el sacramento del orden y la misión canónica.

¹⁷⁰ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 219-226.

¹⁷¹ Cf. *Ibíd.*, 179.

En este orden de ideas, la transmisión de la potestad de jurisdicción estará ligada al oficio concedido por la misión canónica. Así, la actividad jurídica de la organización eclesial se realiza desde «la *potestas iurisdictionis* del oficio, única actividad creadora de derecho, desde el punto de vista de la organización y que se manifiesta en la triple vertiente: legislativa, ejecutiva y judicial»¹⁷².

c. Origen no sacramental de la potestad de jurisdicción y los laicos

Con esta segunda línea doctrinal la potestad de jurisdicción no tendría su origen en el sacramento de orden, motivo por el cual los fieles no ordenados podrían ejercer la potestad de jurisdicción en aquellos oficios que no requieran el orden sacerdotal.

- Los autores que armonizan la doctrina tradicional con la doctrina del Concilio Vaticano II, consideran relevantes los datos aportados por la historia, la tradición, la práctica de la Iglesia y el tema del episcopado desarrollado por el Concilio Vaticano II; y con la conjunción y desarrollo de estos elementos afirman la fuente no sacramental de la potestad de jurisdicción o de régimen. El cardenal Stickler señala que la potestad de jurisdicción no tiene su origen en el orden sagrado, pues esto sería contrario a la verdad histórica y a la constante doctrina de canonistas y teólogos, así como a la tradición de la Iglesia¹⁷³. Unido a lo anterior, desde la perspectiva histórica se conoce que los laicos han desempeñado oficios donde se ejerce la potestad de jurisdicción¹⁷⁴.

Beyer, contra aquellos que afirman que hay una sola potestad sagrada dado que los tres *munera* son conferidos por el sacramento y, por tanto, este poder no puede ser delegado a los laicos, observa que «*munera*» no es igual a «*potestas*». Explica que por la comunión jerárquica se da la misión canónica o determinación jurídica, la cual confiere poder a los *munera docendi* y *regendi*¹⁷⁵. De esta manera, la fuente de la potestad no es solo la ordenación sino también la misión canónica. Así la *potestas regendi* y *potestas docendi*

¹⁷² SOUTO, «El “munus regendi” como función y como poder», 247.

¹⁷³ Cf. STICKLER, «De potestatis sacrae natura et origine», 82-83.

¹⁷⁴ Diversos ejemplos se encuentran en ID., «La bipartición de la potestad», 5-74.

¹⁷⁵ Cf. BEYER, «De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in Codice renovato», 117-118.

al poseer una naturaleza no sacramental pueden ser transmitidas, incluso a los laicos¹⁷⁶. Beyer invita a mirar a la tradición y la práctica de la Iglesia y defiende la línea tradicional como la más segura¹⁷⁷.

G. Ghirlanda, mediante el estudio y profundización de la fórmula *Hierarchica communio*, propuesta por el Concilio Vaticano II, aborda el tema del origen y naturaleza de la potestad episcopal. El profesor de la Gregoriana afirma la unidad de la potestad sagrada en Cristo como fuente primera y como fuente segunda, a la Iglesia¹⁷⁸. La primera fuente, la sacramental, por la consagración con los *tria munera* concede la potestad de orden sacramental como participación ontológica en la misión y vida de Cristo, mientras que la segunda fuente, la no sacramental, concede la potestad de jurisdicción por la comunión jerárquica. Esta potestad al ser de derecho eclesiástico y transmitirse por vía jerárquica, puede ser transmitida por la misión canónica a los fieles que no poseen el orden sagrado. De esta manera, los laicos, siempre que la autoridad eclesiástica se los conceda, pueden asumir aquellos oficios que para su ejercicio no requieran la ordenación sagrada, como es el caso de la potestad judicial¹⁷⁹.

- Por su parte, el planteamiento de la Escuela de Lombardía permite comprender que los autores de esta Escuela aceptan el ejercicio de la potestad de jurisdicción por aquellos que no han recibido el orden sagrado. Los laicos pueden asumir oficios que por su naturaleza no requieran entronque directo con el sacramento del orden. Hervada al respecto expresa:

Se trata de aquellos ministerios que, si bien son complemento del *ordo*, no lo constituyen [...]; es decir, aquel conjunto de oficios y ministerios que ejecutan decisiones de los oficios del *ordo*, colaboran con ellos, ejercen funciones consultivas, subalternas o auxiliares, etc.: el staff. Lo mismo vale [...] para los órganos vicarios y para la potestad delegada¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Cf. *Ibíd.*, 126-127.

¹⁷⁷ Cf. *Ibíd.*, 131-132.

¹⁷⁸ Cf. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 318.

¹⁷⁹ Cf. ID., «De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum codicem», *Periodica* 74 (1985): 122-133; ID., «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni», 628.

¹⁸⁰ HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 194.

Aunado a lo anterior, esta Escuela considera la introducción en 1971 de los laicos como jueces en los tribunales eclesiásticos, por el m.p. *Causas Matrimoniales*, como una prueba de la capacidad de ejercicio de la potestad de jurisdicción por parte de los laicos¹⁸¹. Sin embargo, dicha reforma les ha parecido escueta y tímida, al no superar del todo la mentalidad estamental. Realmente, de fondo, la reforma no reconoce la igualdad y capacidad de los miembros de la Iglesia para desempeñar ciertos oficios en ella. La actuación del laico deberá estar avalada por un clérigo; así en el tribunal colegiado de tres jueces, uno es laico y dos son clérigos o en el caso de un órgano judicial unipersonal, el juez único deberá ser clérigo y el laico podrá fungir como asesor o auditor. J. A. Souto a esto le denomina discriminación *ratione status*, a la cual se debe añadir la discriminación por razón de sexo, dado que la norma señala claramente: un varón laico¹⁸².

De todo lo dicho en este apartado, vemos que los diversos autores no llegan a un consenso doctrinal. Cada uno de ellos, para comprender e interpretar la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la *sacra potestas* y con ella la potestad de jurisdicción, parte de presupuestos conceptuales diversos, que responden a diversas motivaciones y estudian las cuestiones con diferente amplitud y profundidad.

Atendiendo al desarrollo de nuestra investigación, la línea doctrinal del origen no sacramental de la potestad de régimen o jurisdicción es acorde a las reformas introducidas por el Papa Francisco. Las líneas doctrinales del profesor G. Ghirlanda y la de aquellos que siguen las elaboraciones doctrinales de la Escuela lombardiana son las que, actualmente, desde nuestro particular punto de vista, dan sustento doctrinal y canónico, a los cambios introducidos por el actual Romano Pontífice respecto al ejercicio de la potestad de régimen por parte de los fieles no ordenados. Cada una de estas líneas se distingue por la visión eclesial que orienta su método de estudio, y así tenemos:

- La doctrina canónica del profesor Ghirlanda se encuadra dentro de la corriente teológica del derecho canónico. Su aproximación al derecho la realiza partiendo del desarrollo de Iglesia como *hierarchica communio*.

¹⁸¹ Cf. PABLO VI, M.p. *Causas Matrimoniales* V §1, en AAS 63 (1971), 443.

¹⁸² Cf. J. A. SOUTO, «Las líneas generales de la reforma», *Ius Canonicum*, 12 (1972): 99-100.

Desde esta visión eclesial, subraya la comunión, como elemento que vincula el cuerpo social de Cristo, y sus implicaciones jurídicas. En la Iglesia como comunión jerárquica todos los bautizados están reunidos en una única comunión, en virtud de la variedad de los carismas recibidos de Dios en la Iglesia y en favor de ella y de los ministerios determinados por esta última. La variedad de ministerios y la diversa participación y comunicación de la potestad de orden (sacramento del orden) y potestad de jurisdicción (misión canónica), puede comprenderse a la luz de la ministerialidad de toda la Iglesia como Pueblo de Dios para la salvación de los hombres. Es de tal manera que, los fieles no ordenados en virtud de un encargo recibido por la colación de un oficio, por vicariedad o delegación puede participar en el ejercicio de la potestad de régimen en un ámbito determinado y en relación de comunión con la autoridad jerárquica y con la Iglesia. De tal manera que, la participación activa de los laicos pueda ser también un enriquecimiento a la comunión en la Iglesia.

- La Escuela lombardiana, haciendo uso del método jurídico canónico, fija la atención en la dimensión institucional de la Iglesia para desde ahí llegar al origen de la potestad sagrada. La Iglesia Pueblo de Dios, instituida por Cristo, debe organizarse, por lo que se considera como una sociedad orgánicamente constituida. Esta Iglesia institución como estructura organizada, denominada organización eclesiástica, permite la distinción y distribución de funciones dentro de ella. Los autores seguidores de esta línea de pensamiento, con una visión jurídica-funcional, centran la atención en la institucionalización de las funciones, de titulares y de cauces en la Iglesia institución. Las funciones, al ser institucionalizadas, pueden ser desconcentradas en órganos y personas por la doble vía del sacramento del orden y por la misión canónica. El aspecto jurídico-funcional de la Iglesia institución se deja ver fuertemente marcado en esta Escuela que, para abordar el tema de la potestad de jurisdicción, centra la atención en los oficios, órganos y ministerios en razón a su dimensión institucional, de tal manera que los fieles no ordenados puedan participar en el ejercicio de la potestad de jurisdicción en aquellos oficios que por su naturaleza no requieran la potestad de orden y a través de la misión canónica.

3. PROCESO DE REVISIÓN DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO

El Papa Juan XXIII había anunciado, el 25 de enero de 1959, la decisión de convocar a un Concilio ecuménico y un Sínodo romano, que debían conducir a la revisión del Código de 1917. Juan XXIII en 1963 nombró a un número de cardenales para integrar la Comisión encargada de realizar la revisión del Código y, Pablo VI designó consultores para la comisión en 1964. Sin embargo, el trabajo de la comisión fue detenido hasta finalizar el Concilio, dado que el nuevo Código debería ser «un gran esfuerzo por traducir al lenguaje canonístico esa misma doctrina y eclesiología conciliar»¹⁸³. Con la conclusión del Concilio Vaticano II las tareas de revisión del *Codex Iuris Canonici* dieron inicio formalmente¹⁸⁴.

¹⁸³ JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25.01.1983, en AAS 75 (1983) II, XI.

¹⁸⁴ El proceso de elaboración y revisión del *Codex Iuris Canonici* de 1983 llevó un tiempo largo de trabajo. El 25 de enero de 1959, fiesta de la Conversión de San Pablo, el Papa Juan XXIII manifestó su decisión de convocar a un concilio ecuménico y un Sínodo romano, que debían conducir también a la deseada y esperada puesta al día del Código de Derecho Canónico. Veinticuatro años más tarde, el 25 de enero de 1983, el Papa Juan Pablo II firmaba la Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, con la que era promulgado el nuevo Cuerpo legislativo de la Iglesia latina. Durante este período de trabajo se elaboraron tres borradores (*Schemata*). La elaboración del primer *Schema* se caracterizó por un largo período de preparación, trascurrieron diez años desde que inició la preparación hasta que se concluyó su elaboración. Los grupos y ponencias trabajaban, redactaban y sucesivamente iban remitiendo los textos de cada parte para su revisión y examen. Estas últimas se caracterizaron por su amplio alcance eclesial: Conferencias Episcopales, dicasterios de la Curia Romana, las Universidades Pontificias y Facultades Eclesiásticas, la Unión de superiores generales religiosos y otras instituciones. El primer texto acabado y remitido fue en 1972; el último en 1977, dando como resultado el *Primo schema* (Sch77).

Posteriormente, entre los años de 1977 y 1980, se llevó adelante la labor de reelaboración por los grupos de estudio, cuya composición se modificó y amplió: tanto para facilitar la agilidad del trabajo como para evitar que el examen y valoración de las enmiendas propuestas se realizara únicamente por los mismos consultores que habían preparado los respectivos *schemata*. El *Schema* de 1980 (Sch80) presentaba el proyecto completo del nuevo Código, cuyo título fue: *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae cognitum*.

Nuevamente, el *Schema* de 1980 fue sometido a revisión y puesto a discusión. El resultado de la información examinada fue un amplio estudio con el título *Relatio complectens syntheses animadversionum ab Em.iss atque Exc.mi Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*. Dicha «*Relatio*» tuvo como objetivo ser el documento base de trabajo para la última reunión plenaria de la Pontificia Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico del *Schema* completo del nuevo CIC. Como fruto de la información examinada, se elaboró el «*Schema novissimum*» del CIC, «*iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque summo pontifici praesentatum*» (Sch 82).

Finalmente, el *Schema* de 1982 (Sch82) fue revisado por el Papa Juan Pablo II y dos pequeñas comisiones: una de expertos y otra de Obispos. Dicha revisión introdujo algunos cambios al Sch82 y el 25 de enero de 1983, el Romano Pontífice promulgó el nuevo *Codex Iuris Canonici*, mediante la firma de la Const. ap. *Sacrae Disciplina Leges*. Cf. JULIÁN HERRANZ, «*Codex Iuris Canonici* (1983)», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 2: 180-185.

Como ya es sabido las tareas de revisión, divididas según materias, fueron encomendadas a distintos *coetus* de Consultores. Las cuestiones relacionadas con la potestad de gobierno o jurisdicción y su ejercicio surgieron directa e indirectamente en muchos de los *coetus* responsables de la nueva redacción del Código. En aras de la brevedad y claridad no nos detendremos a examinar el contenido de las discusiones, pero presentamos el desarrollo que durante el proceso dio forma a los cánones 129, 274 §1 y 1421 §2 del Código promulgado en 1983; cánones relacionados principalmente con la potestad de jurisdicción y la posibilidad de la participación de los laicos en el ejercicio de dicha potestad.

3.1. Fase preliminar: *Coetus studiorum*

3.1.1 *Coetus* «De Sacra Hierarchia»

Desde el inicio del proceso de revisión en 1966, los miembros de este grupo acordaron por unanimidad que el texto del c. 118 del CIC 17 tenía que ser revisado para ponerlo en sintonía con las enseñanzas del Concilio¹⁸⁵. Recordemos que el c. 118 afirmaba la exclusiva («*Soli*») participación de los clérigos en la potestad eclesiástica, sea de orden o de jurisdicción. Sin embargo, después de varias opiniones no hubo acuerdo entre los consultores respecto a qué partes del c. 118 todavía estaban vigentes. Se propuso la siguiente redacción: «*Soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestas iurisdictionis ecclesiasticae ordine sacro innixa*»¹⁸⁶.

Desde el inicio de los trabajos, se tenía claro la relación existente entre la potestad de jurisdicción y los «*officia*»; por lo tanto, se debía distinguir entre los oficios que requerían la *potestas iurisdictionis* y los otros oficios reservados a los clérigos. Así, la redacción propuesta parece incluir la distinción, hecha por alguno de los consultores, entre oficios de derecho divino y prevalentemente pastorales, y otros oficios que suponen una función más técnica¹⁸⁷. De esta manera, los primeros

¹⁸⁵ «*Coetus studiorum*, qui prius vocatus est de Clericis, postea vero appellatus est de Sacra Hierarchia». *Comm.* 3 (1971), 187. Cf. *Comm.* 16 (1984), 168.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 169.

¹⁸⁷ «*distinctio fit inter officia fundata in iure divino vel characterem praevalenter pastorem habentia et officia quae secum ferunt functionem solummodo technicam*». *Ibid.*, 169.

quedarían reservados a los que reciben el Orden sagrado mientras que los segundos, aunque conlleven algún ejercicio de potestad de régimen, podrían atribuirse a los laicos¹⁸⁸.

Después de un serio debate, el *coetus de Sacra hierarchia*, en la primera sesión, admite la redacción del canon presentada como «*provisorie*» y solicita elaborar un estudio más a fondo¹⁸⁹. El texto del canon permanece sin cambio alguno y pasará al Sch77 como c. 128 del Libro II *De Populo Dei*, canon que más adelante estudiaremos al abordar dicho *Schema* (Sch)¹⁹⁰.

En 1971, una vez completada la revisión inicial de los cánones del CIC 17, el *coetus* realizó algunas conclusiones y recomendaciones generales para orientar la redacción del *Schema* para la revisión del Código. El *coetus* concluyó: «*Officia itaque ecclesiastica non reservantur clericis. Similiter clericis non reservatur hodie exercitium omnis potestatis regiminis seu iurisdictionis in Ecclesia*»¹⁹¹. Con esta redacción se afirmaba que ni todo oficio eclesiástico, ni todo ejercicio de la *potestas regiminis seu iurisdictionis* en la Iglesia quedan reservados a los clérigos.

Finalmente, el *coetus* recomendó que los cánones de poder de gobierno deberían ser tratados en la sección de normas generales del Código. Por lo tanto, la tarea de revisar las normas de poder de gobierno fue transferida al *coetus* «*de personis physicis et moralibus*»¹⁹².

¹⁸⁸ Cf. E. MALUMBRES, «Los laicos y la potestad de Régimen en los trabajos de reforma codicial: una cuestión controvertida», *Ius Canonicum* 26 (1986): 568.

¹⁸⁹ Cf. *Comm.* 16 (1984), 169.

¹⁹⁰ Cf. PCCICR, *Schema canonum Libri II De Populo Dei* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1977), 62.

¹⁹¹ *Comm.* 3 (1971), 187.

¹⁹² Cf. *Ibíd.*, 187-188. En el curso del proceso de revisión, el nombre de este *coetus* cambió a «*de personis physicis et iuridicis*» y finalmente fue absorbido por el *coetus* «*de normis generalibus*». El *coetus* «*de personis physicis et moralibus*» comenzó la revisión de las normas de potestad de régimen en la reunión de noviembre de 1970. Sin embargo, los reportes publicados de la actividad de este grupo no mencionaban ninguna discusión sobre quién podía ejercer esta potestad o qué participación tenían o podían tener los laicos en este poder. Cf. *Comm.* 21 (1989), 251-261; 22 (1990), 12-28, 36-45, y 118-149; 3 (1971), 81-94; 6 (1974), 93-103.

3.1.2 *Coetus* «De Laicis deque associationibus fidelium»

Este *coetus*, respecto a las enseñanzas del Concilio Vaticano II y el principio directivo n. 6 para la revisión del Código¹⁹³, en el que se afirmaba la radical igualdad de todos los fieles y la diversidad funcional al estatuto jurídico de los laicos, señaló:

*«Laici ius habent ad pastorem curam recipiendam, quae respondeat eorum peculiari conditioni ac necessitatibus, itemque facultate gaudent ad munera ecclesiastica gerenda quae sacerdotium ministeriale non requirunt, cuiusmodi sunt munera iudicis in tribunales ecclesiasticis, membri vel consultoris in organis a hierarchia constitutis aliaque id genus»*¹⁹⁴.

Se subraya la posibilidad para los laicos de ejercitar funciones eclesiásticas que no requieran el orden sacerdotal, respetando siempre la estructura jerárquica de la Iglesia¹⁹⁵. En la redacción se menciona como ejemplo la función de juez de un tribunal colegial, lo cual hace pensar que no parece necesario poseer el sacerdocio ministerial como condición esencial para juzgar causas eclesiásticas.

3.1.3 *Coetus* «De processibus»

De manera notable, el *coetus* «*De processibus*» logró, desde la fase preliminar del proceso de revisión del Código, dar un gran paso principalmente en la *praxis* hacia la afirmación de la participación de los laicos en la potestad de gobierno.

El grupo de estudio propuso la siguiente innovación: «*Iudex quoque de merito renuntiari poterit laicus, non quidem unicus, sed unus de collegio in causis nullitatis matrimonii in primo gradu agendis, ex indulto Conferentiae Episcopalis, quando nec in tribunali regionali collegium trium iudicum clericorum efformari poterit*»¹⁹⁶. Se daba así la posibilidad de la participación del laico como juez en tribunales colegiales.

Los motivos de tal innovación, importante pero aún limitada, los encontramos en las palabras siguientes palabras: *Capacitas laicorum ad munus iudiciale ex*

¹⁹³ Cf. PCCICR, Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant, *Comm.* 1 (1969), 77-85, n.6.

¹⁹⁴ *Comm.* 2 (1970), 95.

¹⁹⁵ Cf. INTERLANDI, *Chierici e laici soggetti della potestà di governo*, 40.

¹⁹⁶ *Comm.* 2 (1970), 184.

*plenitudine potestatis Summi Pontificis iam admittitur a classicis Canonistis (Reiffenstuel, Schmalzgrueber). A Concilio Vat. II provenit invitamentum ut laici «ad quaedam munera ecclesiastica, ad finem spirituales exercendum, ab Hierarchia adsumantur»*¹⁹⁷.

Posteriormente, el Papa Pablo VI en marzo de 1971, mediante el m.p. *Causas Matrimoniales*, autorizaría a las Conferencias Episcopales la participación de un laico para conformar el tribunal colegial encargado de los casos de nulidad matrimonial: «*Si nec in Tribunali dioecesano nec in Tribunali regionali, ubi erectum sit, collegium trium iudicum clericorum efformari possit, Conferentia Episcopalis facultate instruitur permittendi in primo et secundo gradu constitutionem collegii ex duobus clericis et uno viro laico*». Pablo VI hacía la precisión de un laico varón y extendía la posibilidad para juez como miembro del colegio tanto en primer como en segundo grado¹⁹⁸.

En 1976 el *Coetus* preparó el borrador del canon que permitiría la formación del tribunal colegial compuesto por un laico varón y dos clérigos¹⁹⁹.

3.1.4 *Coetus* «Lex Ecclesiae Fundamentalis»

Las deliberaciones de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF), aunque finalmente no serían publicadas y los cánones que trataban sobre la potestad de régimen no se incorporarían al Código revisado, ayudaron significativamente para crear el ambiente propicio en el que surgieron los cánones que tratan de la relación de los laicos y la potestad de régimen. En atención a una mayor brevedad en la exposición abordamos solo dos cánones.

En el primer *Schema* de la *LEF* de 1969 se encuentra el c. 74 §2, que trata de la potestad: «*Hac potestate christifideles regendi in Ecclesia gaudent qui gubernationis ministri divinitus in eadem sunt constituti, atque in eadem exercenda partem habent, ad normam sacrorum canonum, ii quibus praedicti ministri exercitium*

¹⁹⁷ *Ibíd.*, 189.

¹⁹⁸ Cf. PABLO VI, M.p. *Causas Matrimoniales*, en AAS 63 (1971), 443.

¹⁹⁹ Cf. *Comm.* 10 (1978), 231.

huius potestatis commiserint»²⁰⁰. En las observaciones hechas al canon se menciona la distinción de los sujetos titulares de la potestad de régimen: unos son constituidos ministros por derecho divino, mientras que otros pueden participar por derecho eclesiástico. El texto del canon fue aprobado por unanimidad²⁰¹.

El c. 74 §2 pasa igual al Sch71, solo cambia la numeración al c. 75 §3. Cobra más claridad la distinción entre los términos *munus* y *potestas*, dado que en la observación realizada al Sch69 aparece el término *munus regendi* y en el Sch71 se utiliza *potestas regendi* así como también se subraya la palabra *exercitio* relativa a los no clérigos²⁰².

En la Sesión X de 1976, el canon en cuestión aparece como c. 69 (*olim* can. 71) §4 y solo presentó precisiones terminológicas²⁰³. Finalmente, en el Sch80, el cual no fue publicado oficialmente, aparece como c. 72 §4 (*antes* c. 69): «*Potestate regiminis in Ecclesia gaudent qui gubernationis ministerio divinitus in eadem instructi sunt, atque in eadem exercenda partem habent ii qui eam legitime obtinuerint*»²⁰⁴.

Con lo dicho, vemos que durante todo el proceso de redacción de este canon se reconoció la capacidad para ejercer la potestad de régimen tanto para los ministros sagrados como para los no ordenados. Para los primeros por *iuris divino* y los segundos por *iuris ecclesiastico*.

Otro canon relacionado con la participación de los laicos en el ejercicio del poder de gobierno es el c. 75 §1 (*olim* can. 77) del Sch76²⁰⁵:

«In Ecclesia particulari sibi commissa, potestatem legislativam habet Episcopus dioecesanus, ad normam iuris exercendam; potestatem executivam quam vocant

²⁰⁰ PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalibus cum Relatione* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1969), 42.

²⁰¹ «§ 2. Generale in hac § 2 datur praescriptum de iis quibus hoc munus regendi competit: competit eis qui lege divina ad hoc munus exercendum constituti sunt, et eis qui iure ecclesiastico in eodem munere exercendo partem habent». *Ibid.*, 112-113.

²⁰² «In § 3, habetur norma quae antea inscripta era in §2, et qua declaratur potestate regiminis in Ecclesia gaudere eos qui divinitus constituti sunt ministri, atque insuper eos in eiusdem potestatis *exercitio* partem habere, quibus praedicti ministri *exercitium* huius potestatis commiserint». PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalibus textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1971), 153.

²⁰³ Cf. *Comm.* 9 (1977), 279-281.

²⁰⁴ El texto aparece con la misma redacción en el c. 71 (*nunc.* can.72) en la Sesión XII de 1980. Cf. *Comm.* 13 (1981), 72-73.

²⁰⁵ En el Sch69 corresponde al c. 80 §2 y en el Sch71 al c. 81 §2. En aras de mayor brevedad mencionamos solo el Sch76 del cual se deriva una consulta a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en relación con la participación del laico en la potestad de régimen.

exercet per se ipsum atque etiam per alios ad normam iuris constituendos, qui vicariam qua instruuntur potestatem nomine Episcopi exercent; iudicalem potestatem exercet per tribunalia ad normam iuris constituta, quae nomine Episcopi causas sibi legitime commissas cognoscunt et de iis iudicant»²⁰⁶.

En la discusión del canon se aborda la posibilidad de confiar a los laicos el ejercicio de la potestad legislativa y judicial, considerando lo señalado por el m.p. *Causas Matrimoniales*, los casos de las Abadesas que en la historia ejercieron la potestad de jurisdicción, así como también lo indicado por *Lumen Gentium* 33 en relación con los «munera ecclesiastica, ad finem spiritualem exercenda»²⁰⁷.

Con las anteriores observaciones y otras más, el c.75 §1 queda de la siguiente manera:

«In Ecclesia particulari sibi commissa, potestatem legislativam habet et personaliter exercet solus Episcopus dioecesanus, eamque nulla persona nullumque collegium participat et Episcopus nonnisi in casibus iure universali expresse statutis alii committere valet; executivam potestatem exercet per seipsum atque etiam per alios ad normam iuris constituendos, qui vicariam qua instruuntur potestatem nomine Episcopi exercent, iudicalem potestatem communiter exercet per tribunalia ad normam iuris constituta, quae quidem nomine Episcopi causas sibi legitime commissas cognoscunt et dirimunt»²⁰⁸.

Se aprueba la redacción del canon 75 §1 quedando pendiente, para la confirmación de lo establecido en el canon, la consulta a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el fundamento teológico de la posibilidad del ejercicio de la potestad judicial por parte del laico²⁰⁹. Con fecha 8 de febrero de 1977, la Congregación para la Doctrina de la Fe da respuesta a la consulta presentada²¹⁰.

Señala que, dado el estado actual de las investigaciones doctrinales, no pretende dar una respuesta exacta y precisa. No obstante, da los siguientes criterios

²⁰⁶ *Comm. 9* (1977), 286-287.

²⁰⁷ *Ibid.*, 287-288.

²⁰⁸ *Ibid.*, 288-289.

²⁰⁹ *Ibid.*, 288.

²¹⁰ La pregunta presentada es la siguiente: «Utrum laici, utpote baptisate suo modo munus Christi «participes facti, adsumi possint, sub ductu quidem Episcoporum, ad aliqua munera regiminis seu iurisdictionis, participationem nempe secumferentia in potestatibus legislativa, executiva vel iudiciali: et si affirmative, quatenam sint haec munera ecclesiastica ad finem spiritualem exercenda qua etiam laicis committi possunt?». PCLTI, *Congregatio Plenaria Diebus 20-29 octobris habita (Acta et Documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo)* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1991), 37.

prácticos respecto al tema en cuestión: 1) dogmáticamente los laicos están excluidos de los oficios intrínsecamente jerárquicos, cuya capacidad está ligada a la recepción del sacramento del orden. Determinar concretamente tales oficios «*ad normam iuris*» corresponde a los órganos instituidos «*ad hoc*» por la Santa Sede; 2) se debe proceder con enorme cuidado para evitar crear un ministerio pastoral laico en contraposición con el ministerio de los clérigos; y 3) se recomienda que la aceptación de los laicos para los oficios eclesiásticos esté dentro de los límites del derecho vigente sin innovaciones²¹¹.

La respuesta dada respondía pertinentemente a la cuestión previamente realizada afirmando la capacidad del laico para ejercer la potestad de régimen, apelando a la prudencia y la conveniencia, poniendo como única exclusión aquella de obtener oficios reservados intrínsecamente a la jerarquía²¹².

El *coetus Lex Ecclesiae Fundamental* presenta una clara conciencia de la diferencia que existía entre los términos *munus* y *potestas*, claridad poco presente en otros *coetus* de trabajo, así como también de la distinción entre dos tipos de sujetos de la potestad de régimen y de la capacidad del laico para participar en el ejercicio de la potestad de régimen.

3.2. Revisión de los *Schemata* 1977 y 1980

3.2.1 *Schema Canonum Libri I De Normis Generalibus* (c. 129)

En el Sch77, en el Título V *De Potestatis regiminis exercitio* encontramos el c. 96, que no tiene contraparte exacta en el Código Pío-Benedictino. El *Schema* lo presenta como c. 96 (*novus*):

Potestatis regiminis in Ecclesia, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt, qui ordine sacro sunt insigniti; in exercitio eiusdem potestatis, quatenus quidem eodem ordine sacro non innititur, ii qui ordine sacro non sunt insigniti eam tantum partem

²¹¹ Cf. *Ibíd.*, 37

²¹² Cf. INTERLANDI, *Chierici e laici soggetti della potestà di governo*, 61-62. MALUMBRES, «Los laicos y la potestad de Régimen», 588.

*habere possunt quam singulis pro causis auctoritas Ecclesiae suprema ipsis concedit*²¹³.

El canon habla de la potestad de régimen y señala quiénes son los sujetos de tal potestad: son hábiles los marcados con el Orden sagrado y del ejercicio de la misma (*eiusdem*) potestad pueden participar aquellos que no han recibido el Orden Sagrado. Esto es posible siempre y cuando el ejercicio de la potestad de régimen no esté fundado (*innititur*) en el Orden sagrado. Así, el borrador del canon propuesto presentaba un cambio en la disciplina del Código de 1917 al realizar la distinción entre la potestad y su ejercicio, y, al mismo tiempo, señala dos categorías de sujetos posibles de la titularidad de la potestad de régimen, los ordenados y los no ordenados.

En la revisión del Sch77 del Libro I *De Normis Generalibus*, se presentan las siguientes observaciones: Se considera importante incluir «*Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia*» y el término «*iurisdictionis*» para denominar también a la potestad de régimen; se sustituye la expresión «*ii qui ordine sacro non sunt insigniti*» por «*christifidelis laici*» y finalmente se elimina «*tantum*»²¹⁴. De esta manera, el contenido del borrador del canon pasa al Sch80 confirmando y reiterando la participación de los laicos en la potestad de régimen.

c. 126 del Sch80:

*Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt, qui ordine sacro sunt insigniti; in exercitio eiusdem potestatis, quatenus eodem ordine sacro non innititur, christifideles laici eam partem habere possunt quam singulis pro causis auctoritas Ecclesiae suprema ipsis concedit*²¹⁵.

Después de varios años de trabajo en la revisión del Código Pío-Benedictino y en continuidad con las enseñanzas del Concilio Vaticano II, la participación de los laicos en la potestad de régimen se iba concretando poco a poco, no sin la dificultad presentada en las discusiones de algunos *coetus* como veremos más adelante.

En las observaciones de los miembros de la Comisión para la revisión del Sch80 encontramos que se denuncia el «*infelici modo distinctio inter clericos et laicos*

²¹³ PCCICR, *Schema canonum Libri I De Normis Generalibus* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1977), 33.

²¹⁴ Cf. *Comm.* 23 (1991), 219-221.

²¹⁵ PCCICR, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones* (Editrice Vaticana, 1980), 27.

statuitur» al considerar solo a los primeros como hábiles. En el transcurso de la revisión del Código había sido afirmada la capacidad de los laicos para la potestad de régimen y, por lo tanto, la posibilidad para participar de su ejercicio. Sin embargo, un grupo de consultores propone enmendar los cánones 126, 244 y 1373 §2 del mismo *Schema*, cánones relacionados con la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen, con el objetivo de afirmar que la potestad en la Iglesia es una y única y está fundada en el Orden sagrado, de acuerdo con la enseñanza del Concilio Vaticano II. De lo contrario, la información formulada en los tres cánones podía conducir a una errónea división de la potestad pública en la Iglesia, lo que sería contrario a la constitución de la misma²¹⁶.

Tres cardenales señalan «*non intellegitur laicos partem habere posee in exercitio alicuius potestatis, quam non possident*»²¹⁷. Esto es, si se admitía a los laicos al ejercicio de la potestad de gobierno entonces ¿se estaba reconociendo su *capacitas*? La distinción entre *habiles sunt* y *partem habere* respondía al reconocimiento jurídico de tal capacidad, cuyo reconocimiento canónico se hizo de manera general para los clérigos, mientras que para los laicos se estableció para ciertos casos²¹⁸. Finalmente, otro cardenal hace la observación respecto a que la participación de la potestad de régimen concerniente a los «*christifideles laici*» sea tanto para hombres como para mujeres.

Por la complejidad y la delicadeza de las cuestiones expuestas, todo fue pospuesto para la *Plenariae Congregationi Commissionis* que tendría lugar del 20 al 29 de octubre de 1981²¹⁹. En dicha plenaria la pregunta a responder fue sobre la posibilidad o no de la participación de los laicos, en cualquier medida, del ejercicio de la potestad de régimen. La participación había sido negada, por algunos de los participantes, debido a que atribuían al Concilio Vaticano II que la potestad de régimen era concedida mediante el sacramento del Orden sagrado en nombre de la unicidad de la *potestas sacra*. Mientras tanto, otros sostenían la participación de los laicos en dicha

²¹⁶ Cf. PCCICR, *Relatio complectens syntheses animadversionum* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1981), 37-39.

²¹⁷ *Ibid.*, 40.

²¹⁸ Cf. INTERLANDI, *Chierici e laici soggetti della potestà di governo*, 79-80.

²¹⁹ Cf. PCCICR, *Relatio complectens syntheses animadversionum*, 41.

potestad apelando a la distinción ontológica de las dos potestades, sustentada por la historia e incluso por la doctrina del Concilio Vaticano II²²⁰.

El resultado de la Plenaria, después de analizar las distintas respuestas con relación a la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad régimen, fue que en el c. 126 se suprime la frase «*quatenus eodem ordine sacro non innitur*», por ser confusa y no fundada en la tradición, y se introduce «*tamen*». El c. 126 pasa al Sch82 como c. 129 de la siguiente manera:

*Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt qui ordine sacro sunt insigniti; in exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici tamen eam partem habere possunt, quam singulis pro causis auctoritas Ecclesiae suprema ipsis concedit*²²¹.

El trabajo de revisión del nuevo Código llevó más de veinte años y, sin embargo, el canon en cuestión, sujeto a discusiones y observaciones, solo presentó ligeras modificaciones, y en lo esencial permaneció constante. Esto muestra una claridad favorable a la participación de los laicos en la potestad de régimen, en cuanto que ésta no deriva del sacramento del Orden; concretamente, mientras que los clérigos eran reconocidos como «*habiles*», los laicos habían alcanzado la posibilidad de ejercer la potestad de régimen solo por concesión de la autoridad suprema de la Iglesia en casos particulares. El modo en el que la potestad se «funda» en el Orden sagrado quedó sin precisar. Al respecto, Mons. Castillo Lara, Secretario de la Comisión para la Revisión del Código, declaró que en la Plenaria de octubre de 1981 se había ideado una fórmula de compromiso para no definir la cuestión del origen de la potestad²²².

De cuanto se ha dicho, el c. 129 establece que la potestad de régimen compete a los ordenados; éstos, son hábiles para gozar de ella en toda su extensión y como propia. Lo anterior no supone la inhabilidad absoluta de los laicos, ya que (*tamen*), la autoridad suprema puede concederles, para casos particulares, participar de ella²²³.

²²⁰ Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria Diebus 20-29 octobris habita*, 35-67; 190-229.

²²¹ PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema Novissimum iuxta placita patrum commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1982), 21.

²²² Cf. R. CASTILLO LARA, «La communion ecclésiale dans le nouveau Code», *Studia Canonica* 17 (1983): 348.

²²³ Cf. MALUMBRES, «Los laicos y la potestad de Régimen», 614.

3.2.2 Schema Canonum Libri II De Populo Dei (c. 273)

Como ya señalamos anteriormente al hablar del *coetus De Sacra Hierarchia*, el texto del c. 118 del Código de 1917 pasó sin modificación alguna al c. 128 del Libro II del Sch77, en la sección de los derechos y obligaciones de los clérigos, quedando la redacción de la siguiente manera: *Soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestas regiminis ecclesiastici ordine sacro innixa*²²⁴.

El borrador del canon produjo una fuerte crítica por parte de una Conferencia Episcopal y de algunos miembros del grupo de consultores²²⁵. De las observaciones presentadas, dos motivos sintetizan la solicitud de modificación del canon: debía utilizarse el término *sacra potestas* de acuerdo con el Concilio Vaticano II, sin hacer más distinciones; y afirmar la existencia de una *potestas regiminis ecclesiastici ordine sacro non innixa* no era acorde con las enseñanzas conciliares²²⁶. Esto último porque el canon habla de una *potestas regiminis ecclesiastici ordine sacro innixa*, lo cual induce a pensar en la existencia de la primera.

Se menciona la afirmación de la Congregación para la Doctrina de la Fe respecto a los oficios intrínsecamente jerárquicos y los otros oficios que podrían ser confiados a los laicos; lo que confirmaba, implícitamente, que la discutida expresión *potestas regiminis ecclesiastici ordine sacro innixa* quisiese indicar con precisión aquellos oficios intrínsecamente jerárquicos cuya capacidad está ligada a la recepción del sacramento. Sin embargo, la mayoría de los miembros del *coetus* votó a favor de aceptar el canon²²⁷. El texto permanece sin cambios y pasa al Sch80 con el c. 244²²⁸.

Las observaciones al c. 244, al igual que el c. 1373 §2, están incluidas en la discusión del c. 126 de la *Relatio* de 1981²²⁹. La importancia de las observaciones, de la cuestión en mérito, realizadas por los distintos miembros hizo que la respuesta de la Comisión fuera discutida en la Plenaria de octubre de 1981. Se sustituye «*aut potestas*

²²⁴ PCCICR, *Schema Canonum Libri II De Populo Dei* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1977), 62.

²²⁵ Cf. *Comm.* 14 (1982), 71-73.

²²⁶ Cf. MALUMBRES, «Los laicos y la potestad de Régimen...», 596.

²²⁷ Cf. *Comm.* 14 (1982), 72-73.

²²⁸ Cf. PCCICR, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones*, 55.

²²⁹ Cf. PCCICR, *Relatio complectens syntheses animadversionum*, 37-41.

regiminis ecclesiastici ordine sacro innixa» por «*firmiter praescripto can. 126»*, porque la primera podía inducir a pensar que la *potestas regiminis* fuese dividida en dos²³⁰.

En el Sch82 el canon 244 aparecerá con la numeración c. 273: «*Soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis, firmiter praescripto can. 129»*²³¹. De esta manera, quedan reservados solo a los clérigos todos los oficios que requieran potestad de orden y aquellos que requieren ejercicio potestad de régimen. Se excluyen de la reserva los oficios atribuibles a los laicos.

3.2.3 Schema Canonum Libri VII De Processibus (c. 1421 §2)

El Sch77 señalaba que los laicos varones en determinadas circunstancias pudieran intervenir como jueces en los juicios eclesiásticos. Se lee en el c. 20 §1 del Sch77 del Libro VII: *In dioecesi constituentur ab Episcopo iudices dioecesani qui sint clerici. Necessitate suadente potest Conferentia Episcopalis permittere ut collegium iudicans constet ex uno viro laico et ceteris clericis*²³².

En las observaciones realizadas al c. 20 §1, muy pocos consultores dudaban que los laicos pudieran tener parte en el ejercicio de la potestad judicial porque esta potestad no se sustenta en el orden sagrado y apelaban a argumentos de la historia y a la doctrina de probados autores. Además, el m.p. *Causas Matrimoniales* ya lo había confirmado²³³.

Los consultores aprobaron una nueva redacción del c. 20 §1 que hizo posible la constitución permanente de jueces laicos: *Episcoporum Conferentia permittere potest ut etiam viri laici iudices constituentur, ex quibus, suadente necessitate, unus assumi potest ad collegium efformandum*²³⁴. El canon así modificado, pasará al c. 1373 §2 del Schema del Codex Iuris Canonico de 1980²³⁵.

²³⁰ «Piace (59 su 61) che il testo del can. 273 sia: «Soli clerici... potestas ordinis, firmiter praescripto can. 129». Citado por U. BETTI, «In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico», *Antonianum* 58 (1983): 638 (nota 25). Recordemos que el c. 126 del Sch80 pasa al Sch82 como c. 129.

²³¹ PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema Novissimum iuxta placita patrum commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, 47.

²³² *Comm.* 41 (2009), 358.

²³³ Cf. *Comm.* 10 (1978), 231.

²³⁴ *Ibid.*, 231.

²³⁵ PCCICR, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones*, 307.

En la *Relatio* de 1981, en las discusiones relativas al c. 126, uno de los consultores pide que el c. 1373 sobre el juez laico debería ser eliminado del todo²³⁶. Ya propiamente, en las animadversiones hechas al c. 1373 §2, un cardenal presenta la objeción sobre la injusta discriminación de la mujer respecto al oficio de juez; se vuelve a plantear que se suprima el canon del juez laico porque viola principios teológicos fundamentales y se cita la doctrina clásica propuesta por Schmalzgrueber²³⁷. La comisión responde que el m.p. *Causas Matrimoniales* ha admitido al varón laico para formar parte de un tribunal colegial y, respecto a la doctrina clásica del citado autor, leída atentamente, afirma que la incapacidad del laico proviene principalmente del derecho eclesiástico, esto es, los laicos no son inhábiles por derecho divino²³⁸.

Este canon, por estar en estrecha relación con la participación de los laicos en la potestad de régimen, al igual que los anteriores cánones (cc. 129 y 273), es pospuesto para el Pleno de octubre de 1981. En medio de diversas discusiones y una vez analizadas las afirmaciones de unos y otros consultores, el canon permanece esencialmente igual a pesar de los diversos argumentos dados para suprimirlo. Solamente desaparece del texto la palabra «viri».

En el *Schema Novissimum*, de 1982, el c. 1373 §2 del Sch80 pasa al c. 1421 §2, que dice: «*Episcoporum conferentia permittere potest ut etiam laici iudices constituentur, ex quibus, suadente necessitate, unus assumi potest ad collegium efformandum*»²³⁹. Es así como el canon faculta a la Conferencia Episcopal para constituir jueces laicos, (hombres y mujeres) de modo estable y general, para participar de la potestad de régimen.

De cuanto se ha dicho, observamos que los cc. 129, 273 y 1421 §2, en diferentes momentos de su conformación, estuvieron sujetos a modificaciones radicales, sin embargo, la mayoría de los participantes en las discusiones sostuvieron la participación de los laicos en la potestad de jurisdicción.

²³⁶ «Canon 1373 deleri debet (Card. Ratzinger)». PCCICR, *Relatio complectens syntheses animadversionum*, 38.

²³⁷ *Ibid.*, 308.

²³⁸ El grupo de consultores considera por unanimidad la disposición del M.p. *Causas Matrimoniales* debe permanecer. Es importante subrayar que se habla de «unanimidad» y no una mayoría. Cf. *Ibid.*, 309.

²³⁹ PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema Novissimum iuxta placita patrum commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, 249.

3.2.4 Revisión del *Schema* de 1982

El nuevo esquema fue presentado al Papa Juan Pablo II el 22 de abril de 1982. El Santo Padre estudiaría personalmente el texto con ayuda de una comisión de expertos y una comisión de prelados²⁴⁰. Numerosos fueron los cambios surgidos de esta última revisión, y especialmente los cánones 129 y 273 (que pasa al c. 274) serían modificados, mientras que el c. 1421 §2, que trata del nombramiento de los jueces laicos, permanecería igual.

Can. 129 §1. *Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt qui ordine sacro sunt insigniti.*

§2. *In exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt.*

Can. 274 §1. *Soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestas regiminis ecclesiastici.*

Can. 1421 §2. *Episcoporum conferentia permittere potest ut etiam laici iudices constituentur, e quibus, suadente necessitate, unus assumi potest ad collegium efformandum.*

Como se observa, el canon 129 es dividido en dos párrafos; el primero afirma que la potestad de jurisdicción está reservada solo a los que han recibido el Orden sagrado, mientras que el segundo trata de los laicos en el ejercicio de la potestad de jurisdicción y presenta las siguientes modificaciones: se sustituye «*singulis pro causis auctoritas Ecclesiae suprema ipsis concedit*» por «*ad normam iuris*»; y «*partem habere possunt*» por «*cooperari possunt*».

Uno de los expertos de la Comisión, U. Betti, señala que el cardenal Ratzinger proponía la siguiente fórmula para el §2: «*In exercitio eiusdem potestatis ii, qui ordine sacro non sunt insigniti, suo modo ad normam iuris adiuvare et cooperari possunt*»²⁴¹.

²⁴⁰ La Comisión de expertos estaría integrada por los Monseñores Egan, Mester y Grochowski, y ellos Padres Betti, Ochoa, Corecco, y Díez García. La Comisión de Obispos estuvo compuesta por: los cardenales Casaroli, Ratzinger y Jubany, y el Arzobispo Fagiolo. Cf. BETTI, «In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico», 638 (nota 4).

²⁴¹ *Ibid.*, 636 (nota 20)

Con esta propuesta se reducía la participación de los laicos en la potestad de régimen solo a una mera colaboración extrínseca, considerándolos claramente incapaces ontológicamente de tal potestad. La propuesta no fue aceptada. Lo anterior permite deducir que al menos no hay alguna diferencia sustancial con el c. 126 del Sch82 al no querer agregar «*adiuvare et*» y permanecer «*cooperari*» en sustitución de «*partem habere*»²⁴².

La revisión del Sch82 también eliminó del c. 274 §1 la expresión «*firmo praescripto can. 129*» y la sustituyó por «*aut potestas regiminis ecclesiastici*». Dicho cambio no responde a motivos doctrinales y tampoco puede interpretarse como la exclusión de los laicos de la potestad de gobierno²⁴³.

El c. 1421 §1 permaneció sin modificación alguna, a pesar de solicitarse en diferentes momentos su supresión. U. Betti expresa al respecto: «*Basta la sola presenza di questo canone per precludere interpretazioni nichiliste dei canoni 129 e 274 §1, considerati prima, intense a radiare la possibilità di una qualche partecipazione dei laici alla potestà di giurisdizione anche dal mondo delle ipotesi*»²⁴⁴.

Como hemos podido observar, desde el comienzo de las tareas de revisión del Código en los grupos de trabajo y, posteriormente en la elaboración de los diversos esquemas, se tuvo clara conciencia de la posibilidad de participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen. Esto es, se subraya la posibilidad para los laicos de desempeñar funciones eclesíásticas que no requieran el orden sacerdotal. Aunado a lo anterior, se ve una posición claramente favorable a la participación de los laicos en la potestad de régimen en cuanto ésta no deriva del orden.

A pesar de las posturas de aquellos consultores que no estaban de acuerdo y pedían la supresión de toda posible afirmación de capacidad en el laico para tener parte en el ejercicio de la potestad de régimen,²⁴⁵ la mayoría de los consultores no veían obstáculos para ello. En medio de las disputas doctrinales, este enfoque salió adelante confirmando así la participación del laico en el ejercicio de la potestad de régimen.

²⁴² Cf. *Ibid.*, 636; INTERLANDI, *Chierici e laici soggetti della potestà di governo*, 97.

²⁴³ BETTI, «In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico», 636-638.

²⁴⁴ *Ibid.*, 638.

²⁴⁵ Cardenales Ratzinger, Hume, Freeman, y O'Fiaich. Cf. PCCICR, *Relatio complectens synthesim animadversionum*, 38.

4. POTESTAD DE RÉGIMEN O DE JURISDICCIÓN EN EL CÓDIGO DE 1983 Y ACTUALES INTERPRETACIONES

En mérito a los tres cánones 129, 274 §1 y 1421 §1 considerados en su conjunto se observa que el problema de la potestad se presenta en un doble aspecto: el origen sacramental de toda la potestad de régimen y la participación de los laicos en la potestad de jurisdicción, de acuerdo con las limitaciones propias de quienes no han recibido el orden sagrado.

Una cosa es cierta: no se puede negar la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen y esto, en cuanto que los miembros de la Comisión para la revisión del Código aprobaron por unanimidad el c. 1421 §2 a pesar de las confrontaciones de posiciones entre los distintos miembros de la Comisión²⁴⁶. En agosto de 2015 con el M.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus* el Papa Francisco, a través del renovado c. 1673 §3, confirma y permite la participación ordinaria de jueces laicos en plano de igualdad a los clérigos, admitiendo sin condiciones que los jueces laicos puedan ser mayoría en el tribunal colegial²⁴⁷. Recientemente, la nueva Constitución apostólica sobre la Curia Romana *Praedicate Evangelium* (PE)²⁴⁸, en el n.5 de los Principios y criterios para el servicio de la Curia Romana afirma: «cualquier fiel puede presidir un dicasterio o un organismo, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos», dando así la posibilidad a los fieles no ordenados de ejercer potestad de régimen, vicaria en este caso, en la Iglesia univesal²⁴⁹.

Ahora bien, el c. 274 §1 señala: «Solo los clérigos pueden obtener oficios para cuyo ejercicio se requiera la potestad de orden o la potestad de régimen eclesiástico». El tenor literal del canon reconoce una aptitud o habilidad genérica de los clérigos para el desempeño de los oficios cuyo ejercicio requiere la potestad de orden o la potestad de régimen. De esta manera, el ejercicio de la potestad de régimen quedaría limitado

²⁴⁶ BETTI, «In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico», 638.

²⁴⁷ «Causae de matrimonii nullitate collegio trium iudicum reservantur. Eidem praeesse debet iudex clericus, reliqui iudices etiam laici esse possunt». FRANCISCO, M.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, 15.08.2015, en AAS 107 (2015), 961.

²⁴⁸ FRANCISCO, Const. ap. *Praedicate Evangelium* de Curia Romana eiusque servitio pro Ecclesia in mundo, 19.03.2022, en AAS 114 (2022), 377-455.

²⁴⁹ Los cambios legislativos previstos tanto en *Mitis Iudex Dominus Iesus* y *Praedicate Evangelium* serán abordados con detenimiento en el capítulo V.

al ámbito de los clérigos con exclusión de los fieles no ordenados. Es claro que solamente los clérigos poseen la potestad de orden, recibida a través del Sacramento del Orden, pero también es cierto que los laicos pueden «cooperar» a tenor del Derecho en el ejercicio de la potestad de régimen (c. 129 §1), siendo titular de un oficio eclesiástico donde participa de potestad judicial (c. 1421 §2), o puede ser para desempeñar oficios eclesiásticos (c. 228)²⁵⁰.

4.1. Sujetos de la potestad de régimen o de jurisdicción c. 129

El c. 129 del *Codex iuris canonici*, tal y como ha sido formulado no ha pretendido dar respuesta a la cuestión debatida acerca de la naturaleza de la potestad de jurisdicción en la Iglesia. El canon expresa la solución al problema práctico de los titulares de la potestad de régimen. Dice así:

§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.

De la norma se desprende la disposición positiva respecto a los sujetos hábiles para ejercer la potestad de jurisdicción; éstos son los que han recibido el orden sagrado: los diáconos, los presbíteros y los Obispos (c. 1009 §1), a los que en el derecho se les denomina clérigos (c. 207 §1). Lo que no se afirma es que sea exclusiva de ellos, ni que a ellos haya sido únicamente reservada por derecho divino o canónico.

El significado de «*habiles sunt*» del c. 129 es el resultado de diversos elementos: la historia de la redacción del canon, el análisis terminológico y la interpretación sistemática que debe tomar en cuenta otros cánones del mismo Código; por ejemplo, el c. 229 §3, que establece que los laicos «*habiles sunt*» de recibir de la legítima autoridad eclesiástica el mandato de enseñar ciencias sagradas. Lo anterior

²⁵⁰ Cf. J. OTADUY, «Comentario al c. 274», en *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (Pamplona: Eunsa 1996), vol. 2/1: 322.

hace pensar en la no exclusividad de la normativa; esto es, decir que los clérigos son hábiles no significa que los no clérigos o los no ordenados no lo sean.

El tenor del canon presenta la íntima e imprescindible relación que hay entre la potestad de régimen y el sacramento del Orden, el cual capacita sacramentalmente para poder ejercer la potestad sagrada en nombre de la Iglesia y participar en el único sacerdocio de Cristo. De esta forma, los clérigos tienen una habilidad reconocida por la ley eclesiástica, específicamente por el c. 129, que quiere relacionarla con el hecho de la ordenación clerical; esto es, a partir de la ordenación diaconal. Tal habilidad no deriva del sacramento mismo, sino de la participación del *munus* apostólico y de la participación de la potestad sacramental de orden que se recibe al menos en el presbiterado. El derecho, al establecer así la habilidad quiere relacionarla con el hecho extrínseco de haber recibido el sacramento del Orden²⁵¹.

Los laicos no son hábiles en general para la potestad de gobierno, pero lo son cuando son llamados por la autoridad eclesiástica a participar. Diversas disposiciones codiciales habilitan a los laicos para ejercer algunos cargos o desempeñar funciones concretas que, sin tener atribuida propiamente potestad de régimen, les permiten tener una verdadera participación a través del oficio²⁵²; lo cual no puede explicarse si se negase que el laico recibe esa capacidad por el bautismo. El laico es capaz por el sacramento del bautismo, pero inhábil por disposición del derecho para recibir la potestad de régimen²⁵³.

Ahora bien, en el caso de los laicos como sujetos de la potestad de régimen, el término empleado es «cooperación» cuyo grado será determinado en cada caso por la autoridad eclesiástica (c. 129 §2). «El término «*cooperari possunt*» presupone e indica precisamente la capacidad ontológica de los laicos para ejercitar el poder de gobierno

²⁵¹ Cf. INTERLANDI, *Chierici e laici soggetti della potestà di governo*, 118-120.

²⁵² En esta línea deben entenderse el c. 1428 §2, que autoriza al Obispo a nombrar laicos para el oficio de juez auditor; el c. 1435, que permite el acceso a los oficios de promotor de justicia y defensor del vínculo; el c. 483, que dispone que cualquier persona de buena fama puede ser canciller o notario; o el c. 494, que admite implícitamente la posibilidad de que un laico pueda ser ecónomo. Actualmente los laicos pueden desempeñar el oficio de abogado en procesos penales contra sacerdotes, así se establece en el art. 13, 3º de las Normas sobre los delitos más graves reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Cf. CDF, *Rescriptum ex Audientia SS.mi*, de 11 de octubre de 2021.

²⁵³ Interlandi explica que, la capacidad canónica de ejercer el poder de gobierno está fundada en el sacramento del bautismo, sea para clérigos o laicos. Así la *capacitas potestatis regiminis* es reconocida a todos, clérigos y laicos, mientras que la *habilitas potestatis regiminis* indudablemente es reconocida concretamente a los clérigos, pero también puede ser reconocida a determinados laicos. Cf. INTERLANDI, *Chierici e laici soggetti della potestà di governo*, 118-119.

y también la posibilidad canónica («*possunt*») de participar de tal potestad, trabajando juntos («*cooperari*»)»²⁵⁴. El Código vigente ha querido afirmar la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad de gobierno, en razón a su capacidad ontológica para tal potestad²⁵⁵. En fuerza del Sacramento del bautismo, se incorpora a la Iglesia y en ella se constituye persona en el ordenamiento canónico y participe del *munus* de Cristo. Capaces canónicamente para ejercer la potestad de gobierno y consecuentemente, pueden ser reconocidos como hábiles, en ocasiones, para dicho ejercicio²⁵⁶.

La reciente reforma realizada en los procesos canónicos de nulidad matrimonial con el m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, confirma la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen. Amplía la participación de los laicos en la potestad de gobierno elevando a dos el número de jueces, hombre o mujer en el tribunal colegial de jueces compuesto por tres miembros, como prevé ahora el nuevo c. 1673 §3, a tenor del c. 129 §2²⁵⁷.

Cabe mencionar al respecto las observaciones realizadas por los consultores en la Comisión para la revisión del Código cuando afrontaban el problema del juez laico, haciendo siempre referencia al concepto de potestad sagrada²⁵⁸. Algunos de ellos sostenían que la participación del laico juez, como miembro del tribunal colegiado, no detentaba potestad judicial, si acaso, la decisión provenía del colegio cuya mayoría estaba constituida por clérigos²⁵⁹. Se dijo que el laico no era más que un asesor; que su actividad era sólo prudencial y que no podría atribuírsele la responsabilidad de una decisión, ya que está era únicamente colegial. Ante esto, el profesor Beyer pregunta ¿cómo se puede hablar de Colegio, cuando solo dos de sus integrantes son considerados verdaderos miembros? Y ¿qué sucedería en el caso de que los dos jueces

²⁵⁴ «[...] che il termine «*cooperari possunt*» presupponga e indichi proprio la capacità ontologica dei laici ad esercitare il potere di governo e dunque la possibilità canonica («*possunt*») di partecipare a tale potestà, operando assieme («*cooperari*»). *Ibid.*, 127-128. La traducción es nuestra.

²⁵⁵ La capacidad jurídica del laico para los oficios eclesiásticos tiene su fundamento ontológico en el bautismo (LG 33 y 37). «Desde ese momento [el laico] se incorpora a la Iglesia de Cristo con los deberes y derechos que le son propios, participando, según su propia condición, en la misión de la Iglesia. Por tanto, su aptitud jurídica para el oficio en la Iglesia no deriva de su condición de laico, sino de fiel». M. E. OLMOS ORTEGA, «Laicos y oficios eclesiásticos», *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (2001): 575.

²⁵⁶ Cf. INTERLANDI, *Chierici e laici soggetti della potestà di governo*, 135.

²⁵⁷ FRANCISCO, M.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 961.

²⁵⁸ Cf. *Comm.* 14 (1982), 147-148; 16 (1984), 54-55.

²⁵⁹ «Wenn man bedenkt, dass bei einem Kollegialgericht nicht die einzelnen Richter, sondern das Kollegium selbst Träger der richterlichen Gewalt sind, könnte man die theologischen Bedenken zurückstellen». MÖRSDORF, «Das konziliare Verständnis», 399.

clérigos mantuvieran opiniones diversas y fuera el voto del juez laico a decidir el resultado de la deliberación, si este laico no fuera miembro de pleno derecho del colegio judicial?²⁶⁰. Actualmente, la reciente reforma en los procesos canónicos de nulidad matrimonial permite que dos de los tres integrantes puedan ser laicos y uno solo clérigo. Aun así ¿no sería considerado propiamente como Colegio? La respuesta sería que, el laico es juez, no cooperador; por lo tanto, ejerce potestad como tal²⁶¹.

En este orden de ideas, queda clara la plena participación por parte de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen en el tribunal eclesiástico; en consecuencia, su ejercicio en determinados oficios a tenor del derecho. Contrariamente a los intensos debates durante la revisión del actual Código de Derecho Canónico para suprimir la participación del laico en el ejercicio dicha potestad, y contrariamente también al desarrollo doctrinal sobre el origen sacramental de la potestad de jurisdicción, el Concilio Vaticano II, el Código de Derecho Canónico de 1983, la legislación canónica sucesiva y la praxis mantenida de forma continuada por los últimos Pontífices respecto a la participación del laico en el ejercicio de la potestad de régimen indican que ésta es posible, siempre y cuando se atienda a la naturaleza del oficio.

4.2. La Escuela de Lombardía y el c. 129

La propuesta doctrinal de la Escuela de Lombardía aborda el tema de la participación de los laicos en ejercicio de la potestad de régimen desde la concepción de la Iglesia como organización institucional donde tiene lugar la organización eclesiástica, entendida como la ordenación orgánica de la dimensión oficial y pública de la Iglesia²⁶². En ella se da una distribución ordenada de funciones que se atribuyen a distintos órganos y personas. El único y total ministerio, confiado por Cristo, presenta un proceso de desconcentración de funciones. Lo anterior es posible, desde el aspecto

²⁶⁰ «Mais comment comprendre un Collège dont seulement deux membres sur trois le sont réellement? Et si les clercs ne sont pas de la même opinion, l'opinion du laïc déterminerait finalement la décision, sans qu'il soit juge dans ce collège judiciaire... ». BEYER, *Du Concile au Code de Droit Canonique*, 52.

²⁶¹ Cf. M. E. OLMOS ORTEGA, «Juez laico», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 4: 898. «Se define canónicamente el colegio como un oficio cuya titularidad es compartida por un grupo (coetus) de personas que contribuyen con su voto a la formación de la voluntad colegial, según los requisitos y efectos establecidos por el derecho». VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 109

²⁶² Cf. HERVADA y LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, 330.

jurídico, por la existencia de una organización institucionalizada denominada *ordo clericorum*: unidad orgánica que, por disposición de Cristo, es «centro de atribución de funciones públicas con existencia objetiva y permanente, que presenta un proceso de organización, distribución de funciones y sucesión de titulares»²⁶³. La desconcentración de funciones se realiza con el doble elemento permanente de la Iglesia: ontológico (línea sacramental) y jurídico; elementos que abren una doble vía de acceso a los ministerios eclesiásticos: sacramento del orden y diversos actos jurídicos genéricamente denominados misión canónica²⁶⁴.

Los fieles no ordenados pueden participar de esta desconcentración de funciones a través de la misión canónica. Se trata de aquellos ministerios que, si bien son complemento del *ordo clericorum*, no lo constituyen, sino que se les identifica como funciones *staff* y funciones vicarias que no exigen el sacramento de orden. En estos casos, las funciones son otorgadas por la misión canónica. De tal forma, la misión canónica es un acto jurídico de voluntad de la autoridad competente que otorga funciones dentro de la organización eclesiástica²⁶⁵.

Unido a lo anterior, la Escuela española hace una oportuna distinción entre los términos *sacra potestas*, *munus regendi* y *potestas iurisdictionis*. La *sacra potestas* expresa el concepto unitario y jerárquico de la potestad eclesiástica (LG 10, 18, 27; PO 2, 12). Es la potestad que corresponde a los ministros sagrados y especialmente a la jerarquía, porque trata de la potestad que Cristo transmitió a los Apóstoles y a sus sucesores para que santificaran, enseñaran y gobernaran a la Iglesia; se identifica con el *munus pastorale* o función pastoral²⁶⁶. La *sacra potestas* estructura a la Iglesia como sociedad jerárquica y comprende el triple *munus* de enseñar, santificar y gobernar (clasificación funcional), que no siempre tiene expresiones jurídicas²⁶⁷.

Específicamente el *munus regendi* está referido al gobierno de la Iglesia como sociedad y se ejerce establemente en la organización eclesiástica por diversos oficios y personas²⁶⁸. Su ejercicio comprende ordenar la vida social del Pueblo de Dios y la

²⁶³ HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 180.

²⁶⁴ Cf. *Ibíd.*, 178-180.

²⁶⁵ Cf. *Ibíd.*, 186.

²⁶⁶ Cf. LABANDEIRA, 113.

²⁶⁷ Cf. A. VIANA, «Potestad de régimen», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA Y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 6: 300.

²⁶⁸ Cf. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 42-43.

dirección, coordinación y control de las actividades de naturaleza pública²⁶⁹. Distinta es la *potestas iurisdictionis*, que Antonio Viana define como: «un aspecto de la función de gobierno que consiste en la capacidad jurídica, de institución divina y regulación eclesiástica, de dirigir la vida social de la Iglesia en orden al fin sobrenatural de sus miembros mediante la emisión de mandatos y decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales»²⁷⁰. De esta manera, la tradicional potestad de jurisdicción sería uno de los contenidos de la *sacra potestas* que corresponde en la Iglesia a los oficios capitales, esto es, al Papa y a los Obispos²⁷¹.

En el caso que nos ocupa, la potestad de jurisdicción la poseen como órganos primarios el Papa y el Colegio Episcopal para la Iglesia universal, y los Obispos diocesanos en su respectiva Iglesia particular (LG 22, 23 y 27, CD 2 y 8). La potestad de jurisdicción de estos órganos primarios es una función de capitalidad que se ejerce *in nomine Christi* y admite una amplia desconcentración en órganos secundarios, por vicariedad, delegación y participación *a iure*. La potestad de estos órganos es siempre potestad desconcentrada y, por consiguiente, dependiente y derivada de la potestad del Papa o del Obispo diocesano. La desconcentración se da en orden del ejercicio y no de la capitalidad que se ejerce *in nomine Christi*²⁷². La potestad es participada, de acuerdo con lo establecido por el derecho, mediante el oficio eclesiástico o por delegación personal (c. 131). Se colige que el ejercicio de la jurisdicción es de suyo comunicable²⁷³.

Es así como, mediante la desconcentración de funciones que se realiza por la doble vía, sacramento y misión canónica, y por la oportuna distinción entre *munus regendi* y *potestas regendi*, que permite una desconcentración de funciones en orden del ejercicio y no de la capitalidad del oficio, los fieles no ordenados tienen reales posibilidades de participar en el ejercicio de la potestad de jurisdicción o de régimen abiertas por el c. 129 §2.

Con lo dicho se concluye que el c. 129 §1 trata de la disposición radical que los ministros ordenados tienen para el poder de gobierno, mientras que el c. 129 §2

²⁶⁹ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 215.

²⁷⁰ A. VIANA, «Comentario al Título VIII. De la potestad de régimen», en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (Pamplona: Eunsa, 1996), vol. 1: 840.

²⁷¹ Cf. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 46.

²⁷² Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 225-226.

²⁷³ Cf. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 49.

niega esa capacidad ontológico sacramental a los fieles laicos para gobernar en nombre de Cristo; ellos «*cooperari possunt*» en el ejercicio de dicha potestad. Esto último debe entenderse, desde la perspectiva jurídica, de la siguiente manera: los fieles laicos no son capaces para desempeñar oficios capitales que requieren el *munus pastorale* y la *sacra potestas*; pero, sí pueden ser titulares de la *potestas regiminis* con la condición de que no sea a título propio, sino una función u oficio que no suponga capitalidad sino que sea cooperación con un oficio capital²⁷⁴.

4.3. Línea doctrinal de G. Ghirlanda y el c. 129

Gianfranco Ghirlanda, sacerdote Jesuita, doctor en derecho canónico, profesor en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Gregoriana y creado cardenal desde de 2022, ha coordinado una serie de estudios relacionados con el origen y ejercicio de la potestad de gobierno en la Iglesia. Él juntamente con un grupo de doctorandos han profundizado en el tema desde una perspectiva histórica, jurídica y canónica²⁷⁵. Las tesis doctorales dirigidas por el profesor Ghirlanda proporcionan las bases histórico-canónicas que permiten afirmar el origen no sacramental de la potestad de jurisdicción²⁷⁶. Como hemos visto anteriormente, el profesor de la Gregoriana, a

²⁷⁴ Cf. LABANDEIRA, 119.

²⁷⁵ El profesor Ghirlanda desarrolló la tesis doctoral titulada “*Hierarchica communio*”. *Significato della Formula nella “Lumen Gentium”* (Roma: Università Gregoriana Editrice, 1980). Al finalizar la tesis doctoral, identificó tres aspectos en los que se debería profundizar en el futuro. El primero surgía de la interpretación que algunos canonistas hacían de la NEP 2d para sostener el origen sacramental de la potestad de régimen, la cual le parecía no concordar con la afirmación contenida en LG 25a. El segundo, una lectura metodológica incorrecta y tendenciosa del texto de Santo Tomás de Aquino al elaborar el texto del Capítulo III de la *Lumen Gentium*. El relator, al interpretar el texto del Aquinate, afirmaba una sola potestad con respecto a la potestad sacramental y potestad de jurisdicción; mientras que el doctor Angélico en su texto claramente hace referencia a «*spiritualis potestas sacramentalis*» y a la «*spiritualis potestas iurisdictionalis*», delineando claramente la diversidad de la fuente de una y de otra, una sacramental y la otra jurisdiccional. El tercero, quienes defendían el origen sacramental de la potestad de gobierno de los obispos afirmaban que la distinción entre potestad de orden y potestad de jurisdicción era un efecto de la centralización romana que tuvo lugar en el segundo milenio y que, por tanto, estaba completamente ausente en el primer milenio, y que el Vaticano II había vuelto a la visión del primer milenio. Cf. GHIRLANDA, «L’origine e l’esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni», 538-539.

²⁷⁶ R. INTERLANDI, *Potestà Sacramentale e Potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2016); O. DE BERTOLIS, *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in san Tommaso* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2005); M. SYGUT, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1998); F. VISCOME, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II. Contesto teologico-canonico del magistero dei «recenti Pontefici» (Nota Explicativa praevia 2)* (Roma:

través del estudio de la fórmula de *hierarchica communio*, propone una eclesiología de comunión, la cual comporta un cambio en dos aspectos estrechamente relacionados: la doctrina del Episcopado y el ejercicio de los *munera* y potestades episcopales.

Para ser constituido plenamente en el ministerio episcopal se precisa de dos elementos, estos son: la consagración episcopal que es elemento sacramental-ontológico, por el que se recibe la plenitud del *munus* del ministerio apostólico (*sanctificandi, docendi et regendi*), y la comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y sus miembros, elemento eclesiológico-estructural²⁷⁷. Por el elemento sacramental-ontológico recibe los *munera* y la potestad sacramental o de orden y, por el eclesiológico-estructural, el oficio y la potestad de jurisdicción²⁷⁸. El nuevo Obispo por el mandato pontificio queda integrado en la comunión jerárquica en el Colegio Episcopal y recibe la misión canónica, mediante la cual la *potestas* queda libre para el ejercicio de los actos que le son propios²⁷⁹. Ghirlanda las denomina fuente sacramental y fuente no sacramental, respectivamente²⁸⁰.

El profesor jesuita concibe la unidad de la potestad sagrada en Cristo como fuente primera, y como fuente segunda a la Iglesia²⁸¹. De la fuente primera-sacramental proceden las acciones sacramentales que se realizan *in Persona Christi*; de ahí que la potestad de orden solo la puedan ejercer los sellados con el orden sagrado. De la fuente segunda-no sacramental proceden las acciones de santificación no sacramentales en sentido estricto y las de enseñanza y de gobierno que se realizan *nomine Christi*²⁸². A esta segunda fuente le corresponde una potestad no sacramental, de derecho eclesiástico, transmitida por vía jerárquica a través de la misión canónica.

La doctrina propuesta por el profesor Ghirlanda, y posteriormente confirmada por los estudios históricos-canónicos de las tesis doctorales por él dirigidas, afirma el

Pontificia Università Gregoriana, 1997). A través del desarrollo de las diversas investigaciones se concluye con la afirmación del origen no sacramental de la potestad de jurisdicción.

²⁷⁷ Cf. GHIRLANDA, «Comunión jerárquica», 341.

²⁷⁸ Cf. ID., «*Hierarchica Communio*», *Significato della formula*», 421-422; ID., «De notione communionis hierarchicae», 56; ID., «De hierarchica communionem ut elemento constitutivo officii episcopalis», 51.

²⁷⁹ Cf. ID., «Episcopato e presbiterato nella “Lumen Gentium”», 69. ID., «*Hierarchica Communio*», *Significato della formula*», 421; ID., *El derecho en la Iglesia*, 309-310.

²⁸⁰ Cf. ID., «*Hierarchica Communio*», *Significato della formula*», 417-418; ID., «De hierarchica communionem ut elemento constitutivo officii episcopalis», 48.

²⁸¹ Cf. ID., «L’origine e l’esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni», 626.

²⁸² Cf. ID., *El derecho en la Iglesia*, 318.

origen no sacramental de la potestad de jurisdicción o de régimen. Al ser de derecho eclesiástico se transmite o delega por vía jerárquica mediante la misión canónica también a los fieles no ordenados (c.129 §2).

Así, en el c. 129 §1, en virtud de la ordenación misma, los clérigos «*habiles sunt*» para la potestad de régimen o de jurisdicción; por esta razón, solo ellos tienen el derecho a recibir un oficio que requiera ambas potestades, la de orden y la de jurisdicción, mientras que los fieles no ordenados «*cooperari possunt*» en el ejercicio de la potestad de jurisdicción (c. 129 §2). Éstos, por el bautismo, tienen la capacidad para ser llamados por los Pastores a oficios eclesiásticos para desempeñar determinados ministerios en la Iglesia que puedan requerir también el ejercicio de la potestad de gobierno eclesiástico según la norma del derecho²⁸³. La diferencia entre clérigos y fieles no ordenados consiste en que para los primeros tienen derecho a poseer un oficio con ejercicio de potestad sagrada, mientras que para los segundos no tienen este derecho nativo, y sin embargo se les puede conceder. Así se puede resolver, según Ghirlanda, la contradicción entre el c. 129 y el c. 274 §1 del CIC 83.

CONCLUSIÓN

La evolución de la doctrina de la potestad de jurisdicción ya sea acerca de su origen, naturaleza o ejercicio, ha sido gradual, producto del esfuerzo por dar respuesta a la realidad práctica que se ha ido presentando. A lo largo de la historia tenemos diversas ópticas de estudio, posturas y conclusiones que, a pesar del esfuerzo realizado, no han llegado a un consenso o una declaración por parte del Magisterio de la Iglesia. El legislador canónico se ha limitado a dar respuesta solo desde la perspectiva práctica al problema de fondo, origen y naturaleza de la potestad de jurisdicción.

De esta forma, la praxis ha llevado adelante el desarrollo de la doctrina; la cual se mueve en dos líneas de pensamiento: aquellos que defienden el origen sacramental de la potestad de jurisdicción y otros que afirman el origen no sacramental de tal potestad; es decir, la potestad de jurisdicción se transmite a través de la misión

²⁸³ Cf. *Ibíd.*, 323-324; ID., «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni», 628.

canónica. Esta última línea, abre la posibilidad para la participación de los fieles no ordenados en la potestad de régimen o de jurisdicción.

El Concilio Vaticano II deja ver una real participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia (LG 33), invitación que se ve reflejada en todo el proceso de revisión del *Codex Iuris Canonici* de 1917 y, a pesar de las diversas posturas contrarias que niegan la participación del laico argumentando el origen sacramental de toda la potestad, el nuevo Código de Derecho Canónico dispone en el c. 129 §2 una «cooperación» de los fieles laicos a tenor del derecho. Esta «cooperación» debe ser leída e interpretada a la luz de todo el camino recorrido, pasando por la historia de la participación de los laicos en el gobierno de la Iglesia en los primeros siglos, por la doctrina acerca de la distinción entre potestad de orden y de jurisdicción, y por la legislación sucesiva al Código de Derecho 1983 hasta los actuales cambios realizados por el Papa Francisco.

Es precisamente el dinamismo reformador puesto en marcha por el Papa Francisco el que posee un fuerte potencial transformador en materia de situación jurídica del fiel no ordenado. Desde el comienzo de su pontificado ha tenido clara la ruta a seguir en el gobierno de la Iglesia; así lo dejó ver en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, considerado un texto programático para la marcha de la Iglesia en los próximos años (EG 1)²⁸⁴. En dicha exhortación propone una «nueva etapa evangelizadora en toda la Iglesia», sueña con una opción misionera capaz de transformarlo todo, incluyendo las estructuras «procurando que todas ellas se vuelvan más misioneras» (EG 27). Para la realización de tal programa, el Papa Francisco, gradualmente, ha dado pasos hacia la conversión misionera de la Iglesia y de sus estructuras. Al mismo tiempo, repristina la participación de todos los fieles cristianos en la vida eclesial, señalando con mayor énfasis una decidida afirmación del ejercicio de la potestad de gobierno por parte de los fieles no ordenados.

Es inexcusablemente este énfasis, realizado por el Papa Francisco, el que invita a volver a fijar la atención en un tema que, hasta ahora, no ha tenido una definición clara por parte de la Iglesia y que ha vuelto a recobrar presencia en publicaciones recientes. Por tal razón, consideramos que, dentro de la línea doctrinal del origen no

²⁸⁴ Cf. FRANCISCO, Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, 24.11.2013, en AAS 105 (2013), 1019-1137.

sacramental de la potestad de régimen o de jurisdicción, las líneas doctrinales desarrolladas por el cardenal G. Ghirlanda y por los seguidores de la línea de pensamiento de la Escuela de Lombardía, aportan las bases doctrinales para argumentar teológica, canónica y jurídicamente tal participación. Si bien es cierto que, como se ha dejado asentado en el presente capítulo, cada una de las líneas doctrinales mencionadas se distingue por su concepción eclesiológica y por el método de estudio aplicado al derecho canónico, consideramos que ellas, desde su particular perspectiva de estudio, aunque diferente, pueden brindar los elementos que ayuden a comprender, analizar y sustentar los cambios que el Papa Francisco ha ido introduciendo durante pontificado respecto a la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen.

La visión eclesiológica de ambas líneas doctrinales, Iglesia como comunión e Iglesia como Pueblo de Dios, las encontraremos, recurrentemente, en la eclesiología del Papa Francisco como quedará expuesto en el desarrollo de la investigación; así como también, los métodos de estudio, a pesar de ser distintos, uno más teológico y otro más jurídico-funcional, creemos que encuentran cabida en las novedades de Francisco.

Los seguidores de la línea de Lombardía atienden al aspecto jurídico-funcional del ejercicio y organización del poder en la Iglesia institución, en este caso del ejercicio de la potestad de régimen, señalando que el acento no se pone en la persona sino en los oficios, órganos y ministerios en razón a su dimensión institucional. Mientras, el profesor Ghirlanda subraya la comunión como elemento que vincula el cuerpo social de Cristo y sus implicaciones jurídicas. En la Iglesia comunión todos los bautizados están unidos en una única comunión, en virtud de la variedad de los carismas recibidos de Dios en la Iglesia y de los ministerios determinados por esta última. Ambas perspectivas, si le podemos llamar, una más jurídica-funcional y otra más teológica-jurídica, se encuentran en el trasfondo de las reformas llevadas adelante por el actual Sumo Pontífice, como podremos constatar en el desarrollo del presente estudio.

Por todo lo anterior, podemos cerrar este apartado afirmando que cuando se conoce el modo de pensar y concebir la realidad de alguna persona, se comprende, en la mayoría de las ocasiones, su forma de actuar. Nada surge de la nada y es lo que

precisamente sucede con el Papa argentino, y de ahí que en el siguiente capítulo nos adentremos a su persona, formación y criterios guía para el gobierno en la Iglesia.

Capítulo II. Papa Francisco y los criterios guía de su gobierno de la Iglesia

La información del capítulo anterior deja ver que el camino recorrido en la efectiva participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en la Iglesia ha sido lento y, por qué no decirlo, cuesta arriba. En el pontificado del Papa Francisco el tema vuelve a tomar relevancia al considerar la necesidad de una Iglesia más incluyente, donde tengan cabida todos los fieles cristianos en la misión que Cristo le ha encomendado. Es así como, desde el inicio de su pontificado, ha señalado los criterios necesarios para sentar las bases que den paso a una renovación eclesial, donde se abran nuevos y significativos cauces de participación y corresponsabilidad a los fieles no ordenados.

El Papa jesuita es consciente que todo lleva un proceso donde se respetan espacios y tiempos; se prepara la tierra para sembrar nuevamente la semilla. Es lo que pide el Papa Francisco a través de su magisterio: preparar la mente y el corazón para acoger el cambio y llevar adelante la reforma de la Iglesia en salida misionera. Una reforma que conlleva la conversión pastoral de las estructuras (EG 27)¹; primero la del personal de la Curia Romana, y desde allí, la de toda la Iglesia.

1. EL PAPA FRANCISCO Y LA REFORMA DE LA IGLESIA

1.1. Jorge Mario Bergoglio, un Papa posconciliar y pastoral

Ningún Papa surge por completo como de la nada. Todo Papa procede de una determinada tradición histórica y cultural. El Papa Francisco es el primer Papa plenamente posconciliar puesto que no asistió al Concilio Vaticano II y realizó los estudios teológicos una vez que éste hubiere terminado. A diferencia de sus predecesores inmediatos –San Juan Pablo II y Benedicto XVI, ambos académicos, uno profesor de filosofía y otro de teología– Francisco pasó la mayor parte de su vida como pastor, desempeñando funciones importantes de liderazgo. Primero como provincial

¹ Cf. FRANCISCO, Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, 24.11.2013, en AAS 105 (2013), 1019-1137.

de los jesuitas en Argentina, después como Obispo auxiliar, luego Arzobispo y, finalmente, pastor universal, Obispo de Roma. Con el pontificado de Francisco se ha entrado en una nueva fase del posconcilio y de la recepción conciliar².

Jorge Mario Bergoglio fue ordenado sacerdote en 1969. Los años de su formación teológica estuvieron marcados por las nacientes enseñanzas conciliares, al mismo tiempo que comprendió lo significativa que fue la solicitud de Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio Vaticano II respecto a realizar un Concilio que fuera pastoral y no doctrinal³. De esta manera, la nota pastoral quedaría marcada en el sacerdote jesuita y, posteriormente, influiría en el método teológico que adoptará⁴.

En el período de tiempo transcurrido desde su ordenación sacerdotal hasta su ordenación episcopal en 1992, desempeñó diversos cargos de responsabilidad que le permitieron reflexionar sobre las relaciones existentes entre la espiritualidad ignaciana y la teología del pueblo⁵. De manera personal, realiza su reflexión y la pone en práctica a través de discursos y escritos dirigidos a sus hermanos jesuitas⁶. Como provincial de la Compañía de Jesús enuncia, y ya como Arzobispo de Buenos Aires desarrolla, las prioridades de su Gobierno que conducen al bien común, estas son: 1) el tiempo es superior al espacio; 2) la unidad prevalece sobre el conflicto; 3) las realidades son más importantes que las ideas; 4) el todo es mayor que las partes⁷. Todas ellas, posteriormente serán formuladas, para la Iglesia universal, en su Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG 222-237).

En consonancia con la teología del pueblo, Jorge Mario Bergoglio hace de la opción por los pobres un asunto central y de orden en la vida y del gobierno de la Iglesia. En ellos ha puesto, ya como sucesor de Pedro, el acento en el amor preferencial

² Cf. WALTER KASPER, *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*, 2ª ed. (Maliaño: Sal Terrae, 2015), 38.

³ Cf. JUAN XXIII, *Allocutio in sollemni SS. Concilii inauguratione*, 11.10.1962, en AAS 54 (1962), 791-792.

⁴ Cf. GERARD WHELAN, «El método teológico y el Papa Francisco», en *Del clavo a la clave*, ed. MICHELINA TENACE (Madrid: BAC, 2018), 93.

⁵ Cf. KASPER, *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor*, 33-34. La teología del pueblo es «una corriente con características propias dentro de la Teología de la liberación». Esta teología siguió su propio camino y desarrolló un perfil específico. A diferencia de otras formas de teología de la liberación, no parte de un análisis de las circunstancias sociopolíticas y económicas y de los antagonismos sociales, para luego interpretarlos desde una óptica a menudo marxista en el sentido de la teoría de la dependencia. La teología del pueblo parte de un análisis histórico de la cultura del pueblo, al que une una ética común. Es una teología del pueblo y de su cultura. Cf. JUAN CARLOS SCANNONE, «El Papa Francisco y la Teología del Pueblo», *Selecciones de Teología*, 54 (2015): 39-50

⁶ Cf. WHELAN, «El método teológico y el Papa Francisco», 95.

⁷ Cf. SCANNONE, «El Papa Francisco y la Teología del Pueblo», 45.

por los marginados, los sin trabajo, los enfermos, los discapacitados, los descartados y aquellos que son considerados superfluos⁸.

En la realización de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Aparecida, Brasil, en mayo de 2007, el entonces cardenal Jorge Bergoglio fue elegido presidente de la Comisión de redacción del documento final⁹. En este último hay mucho del pensamiento, lenguaje y acentos de Bergoglio –sin que el documento deje de ser una auténtica obra colectiva con estilo heterogéneo y muchas manos detrás–, y ejemplo de ello son la necesidad del encuentro personal con Jesús para ser auténticos discípulos misioneros (nn. 11, 226), la conveniencia de repensar las estructuras pastorales para salir al encuentro de la gente (nn. 168, 172, 173), la importancia radical de la religiosidad popular (nn. 261, 264), una espiritualidad encarnada (n. 263), y que la Iglesia debe ser más «facilitadora» que «reguladora» de fe¹⁰.

Estas ideas, presentes en el Documento de Aparecida son de alguna manera las mismas ideas y líneas de acción que orientan el ministerio petrino del ahora Papa Francisco y que se encuentran en *Evangelii gaudium*¹¹; se establece así una línea de continuidad entre el cardenal Bergoglio y el Papa Francisco. Más tarde, ya como Papa, en su discurso a los Obispos brasileños con motivo de la Jornada Mundial de la Juventud de 2013, celebrada en Río de Janeiro, calificó este texto de clave de interpretación para comprender la misión de la Iglesia¹².

El pontificado del Papa Francisco hunde sus raíces en la figura singular del jesuita Jorge Mario Bergoglio, en su raigambre en la Iglesia latinoamericana, en la incipiente pero prometedora teología del pueblo y en el proyecto de Aparecida¹³. Todo

⁸ Cf. AGENOR BRIGHENTI, «Perfil pastoral de la Iglesia que sueña el Papa Francisco», en *Papa Francisco, perspectivas y expectativas de un papado*, ed. JOSÉ MARÍA DA SILVA (Barcelona: Herder 2015), 26; SCANNONE, «El Papa Francisco y la Teología del Pueblo», 49.

⁹ Cf. CARLOS MARÍA GALLI, «La reforma misionera de la Iglesia según el Papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios evangelizador», en *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 54.

¹⁰ Cf. MARIANO FAZIO, *El Papa Francisco. Claves de su pensamiento* (Madrid: Rialp, 2013), 90.

¹¹ El documento de Aparecida aparece citado como referencia en varias ocasiones en la Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, por ejemplo: nn. 10, 15, 25, 124, 181.

¹² Cf. FRANCISCO, *Discurso encuentro con el episcopado brasileño* (27.07.2013). Los discursos, cartas y homilias del Papa Francisco están disponibles en la página oficial del Vaticano, consultar: <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html> (consultado 08.10.2024)

¹³ Cf. GALLI, «La reforma misionera de la Iglesia según el Papa Francisco», 54.

en conjunto nos hace comprender al Papa Francisco como un pastor misionero y un pastoralista lúcido.

1.2. Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, propuesta de una reforma misionera

Francisco expuso el programa de su pontificado en la Exhort. ap. *Evangelii gaudium*: «la reforma de la Iglesia en salida misionera» (EG 17). Un programa de extraordinaria altura, en el que se hacen patentes su estilo y enfoque metodológico¹⁴. El Pontífice argentino parte de situaciones concretas y, juzgándolas según las reglas del discernimiento de espíritus de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, llega a decisiones prácticas (EG 50s)¹⁵. En la realidad histórica concreta lee los signos de los tiempos y busca a través de la reflexión teológica, a la luz de la Revelación y de la Tradición, una solución cristiana a los problemas en cuestión. De este modo hace uso del método inductivo para elaborar su magisterio¹⁶.

Encontramos el método inductivo en los documentos del Concilio Vaticano II. Dos de sus cuatro constituciones principales dan muestra de ello: la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, que describe a la Iglesia como Pueblo de Dios, Iglesia activa que camina con cada uno de sus miembros; y la Constitución pastoral *Gaudium et spes* que hace evidente el método de ver, juzgar y actuar¹⁷. La Constitución pastoral parte de los signos de los tiempos, interpretándolos a la luz del

¹⁴ En efecto, puede ser considerada como un marco programático general del gobierno pastoral del Pontífice argentino: «No ignoro que hoy los documentos no despiertan el mismo interés que en otras épocas, y son rápidamente olvidados. No obstante, destaco que lo que trataré de expresar aquí tiene un sentido programático y consecuencias importantes» (EG 25).

¹⁵ Cf. KASPER, *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor*, 24-25. A. Spadaro señala al respecto: «La espiritualidad ignaciana es, por consiguiente, la “cámara oscura” de la elaboración profunda, y diríamos “química”, de las experiencias de Bergoglio y de su ministerio, episcopal primero, y petrino después. El Papa Francisco es “fruto” de los Ejercicios Espirituales, y su visión de reforma de la Iglesia hunde sus raíces en la “reforma de vida”, que es fruto de los Ejercicios». ANTONIO SPADARO, «La reforma de la Iglesia según Francisco», en *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 35-36.

¹⁶ Cf. FEREC PATSCH, «Revelación, contexto, verdad. El magisterio del Papa Francisco en tiempo de transición», en *Del clavo a la clave*, ed. MICHELINA TENACE (Madrid: BAC 2018), 39-40.

¹⁷ Cf. KASPER, *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor*, 27. «Este método, desarrollado por el fundador de la Juventud Obrera Cristiana (JOC) y más tarde cardenal Joseph Cardijn (1882-1967) fue expresamente recomendado por el Papa Juan XXIII en la encíclica social *Mater et Magistra* (1961). Las asambleas generales del episcopado latinoamericano (CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano) hicieron suyo este método en Medellín (1968), Puebla (1979) y Aparecida (2007)». *Ibid.*, 27.

Evangelio para responder a los anhelos más profundos de los hombres y mujeres del mundo¹⁸. Se observa la continuidad del Papa Francisco en la aplicación del método inductivo ya iniciado por el Concilio.

Junto a lo anterior, otro impulso en el magisterio del Papa Francisco ha sido la exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelii nuntiandi* (EN) sobre la evangelización en el mundo actual¹⁹. En ella, Pablo VI definió la evangelización como la principal misión de la Iglesia; más aún, como su identidad más profunda (EN 14), y al mismo tiempo señaló la necesidad de la autoevangelización de la Iglesia (EN 15). De esta forma, la evangelización se convierte en el programa pastoral de la Iglesia y particularmente del pontificado del primer Papa jesuita²⁰.

En la Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, primer documento verdaderamente personal del pontificado de Francisco, encontramos una mezcla de la *Gaudium et spes* y la *Evangelii nuntiandi*; dos documentos de mayor trascendencia en el contexto de la renovación conciliar. En *Evangelii gaudium*, el Papa Francisco aborda a fondo el problema de la Iglesia y el mundo actual. Señala que, solo desde el Evangelio puede recuperar su lozanía la fe y la vida cristiana (EG 11). La actividad misionera representa así el máximo desafío para la Iglesia, línea dominante del pontificado de Francisco. Lo expresa así en el n. 27 de EG:

«Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral solo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras...».

Es una reforma radical de la Iglesia desde la alegre novedad del Evangelio (EG 11), desde su raíz evangélica para que sea más fiel a Cristo. Una reforma guiada por el paradigma de la conversión misionera (EG 15) de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios²¹. Francisco, con su programa evangélico, hace suyos tanto el mensaje originario de la Iglesia como la necesidad básica del presente y encamina los

¹⁸ Cf. WHELAN, «El método teológico y el Papa Francisco», 93-94.

¹⁹ Cf. PABLO VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975, en AAS 68 (1976), 5-76.

²⁰ Cf. KASPER, *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor*, 37, 47.

²¹ Cf. GALLI, «La Reforma misionera de la Iglesia según el Papa Francisco», 55 y 66.

pasos necesarios para una renovación a fondo en la Iglesia que le ha sido confiada²². Lo vuelve a señalar, años después, en su encíclica *Laudato si'* (LS) donde afirma que dirigió *Evangelii gaudium* «a los miembros de la Iglesia en orden a movilizar un proceso de reforma misionera todavía pendiente» (LS 3)²³.

1.3. Reforma misionera de la estructura eclesial

Francisco habla de una reforma misionera «capaz de transformarlo todo», incluida la estructura eclesial (EG 27). Se trata de una reforma eclesial que va más allá de principios, teoría o buenos deseos; esto es, dicha renovación debe traducirse en cambios eclesiales, pastorales e institucionales concretos. El Obispo de Roma sabe de antemano que para ser auténtica la reforma estructural eclesial histórico-institucional, debe darse, siempre y necesariamente, una conversión personal misionera a Jesús²⁴. La reforma tiene necesidad de sujetos disponibles, capaces de salir de sí. Quien se cierra en sí mismo es incapaz de apoyar procesos de reforma.

Es la llamada a salir de la autorreferencialidad, punto central del pensamiento de Francisco, ya que ella puede truncar todo intento de reforma en la Iglesia²⁵. Se trata de trascender una *forma mentis* porque de lo contrario todo quedará solamente en procesos administrativos y no en un cambio profundo y real de la Iglesia y con ella, de las estructuras eclesiales²⁶.

²² Cf. KASPER, *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor*, 48.

²³ Cf. FRANCISCO, Carta Enc. *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común, 24.05.2015 en https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (consultada 08.10.2024).

²⁴ «Lo más original en el texto de Francisco [*Evangelii gaudium*] es la ligazón que ha establecido entre misión, conversión y reforma, de modo que la Iglesia hace la misión, la misión evangeliza y renueva la Iglesia». S. MADRIGAL, «Fundamentos teológicos de la reforma eclesial en el proyecto del Papa Francisco» en *La Reforma y las reformas en la Iglesia. XVIII Jornadas de Teología del Instituto Teológico Compostelano*, 6, 7 y 8 de septiembre de 2017, JORNADAS DE TEOLOGÍA DEL INSTITUTO TEOLÓGICO COMPOSTELANO, (Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano, 2017), 371.

²⁵ Al respecto, el Papa señala que la tristeza de la «conciencia aislada» implica una vida interior que se «encierra en sus propios intereses» (EG 2); que gracias al encuentro con el amor de Dios «somos rescatados de nuestra conciencia aislada y de la autorreferencialidad» y que, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos», precisamente «allí está el manantial de la acción evangelizadora» (EG 8): «salir de sí mismo para unirse a otros hace bien. Encerrarse en sí mismo es probar el amargo veneno de la inmanencia, y la humanidad saldrá perdiendo con cada opción egoísta que hagamos» (EG 87).

²⁶ Baste pensar en la *forma mentis* de aquellos Obispos que se consideran guardianes absolutos de la legitimidad y de la unidad de la fe, que los ha llevado a una fuente de poder que, en ocasiones, ha sido ejercido en la Iglesia de manera terminante, rigurosa y con un excesivo control. En estas

El proceso de reforma incluye el oficio primacial del gobierno de la Iglesia universal, y en particular, la Curia Romana; ambos, también, necesitan escuchar el llamado a la conversión pastoral²⁷. Francisco quiere que la «conversión del papado» sea entendida de manera que, el ejercicio de tal oficio de institución divina se «vuelva más fiel al sentido que Jesucristo quiso darle y a las necesidades actuales de la evangelización» (EG 32). Dado que la misión del Romano Pontífice se ejerce en gran medida a través y con la estrecha colaboración de la Curia Romana, quien le asiste en el ejercicio de su suprema función pastoral para el bien y el servicio de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares (PE II.1), ella también debe participar de la conversión pastoral con la finalidad de renovar sus aspectos histórico-estructurales para desempeñar mejor su misión eclesial²⁸. Éste es uno de los principales objetivos del pontificado del Papa jesuita²⁹.

circunstancias, la reforma de la Iglesia no irá adelante si no se escucha, acepta y vive la invitación del Papa Francisco a retornar a la simplicidad del Evangelio. Cf. VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ, «El Evangelio, el Espíritu y la reforma eclesial a la luz del pensamiento de Francisco», en *La reforma y las reformas en la Iglesia* eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 625.

²⁷ Cf. J. I. ARRIETA, «Presupposti organizzativi della riforma della Curia Romana», en *Ius Ecclesiae* 27 (2015): 38. «La necessità di riformare la Curia Romana pare sia stato uno degli argomenti ricorrenti nelle Congregazioni Generali che precedettero il Conclave di febbraio 2013. [...] una volta eletto, Papa Francesco assunse come proprio late compito». *Ibid.*, 38.

²⁸ Cf. FRANCISCO, Const. ap. *Praedicate Evangelium* de Curia Romana eiusque servitio pro Ecclesia in mundo, 19.03.2022, en AAS 114 (2022), 377-455. La Const. ap. *Pastor Bonus* en art. 1 señalaba: «La Curia Romana es el conjunto de dicasterios y organismos, que ayudan al Romano Pontífice en el ejercicio de su suprema misión pastoral, para el bien y servicio de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares, con lo que se refuerzan la unidad de la fe y la comunión del Pueblo de Dios y se promueve la misión propia de la Iglesia en el mundo».

²⁹ «Uno dei principali obiettivi del presente pontificato, come lo stesso Papa Francesco ha segnalato in diverse occasioni, è il rinnovamento della Curia Romana. Per quello che ci è dato di capire, attraverso notizie giornalistiche e dichiarazioni sparse dei protagonisti, il bisogno di rinnovare la Curia Romana diventò uno dei temi ricorrenti nelle Congregazioni generali del Collegio cardinalizio tenutesi prima dell'ingresso dei Cardinali nel Conclave che ha eletto Papa Francesco e, di fatto, sin dal primo momento il Papa si propone di attuare proprio tale impegno». J. I. ARRIETA, «Il rinnovamento della Curia Romana oggi: primi risultati, loro significato e prospettive», en *La Chiesa «in uscita» di Papa Francesco. Spunti per un rinnovo della missione apostolica*, ed. L. GEROSA (Lugano – Siena: Eupress FTL- Cantagalli, 2018), 107.

2. CRITERIOS GUÍA DEL GOBIERNO DE LA IGLESIA

2.1. La Curia Romana llamada a la conversión de estructuras

El desafío para la Iglesia, al que responde el Papa Francisco, es pasar de «una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera» (EG 15); reto válido para todas las estructuras eclesiales y todos los miembros de la Iglesia, incluida la Curia Romana. En su discurso programático a la Curia, realizado el 22 de diciembre de 2016 en la Sala Clementina con motivo del discurso de felicitaciones navideñas, el Papa Francisco dictó doce criterios guía para llevar adelante la reforma de la Curia Romana y, por qué no decirlo, de la Iglesia institución, pues dichos criterios pueden emplearse más allá del órgano central de gobierno de la Iglesia. Francisco, en la alocución, enfatiza que la reforma «no es un fin en sí misma, sino que es un proceso de crecimiento y sobre todo de conversión»³⁰. A ambos aspectos está llamada la Iglesia.

Los criterios presentados son el resultado de un trabajo previo de «análisis preciso» y un «diagnóstico profundo». Ya en los discursos de las tres navidades anteriores, había hecho énfasis en la profesionalidad y servicio que debe primar en el personal de la Curia Romana (2013)³¹; habló de los males curiales que pueden llegar a debilitar y enfermar a la Curia en su servicio al Señor y a la Iglesia universal (2014)³², y señaló las virtudes necesarias para quien presta su servicio en la Curia y quiera hacer fértil su consagración y servicio a la Iglesia (2015)³³.

El Papa jesuita destaca que, sin un cambio de mentalidad, el esfuerzo funcional sería inútil y el concepto de reforma quedaría limitado solamente a una agilización de los métodos burocráticos y no a la conversión de las estructuras. La reforma de la Curia Romana, como parte de un todo, debe responder a las preguntas planteadas por la Iglesia en términos de capacidad de adhesión al Evangelio, más que al instinto de

³⁰ FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas*, (22.12.2016).

³¹ Cf. ID., *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (21.12.2013).

³² Cf. ID., *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (22.12.2014).

³³ Cf. ID., *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (21.12.2015).

conservación³⁴. La reforma de la Curia debe ser conforme a la Buena Nueva, conforme a los signos de nuestros tiempos y conforme con su fin que es el de colaborar con el ministerio específico del Sucesor de Pedro.

Es en este contexto de reforma, que el Papa Francisco destaca los criterios que la guían, las medidas adoptadas, pero, sobre todo, la lógica de la razón de cada paso que se ha dado y de los que se darán. Los criterios son: individualidad (conversión personal), pastoralidad (conversión pastoral), misionariedad (Cristocentrismo), racionalidad, funcionalidad, modernidad (actualización), sobriedad, subsidiariedad, sinodalidad, catolicidad, profesionalidad y gradualidad (discernimiento).

2.2. Doce criterios de reforma de la Curia Romana

Realizar un análisis detallado y exhaustivo de los doce criterios dados por el Sumo Pontífice, supone ir más allá de lo que se pretende en la presente investigación; pero algunas indicaciones al respecto nos ayudarán a comprender la línea que sigue la reforma y, al mismo tiempo, la concepción de gobierno de la Iglesia que Francisco lleva adelante.

Los doce criterios pueden ser organizados desde una perspectiva sistemática atendiendo a cuatro directrices de proceso de reforma³⁵.

- a) El primer grupo responde a las orientaciones básicas, necesarias y fundamentales para llevar adelante la reforma en toda la Iglesia.
 - Individualidad. El Papa Francisco, a través de la individualidad, señala la importancia y necesidad de la conversión personal; de lo contrario sería inútil cualquier cambio de estructuras, lo que constituiría una pérdida de tiempo, energías, recursos. Sin embargo, si se asume que la conversión personal sostiene y fortalece a la comunitaria, se obtendrá

³⁴ Cf. MASSIMO FAGGIOLI, «Para una reforma del gobierno central de una Iglesia colegial y sinodal a cincuenta años del Vaticano II», en *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 365.

³⁵ Seguimos la propuesta sistemática del profesor Libero Gerosa. Cf. L. GEROSA, «Il dinamismo missionario di una Chiesa “in uscita”. Premesse canonistiche», en *La Chiesa «in uscita» di Papa Francesco. Spunti per un rinnovo della missione apostolica*, ed. L. GEROSA (Lugano – Siena: Eupress FTL- Cantagalli, 2018), 21-22.

un cuerpo sano que sabe recuperar, acoger fortalecer, sanar y santificar a sus propios miembros³⁶. En este orden de ideas afirma: «las reformas organizativas y estructurales son secundarias, es decir vienen después. La primera reforma debe ser la de las actitudes»³⁷. La actitud, preparación y espíritu de servicio del personal que trabaja en la Curia son más importantes que la reforma misma.

- Pastoralidad. A través del criterio de la pastoralidad, el Papa jesuita enfatiza el carácter de servicio que posee la Curia Romana; un compromiso que ha de estar animado por una pastoralidad y una espiritualidad de servicio y de comunión. La misión específica de la Curia es colaborar con el ministerio específico del Sucesor de Pedro (c. 360), y si la misión del Papa es la de ser Pastor, así también lo será del órgano que le auxilia. De esta forma no será una burocracia, como injustificadamente algunos la juzgan; pretenciosa y apática, solo canonista y ritualista. Al contrario, el sentido pastoral le hará poner la mirada y ser sensible a las diversas problemáticas y desafíos que se presentan en el mundo, lo que ayudará a evitar el funcionalismo³⁸.
- Misionariedad. Por su parte, la misionariedad es la finalidad principal de todos los servicios eclesiales, esto es, el anuncio del Evangelio que es la primera tarea de la Iglesia³⁹. Teniendo siempre presente este aspecto, la Curia evitará la autorreferencialidad y el narcisismo que

³⁶ «E questo è un processo ancora più lungo e sensibile che quello di qualsiasi riforma strutturale. Ci vuole lo sforzo di ogni membro dell'organizzazione, e specialmente il buon esempio delle persone con cariche di alta responsabilità. Dal comportamento di ogni singolo si crea una cultura di tutta l'organizzazione che ha a sua volta un impatto sul comportamento delle singole persone». C. LUTERBACHER, «L'attuale riforma del governo centrale della Chiesa alla luce delle moderne procedure di management e governance», en *La Chiesa «in uscita» di Papa Francesco. Spunti per un rinnovo della missione apostolica*, ed. L. GEROSA (Lugano – Siena: Eupress FTL- Cantagalli, 2018), 137.

³⁷ ANTONIO SPADARO, «Entrevista al Papa Francisco», en *Razón y Fe* 1380 (2013): 262.

³⁸ «Il Papa ha parlato dell'atteggiamento pastorale e di servizio degli addetti alla Curia, esigenza che riguarda in generale tutti gli ufficiali, anche se direttamente egli si rivolgeva a quanti lì presenti occupassero uffici superiori. In tale contesto, tra l'altro, il Papa accennò alla sensibilità pastorale, ai vari modi di mantenere personalmente vitale detta sensibilità ed a ciò che chiamò il “funzionalismo”, la necessità di evitare una mentalità di funzionario». ARRIETA, «Presupposti organizzativi della riforma della Curia Romana», 53.

³⁹ Cf. JUAN PABLO II, Carta. Enc. *Redemptoris missio*, 7.12.1990, en AAS 83 (1991), 279, n.34.

pueden ocasionar una estructura sin vida nueva y auténtico espíritu evangélico⁴⁰.

b) El segundo grupo atiende a la organización del trabajo de la Curia Romana en función de la renovación misionera.

- Racionalidad. El criterio guía de racionalidad consiste en respetar en la Curia, a nivel funcional, estructural y de procedimientos, la igualdad jurídica y distribución de competencias de los dicasterios. Ningún Dicasterio se puede atribuir la competencia de otro Dicasterio. De ahí la necesidad de una organización eficiente de la institución en cuestión⁴¹.
- Funcionalidad. Continuando con el tema de los dicasterios, el criterio de funcionalidad pretende simplificar la estructura general de la Curia, a través de la eventual fusión de dos o más dicasterios competentes en materias análogas o estrechamente relacionadas en un único Dicasterio; que, a su vez, implicará la revisión continua de las funciones, competencias y responsabilidades del personal implicado en dicha fusión. De esta manera se obtendrá una mejor funcionalidad y unificación de organismos en la Curia Romana⁴².

⁴⁰ Una Iglesia autorreferencial es aquella que se encierra en sí misma y que no es fiel al mandato del Señor de ir hasta el fin del mundo predicando el Evangelio. Una Iglesia así, envejece. Cf. ANTONIO SPADARO, *El sueño del Papa Francisco. El rostro futuro de la Iglesia* (Madrid: Publicaciones Claretianas, 2013), 83.

⁴¹ «... i dicasteri sono giuridicamente uguali nei loro rapporti reciproci. Su questo principio di uguaglianza si fonda l'autonomia di ogni dicastero nel proprio ambito di competenza, il che sembra escludere una gerarchia tra i dicasteri. Tuttavia, sebbene a tale principio di uguaglianza consegua il fatto che la legge tratta i vari dicasteri in modo paritario, la stessa legge tiene anche conto della particolare posizione assegnata alla Segreteria di Stato nel contesto curiale, così come dei compiti specifici a volte assegnati ad alcuni dicasteri riguardi materie di competenza di un altro dicastero, che talvolta evidenziano posizioni di supremazia –di direzione, di coordinamento– più o meno compatibili con il principio generale di uguaglianza». J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica* (Milano: Giuffrè, 1997), 306. «Le principali disfunzioni della Curia, tuttavia, trovano piuttosto spiegazione nel “metodo di lavoro” e nell'insufficiente autocontrollo dei Dicasteri di maggior rilevanza». ID., «Presupposti organizzativi della riforma della Curia Romana», 37. El profesor Arrieta ejemplifica las diversas transferencias de competencias entre dicasterios que han modificado el estatus inicial de algunos dicasterios. Cf. *Ibid.*, 41-42.

⁴² «Oggi la chiave per le strutture si ritrova sempre più spesso nella semplicità. Strutture complicate funzionano male. Le strutture devono essere chiare e trasparenti per tutti. Se si mettono inoltre i temi simili nella stessa unità organizzativa, si riducono i problemi dei punti d'incontro e delle competenze». LUTERBACHER, «L'attuale riforma del governo centrale della Chiesa alla luce delle

- Los criterios de profesionalidad y modernidad hacen referencia a una formación constante de actualización en el personal que presta su servicio en los dicasterios. También, a la capacidad de interpretar los desafíos y exigencias pastorales que se presentan a la Iglesia en la realización de su misión; en palabras del Papa Francisco es «la capacidad de saber leer y escuchar los “signos de los tiempos”»⁴³. De acuerdo con estos dos criterios, la Iglesia misma y todos los organismos de la Curia tendrían la responsabilidad de actualizarse en diversos aspectos para responder a las necesidades pastorales de las personas a quienes va dirigida la misión de la Iglesia⁴⁴.

- Subsidiariedad. Prosiguiendo, el Santo Padre, con el deseo de una renovación profunda de la Iglesia, señala un criterio inspirador del ejercicio de buen gobierno: la subsidiariedad⁴⁵. La subsidiariedad como criterio guía hace referencia a la reorganización de las competencias específicas de los distintos dicasterios con la finalidad de lograr autonomía, coordinación y subsidiariedad en las competencias y más interrelación en el servicio, en vistas a fortalecer la misión de la Iglesia *ad intra* y *ad extra*, favoreciendo la coordinación entre los diversos organismos curiales. Junto a la subsidiariedad, vuelve a hacer énfasis en el criterio de racionalidad en relación con la Secretaría de Estado –orientada a ayudar de cerca al Sumo Pontífice en su misión apostólica– para promover una mejor coordinación de los distintos sectores de los dicasterios y de los departamentos de la Curia, como consecuencia

moderne procedure di management e governance», 133. «Anzitutto si vorrebbe semplificare la struttura in quanto tale, riducendo organismi o eliminando funzioni ritenute non più necessarie». ARRIETA, «Presupposti organizzativi della riforma della Curia Romana», 43. Cf. A. VIANA, «Elementos de la futura reforma de la Curia Romana prevista por el Papa Francisco», *Ius Canonicum* 56 (2016): 287.

⁴³ FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (22.12.2016).

⁴⁴ «Las cuestiones de preparación y debida puesta al día de los empleados, no son meros ideales, sino que se valoran cada vez más en administraciones de cierta complejidad... No se ve por qué algo cada vez más desarrollado en las organizaciones empresariales y en las administraciones públicas no deba ser especialmente cuidado, dentro de las posibilidades existentes, y si fuera el caso con financiación específica, cuando se trate de la Curia Romana. Ahora bien, para los que trabajan en la Curia Romana se dan exigencias todavía más profundas a causa de las características y finalidad del trabajo al servicio de la Santa Sede». VIANA, «Elementos de la futura reforma de la Curia Romana prevista por el Papa Francisco», 295.

⁴⁵ Cf. ID., «El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia», *Ius Canonicum* 38 (1998): 165.

natural del cargo de coordinación y dirección que la ley le confía (arts. 44-52 PE). En las circunstancias actuales, una instancia interna coordinadora del trabajo ordinario de los dicasterios es especialmente necesaria⁴⁶.

- Sinodalidad⁴⁷. Por su parte, el criterio de sinodalidad, aparece en el pontificado del Papa jesuita como el criterio clave en la concepción misma de la Iglesia y fundamental en el ejercicio del gobierno eclesial. Así lo expresó en la conmemoración del cincuenta aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos: «La sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia, nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico»⁴⁸.

Con el Papa Francisco, el término de sinodalidad amplía su campo semántico, para designar una cualidad de la Iglesia entera dado que, en los últimos años, la sinodalidad en la Iglesia se ha enfocado al modo concreto de actuar por parte de algunos sujetos eclesiales; esto es, el concepto ha girado en torno al ejercicio del ministerio episcopal, especialmente en su relación con las Conferencias Episcopales, así como también en las instituciones de colaboración entre el Obispo y los presbíteros locales⁴⁹. Actualmente la sinodalidad eclesial es un modo de actuar que implica a todo el Pueblo de Dios⁵⁰.

⁴⁶ El cardenal Coccopalmerio señala que para promover la coordinación entre los dicasterios se ve la necesidad de instituir el oficio de un Moderador de la Curia Romana, semejante al ya previsto por el CIC para las curias diocesanas (cf. c. 473 §2). Cf. F. COCCOPALMERIO, «Spunti di riflessione sulla Curia Romana», *Iura orientalia* 10 (2014): 62. De la misma opinión ARRIETA, «Presupposti organizzativi della riforma della Curia Romana», 51.

⁴⁷ El principio de sinodalidad tiene una relación más estrecha con el tema de estudio en cuestión. Por el momento, en este apartado será abordado de manera general. Más adelante, en el desarrollo de la investigación, será explicitado para una mayor profundidad.

⁴⁸ FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015).

⁴⁹ «Aunque el término y el concepto de sinodalidad no se encuentren explícitamente en la enseñanza del Concilio Vaticano II, se puede asegurar que la instancia de la sinodalidad se encuentra en el corazón de la obra renovación promovida por él». COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*, 2018, n.6, en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_si-nodalita_sp.html (consultado 08.10.2024).

⁵⁰ Cf. JOSÉ R. VILLAR, «La sinodalidad en la reflexión teológica actual», *Ius Canonicum* 58 (2018): 70-71.

El principio teológico de la sinodalidad aparece así no solo como un criterio fundamental para la reciente reforma del Sínodo de los Obispos, sino para todo el ejercicio del gobierno en la Iglesia⁵¹. Esta categoría teológica refiere a un caminar juntos, laicos, pastores y Obispo de Roma; un caminar de todo el Pueblo de Dios. Como reitera la Comisión Teológica Internacional (CTI) en el n.7 del documento *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia* (SVMI): «la sinodalidad hace referencia a la corresponsabilidad y participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y misión de la Iglesia». En este orden de ideas, se diría con el Papa Francisco que toda la Iglesia es y debe ser sinodal⁵². La Iglesia es sinodal en su vida y procedimientos; en la expresión de la fe, en la enseñanza y en el gobierno.

En la vida institucional y organizativa, la sinodalidad desempeña un papel importante; así lo hace notar el Papa Francisco al incluirla en los doce criterios que venimos señalando⁵³. Particularmente, en el contexto del trabajo y reforma de la Curia Romana solicita que se realice un trabajo sinodal tanto al interior de los dicasterios como al exterior; esto es interdicasterialmente, con la finalidad de simplificar procesos, mantener una comunicación directa con los jefes de cada dicasterio para generar diálogos que permitan crear espacios de corresponsabilidad y participación de todos aquellos que están llamados a colaborar con el ministerio del Sucesor de Pedro⁵⁴.

⁵¹ Cf. FRANCISCO, Const. ap. *Episcopalis communio*, de Synodo Episcoporum, 15.09.2018, en AAS 110 (2018), nn. 6-7, 1363-1365.

⁵² «Si comprendemos que, como dice san Juan Crisóstomo, “Iglesia y Sínodo son sinónimos” - porque la Iglesia no es otra cosa que el «caminar juntos» de la grey de Dios por los senderos de la historia que sale al encuentro de Cristo el Señor- entendemos también que en su interior nadie puede ser “elevado” por encima de los demás». ID., *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015).

⁵³ Al respecto afirma M. GRAULICH: «... ma anche all’interno della Curia e dei singoli dicasteri: dare sinodalità alle decisioni, coinvolgendo quelli che stanno camminando verso la stessa meta, raccogliendo le loro testimonianze, aspettative, preoccupazioni e riflessioni giova al lavoro su tutti i livelli, secondo l’antico principio *Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*, ciò che riguarda tutti deve essere approvato da tutti, ma nel rispetto dei singoli ruoli e competenze». M. GRAULICH, «La Curia Romana e l’urgenza di assicurare consultazioni reali e non solo formali», en *La Chiesa «in uscita» di Papa Francesco. Spunti per un rinnovo della missione apostolica*, ed. L. GEROSA (Lugano – Siena: Eupress FTL- Cantagalli, 2018), 201.

⁵⁴ «El trabajo de la Curia tiene que ser sinodal: reuniones periódicas de los Jefes de Dicasterio, presididas por el Romano Pontífice; audiencias de trabajo con regularidad de los Jefes de Dicasterio; reuniones interdicasteriales habituales. La reducción del número de dicasterios permitirá encuentros más frecuentes y sistemáticos de cada uno de los Prefectos con el Papa, y eficaces reuniones de los Jefes

«La meta a alcanzar es siempre la de favorecer mayor armonía en el trabajo de los diversos dicasterios y oficinas, con el fin de realizar una colaboración más eficaz en la absoluta transparencia que edifica la auténtica sinodalidad y la colegialidad»⁵⁵.

c) La tercera línea directriz está integrada por el criterio, apremiante y decisivo, de la sobriedad.

– Sobriedad. Este criterio pretende la simplificación estructural y jurídica de la Curia Romana y su racionalización; se habla de la unión o fusión de dicasterios, la simplificación interna de algunos dicasterios, la eventual supresión de departamentos que ya no respondan más a las necesidades contingentes, así como también, la inclusión en los dicasterios o reducción de comisiones, academias, comités, etc. Con la renovación estructural, se propone, al mismo tiempo, la simplificación de los procedimientos de trabajo y gestión, todo ello con vistas a la indispensable sobriedad necesaria para un testimonio más correcto y auténtico⁵⁶.

d) Finalmente, la cuarta línea directriz apela a la catolicidad y gradualidad como criterios en orden al discernimiento de los modos y tiempos para realizar la reforma deseada y necesaria para la Iglesia.

– Catolicidad. El Sumo Pontífice, en el deseo de una Iglesia en salida donde «toda la estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado de

de los dicasterios, que no pueden ser tales cuando se trata de un grupo tan grande. La sinodalidad también debe vivirse dentro de cada Dicasterio, dando especial importancia al Congreso y, al menos, mayor frecuencia a la Sesión ordinaria. Dentro de cada Dicasterio se debe evitar la fragmentación que puede ser causada por varios factores, como la proliferación de sectores especializados, que pueden tender a ser autorreferenciales. La coordinación entre ellos debería ser tarea del secretario, o del subsecretario». FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana con ocasión de las felicitaciones navideñas* (22.12.2016).

⁵⁵ ID., *Discurso de saludo del Santo Padre a los cardenales reunidos en consistorio* (12.02.2015).

⁵⁶ «Certamente, una Curia che stia veramente al servizio dell'ufficio petrino e della Chiesa esige ogni tanto una nuova coordinazione e la creazione di sinergie per non disperdere le forze e con ciò una riorganizzazione dei Dicasteri. Gli organismi non vanno moltiplicati, ma usati nella maniera giusta, diversamente rischiano di diventare fini a se stessi». GRAULICH, «La Curia Romana e l'urgenza di assicurare consultazioni reali e non solo formali», 203.

evangelización del mundo actual» (EG 27), apela al carácter universal de la Iglesia. De manera particular, lo hace solicitando que el personal empleado en la Curia refleje la catolicidad de la Iglesia; esto es, refleje un multiculturalismo y una diversidad de vocaciones, que aporten con sus diversas experiencias y capacidades a la misión salvífica de la Iglesia universal, y, al mismo tiempo, enriquezcan la mirada universal que la Curia Romana podría tener de toda la Iglesia⁵⁷.

Además de sacerdotes y personas consagradas, se considera contratar a personal proveniente de todo el mundo, de diáconos permanentes, de fieles laicos y laicas. Estos últimos, sobre todo en aquellos dicasterios en los que puedan ser más competentes que los clérigos o los consagrados; particularmente en espacios que exceden los ámbitos de las disciplinas eclesísticas (c. 231). En relación con la incorporación en la Curia de los fieles laicos, el Papa Francisco señala que «de gran importancia es también la valorización del papel de la mujer y de los laicos en la vida de la Iglesia y su integración en puestos de responsabilidad en los dicasterios»⁵⁸.

Con este criterio, el Papa Francisco apela a la condición de igualdad radical fundamental de todos los bautizados en la vida de la Iglesia (c. 208), al considerar que los laicos poseen los mismos derechos fundamentales que los clérigos o consagrados y pueden colaborar

⁵⁷ Cf. ARRIETA, «Presupposti organizzativi della riforma della Curia Romana», 53.

⁵⁸ FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana con ocasión de las felicitaciones navideñas* (22.12.2016). En el transcurso del pontificado de Francisco la participación de los laicos en puestos de responsabilidad en la Curia Romana se ha hecho presente, por ejemplo, en el Dicasterio para los laicos, la familia y la vida, que en el art. 2 de sus estatutos establece: «El Dicasterio está presidido por el Prefecto, asistido por un Secretario, que podría ser un laico, y al menos dos subsecretarios laicos, y está dotado con un número adecuado de funcionarios, clérigos y laicos, elegidos, en la medida de lo posible, de las diferentes regiones del mundo, según las normas vigentes en la Curia Romana». ID., *Statutum Dicasterii pro Laicis, Familia et Vita*, 04.06.2016, en AAS 110 (2018), 964. Actualmente el secretario es el laico Gleison De Paula Souza y las subsecretarias son dos mujeres laicas: Dra. Linda Ghisoni y Profa. Gabriela Gambino. De igual manera, la salesiana Alessandra Smerilli ha sido nombrada secretaria del Dicasterio para el desarrollo humano, a tenor del art. 2 de los estatutos de dicho Dicasterio. Cf. ID., *Statutum novi Dicasterii ad integram humanam progressionem fovendam*, 17.08.2016, en AAS 108 (2016), 969. En la página web de cada dicasterio se puede consultar los nombres de los secretarios y subsecretarios: <https://www.vatican.va/content/romancuria/es/dicasteri/dicastero-per-i-laici--la-famiglia-e-la-vita/struttura.html>; <https://www.vatican.va/content/romancuria/es/dicasteri/dicastero-per-il-servizio-dello-sviluppo-umano-integrale/struttura.html> (consultado 08.10.2024)

responsablemente en la vida institucional eclesial⁵⁹. Francisco en este aspecto ha ido dando pasos concretos abriendo campos de actuación para los bautizados. El más reciente ha sido la participación de miembros “no Obispos” en la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos⁶⁰. También en puestos claves de dirección, tradicionalmente reservados a los clérigos, de modo que podrán cooperar activamente en el ejercicio de la potestad de gobierno a tenor del c. 129 §2 y del c. 228 §1, que reconocen la capacidad para desempeñar oficios eclesiásticos propiamente dichos y encargos eclesiales⁶¹.

- El último criterio, no por ello el menos importante, es la gradualidad, que define el Papa Francisco como «el resultado indispensable del discernimiento»⁶². Habiéndose formado en la espiritualidad ignaciana, el mundo ante los ojos de Bergoglio está siempre en movimiento. Por ello, cuando se habla del gobierno del Papa argentino, el discernimiento desempeña un papel importante; las decisiones y acciones nacen de lo profundo, siempre van acompañadas de una lectura atenta, meditativa y orante de los signos de los tiempos⁶³. «La Iglesia de Francisco es una Iglesia en discernimiento, que vive con los ojos abiertos en constante atención a Dios, capaz de leer con realismo los acontecimientos y de estar atenta a lo que lo rodea»⁶⁴. Así el discernimiento está siempre presente en el proceso histórico, plazos de tiempo y etapas que gradualmente se van dando en la actual reforma de la Iglesia y de la Curia Romana.

⁵⁹ Estos derechos fundamentales, configurados como derechos propios e inalienables derivados del Bautismo, tienen verdaderamente rango constitucional. Así se confirma en los cc. 204-223 del actual Código de Derecho Canónico.

⁶⁰ Cf. Sínodo 2021-2024, «Algunas noticias para la Asamblea de octubre de 2023» (26.04.2023), en <https://www.synod.va/es/news/algunas-noticias-para-la-asamblea-de-octubre-de-2023.html> (consultado 08.10.2024).

⁶¹ Para la mayoría de los oficios no parece que se puedan plantear problemas doctrinales al respecto. Cf. A. VIANA, «El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución», *Ius Canonicum* 54 (2014): 603-638.

⁶² FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana con ocasión de las felicitaciones navideñas* (22.12.2016).

⁶³ Cf. SPADARO, «La reforma de la Iglesia según Francisco», 36-37.

⁶⁴ ID., *El sueño del Papa Francisco. El rostro futuro de la Iglesia*, 63.

El criterio de gradualidad, a nuestro juicio, está relacionado con uno de los cuatro principios pastorales que ha conservado Jorge Mario Bergoglio desde que fue nombrado Arzobispo de Buenos Aires, y ahora como Pastor de la Iglesia universal: el tiempo es superior al espacio⁶⁵. Este principio afirma que dar prioridad al tiempo es iniciar procesos más que poseer espacios; se trata de privilegiar acciones que generen nuevos dinamismos en la sociedad e involucren a otras personas o grupos en que las desarrollan, hasta que fructifiquen en importantes acontecimientos históricos (EG 223). El Papa Francisco dice «nada de ansiedad, pero sí de convicción clara y tenacidad» (EG 223).

La gradualidad ve el trabajo a largo plazo, sin obsesionarse por los resultados inmediatos; subraya la importancia de la paciencia al llevar adelante una serie de procesos de cambio, de verificación, correcciones, pruebas, aprobaciones *ad experimentum*. Reformar es poner en marcha y acompañar procesos: unos rápidos y otros extremadamente lentos. Por ello el Papa afirma que «no se trata de indecisión sino de flexibilidad necesaria para lograr una verdadera reforma»⁶⁶.

Los doce criterios guía de reforma señalados por Francisco a la Curia Romana han tomado forma en la nueva Constitución apostólica sobre la Curia Romana *Praedicate Evangelium* (PE) publicada oficialmente el 31 de marzo de 2022, entrando en vigor el 5 de junio de 2022. Ya el título del nuevo documento indica la perspectiva en la que se debe leer la Constitución y entenderse la Curia Romana: el anuncio del Evangelio y el espíritu misionero será la perspectiva que caracterice a toda la Curia⁶⁷.

El aspecto jurídico del documento es importante; sin embargo, también lo es la renovada cultura de gobierno y de trabajo en torno al Romano Pontífice. De ahí que

⁶⁵ Cf. WHELAN, «El método teológico y el Papa Francisco», 95.

⁶⁶ FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana con ocasión de las felicitaciones navideñas* (22.12.2016).

⁶⁷ M. SEMERARO, M. MELLINO y G. GHIRLANDA, «Conferenza Stampa di presentazione della Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo (21.03.2022)», *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede* n. 0192, específicamente la intervención de Mons. Marco Mellino en la elaboración del texto, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/03/21/0192/00417.html> (consultado 08.10.2024).

los Principios y criterios para el servicio de la Curia Romana, indicados en el segundo preámbulo, concreten los criterios guía señalados seis años atrás: corresponsabilidad en la *communio*, servicio a la misión de los Obispos; carácter vicario de la Curia Romana, espiritualidad, integridad y profesionalidad, colaboración entre dicasterios, reuniones interdicasteriales e intradicasteriales, expresión de catolicidad, reducción de dicasterios (PE II. 2-3, 5-11). También los encontramos en algunos artículos de las normas generales que tratan de la índole pastoral (arts. 2-6), principios operativos de la Curia Romana (arts.7-11) y en otros artículos del cuerpo del documento.

2.3. Criterios guía que abren camino a una Iglesia más incluyente

Los criterios guía, anteriormente presentados, nos proporcionan la clave de lectura para comprender las perspectivas de renovación eclesial y poner el acento en los aspectos que permiten la efectiva participación de los diferentes miembros de la Iglesia, de manera particular, de los fieles no ordenados.

A través de los criterios de individualidad, pastoralidad y misionariedad, criterios calificados como básicos, necesarios y fundamentales, se propone, entre otras cosas, trascender una *forma mentis*, entendida como una «serie de principios (no negociables) que lo rigen todo [...], a la que todo lo demás debe someterse», llámese «el magisterio, la revelación, todo cuanto el Papa o los Obispos proponen..., todo debe someterse a esos principios fundamentales»⁶⁸.

Lo anterior explica la actitud que pueden llegar a tener algunos eclesiásticos que se presentan como garantes de la legitimidad y de la unidad de la fe. La *forma mentis* es una fuente de poder que en ocasiones se ha ejercido en la Iglesia. Por ello, cuando el Papa Francisco habla de una conversión personal, está invitando a trascender este modo de pensar⁶⁹. Al hablar de una reforma de la Iglesia en la cual se dé una mayor participación a todos los miembros del Pueblo de Dios, la pregunta obligada

⁶⁸ FERNÁNDEZ, «El Evangelio, el Espíritu y la reforma eclesial a la luz del pensamiento de Francisco», 624.

⁶⁹ «... La otra es el neopelagianismo autorreferencial y prometeico de quienes en el fondo solo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores a otros por cumplir determinadas normas o por ser inquebrantablemente fieles a cierto estilo católico propio del pasado. Es una supuesta seguridad doctrinal o disciplinaria que da lugar a un elitismo narcisista y autoritario, donde en lugar de evangelizar lo que se hace es analizar y clasificar a los demás, y en lugar de facilitar el acceso a la gracia se gastan las energías en controlar». FRANCISCO, Exhort. ap. *Evangelii Gaudium* n. 94.

será ¿cuántos de los que están directamente involucrados con la reforma son herederos de esta *forma mentis*? Solamente volviendo al corazón de mensaje de Cristo, a la simplicidad del Evangelio será posible trascender la *forma mentis* que lleva a encerrarse en sí mismos y no ver más allá⁷⁰.

La solicitud de Francisco en este proyecto de reforma es una Iglesia más incluyente donde se refleje la catolicidad y la diversidad de vocaciones, se camine juntos. Reclama que se ejerza verdaderamente la sinodalidad, entendida como un instrumento que abre camino a la revalorización de los fieles no ordenados, como quienes están llamados a desempeñar un papel activo y decisorio en la vida de la Iglesia⁷¹; donde se haga presente verdaderamente la corresponsabilidad y la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y misión de la Iglesia. Cabe señalar que la participación, más allá de quedar en una escucha, opinión o consejo ocasional sobre materias específicas, se deberá considerar como la colaboración «de modo estable en aquellos órganos o estructuras de gobierno que ayudan a la autoridad jerárquica en el ejercicio sinodal del gobierno ordinario, como puede ser la curia diocesana o, a nivel universal, la Curia Romana»⁷². La llamada a los fieles laicos a participar en la vida de la Iglesia es un principio hoy claramente asentado⁷³; sin embargo, es necesaria la conversión a la que hace referencia el Sumo Pontífice. En otras palabras, trascender la *forma mentis*.

El Papa Francisco afirma «es la hora de los laicos»⁷⁴, «el genio femenino es necesario en los lugares en los que se toman las decisiones importantes» (EG 103). La presencia de los fieles laicos, hombres y mujeres, en determinadas posiciones de la organización eclesial presenta, en un primer momento, un desafío estrictamente estructural de cultura eclesial, dado que, al no poseer el orden sacerdotal, tanto la recepción de indicaciones concretas como la actitud de aceptación espontánea de las

⁷⁰ Cf. FERNÁNDEZ, «El Evangelio, el Espíritu y la reforma eclesial a la luz del pensamiento de Francisco», 625.

⁷¹ Cf. CARLOS MARÍA GALLI y ANTONIO SPADARO, «Una reforma “misionera” de la Iglesia», en *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 28.

⁷² C. PEÑA, «Sinodalidad y laicado. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia», *Ius Canonicum* 59 (2019): 747.

⁷³ Principio hoy claramente asentado, consecuencia de la doctrina conciliar y también del impulso que le han dado los papas desde Pablo VI a Benedicto XVI, con especial referencia a JUAN PABLO II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 30.12.1988, en AAS 81 (1989), 393-521.

⁷⁴ FRANCISCO, *Carta al cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina* (19.03.2016).

mismas por parte de aquellos que poseen el orden sacerdotal podrían generar eventuales conflictos de autoridad⁷⁵. También, plantea preguntas y desafíos a la actual regulación canónica en cuanto a los campos de actuación, superando por la vía de la legislación y de la praxis las discusiones doctrinales relativas a la vinculación entre el orden sagrado y el ejercicio de la potestad de régimen o de jurisdicción para desempeñar determinados oficios dentro de la organización de la Iglesia.

Por su parte, la simplificación de la estructura general de la Curia Romana implica una reducción de órganos internos y una revisión continua de funciones, lo cual lleva implícito una reducción y selección de personal altamente calificado que responda con profesionalidad a las necesidades actuales de nuestra Iglesia. Aquí también tienen cabida los fieles laicos. Ellos, con su conocimiento, experiencias y visión más amplia en aquellos ámbitos no eclesiásticos, aportan una mirada sensible a los diversos problemas y desafíos que se presentan en el mundo, enriqueciendo y haciendo más eficiente el servicio para la misión de la Iglesia.

Con los criterios propuestos por el actual Pontífice se abre un horizonte nuevo para la Iglesia y todos sus miembros, donde se promueva la corresponsabilidad del conjunto de los miembros del Pueblo de Dios y, con ellos, se abran espacios para que los fieles no ordenados tengan la posibilidad de participar en la toma de decisiones importantes en la vida de la Iglesia.

3. OTROS ASPECTOS PARA CONSIDERAR EN EL GOBIERNO DEL PAPA FRANCISCO

En diversos momentos, el Papa Francisco al referirse al proceso de reforma de la Iglesia alude a otros conceptos que no aparecen en el listado de los doce criterios presentados al personal de la Curia Romana; sin embargo, por la importancia y trascendencia que tienen en el proceso de reforma se abordan a continuación. Son los siguientes: autorreferencialidad, descentralización, clericalismo, misericordia, entre

⁷⁵ «La presenza di fedeli laici in determinate posizioni della Curia Romana pone, infatti, una questione strettamente culturale di “cultura ecclesiastica”, in una società –la Chiesa– che è presente nei cinque continenti e radicata in culture e tradizioni molto dissimil. È ovvio che, in tale posizione, il laico si avvale della potestà di governo e dell’autorità del Sommo Pontefice allo stesso modo che se fosse un vescovo, ma questo è un aspetto teorico, scontato e secondario. Il problema “cultural” si pone rispetto alla “ricezione” delle concrete indicazioni, rispetto all’ “atteggiamento” di spontanea accettazione». ARRIETA, «Presupposti organizzativi della riforma della Curia Romana», 53.

otros. Todos ellos, junto a los doce criterios, permiten comprender el proyecto de Iglesia que Francisco pretende a través de esta renovación eclesial: una Iglesia abierta y participativa, donde todos sus miembros sean corresponsables con la misión y no solo algunos cuantos.

La comunión y el criterio de sinodalidad serán estudiados en el tercer capítulo con más amplitud para una mejor comprensión y articulación de la reforma propuesta por Francisco. Cabe aclarar que el criterio de subsidiariedad, considerado en los doce criterios de reforma por la trascendencia que tiene en la dimensión de acción de gobierno de la Iglesia, se profundizará con más extensión en este apartado.

3.1. Autorreferencialidad

La reforma de la Iglesia en salida misionera es un llamado constante a la propia Iglesia a salir de sí misma. El Papa Francisco lo afirma de tal forma en la Exhort. ap. *Evangelii gaudium* n. 27:

«Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda *estructura eclesial* se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la *autopreservación*. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral solo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más *expansiva y abierta*, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad. Como decía Juan Pablo II a los Obispos de Oceanía, “toda renovación en el seno de la Iglesia debe tender a la misión como objetivo para no caer presa de una especie de *introversión eclesial*”»⁷⁶.

La primera salida, la más elemental, es salir de su introversión eclesial; introversión que el Papa Francisco denomina «autorreferencialidad»⁷⁷. La Iglesia

⁷⁶ Las cursivas son nuestras.

⁷⁷ «A una Iglesia que se limita a administrar el trabajo parroquial, que vive encerrada en su comunidad, le pasa lo mismo que a una persona encerrada: se atrofia física y mentalmente (...). A una Iglesia autorreferencial le sucede lo mismo que a una persona autorreferencial: se pone autista, paranoica». S. RUBÍN y F. AMBROGETTI, *El Papa Francisco: conversaciones con Jorge Bergoglio* (Barcelona: Ediciones B, 2013), 75-76.

autorreferencial es aquella que se encierra en sí misma, piensa y habla demasiado sobre sí misma y no es fiel al mandato de Jesucristo de ir hasta el fin del mundo predicando el Evangelio⁷⁸. El Papa argentino quiere salir de esta autoreferencialidad. Para él, la Iglesia debe ser una casa de puertas abiertas, una madre de corazón abierto donde hay cabida para todos, cada cual con su esforzada vida (EG 46-47).

Se trata de una Iglesia más libre y audaz que, para salir de sí misma, debe superar su propia consciencia introvertida, abandonar sobre todo la «supuesta seguridad doctrinal o disciplinaria que da lugar a un elitismo narcisista y autoritario, donde en lugar de evangelizar lo que se hace es analizar y clasificar a los demás, y en lugar de facilitar el acceso a la gracia se gastan las energías en controlar» (EG 94). La Iglesia no puede admitir esta opción; o se refiere a Jesucristo o se refiere al pueblo al cual se debe anunciar, binomio inseparable e innegociable: no hay alternativa alguna. Si la Iglesia permanece encerrada en sí misma se enferma y envejece⁷⁹.

La reforma tiene necesidad de sujetos disponibles con respecto al Espíritu y capaces de salir de sí (autorreferencialidad). Quien se encierra en sí mismo es incapaz de apoyar procesos de reforma. La reforma implica valentía aun cuando ello conlleve el peligro de incurrir en incidentes y la pérdida de la comodidad, así como también, aquella posición eminente en la sociedad de la que ha gozado la Iglesia en los países tradicionalmente cristianos⁸⁰. Este es un aspecto recurrente en las declaraciones del Papa Francisco, antes a la Iglesia de Buenos Aires y actualmente a toda la Iglesia:

«[...] prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos. Si algo debe inquietarnos santamente y preocupar nuestra conciencia, es que tantos hermanos nuestros vivan sin la fuerza, la luz y el consuelo de la amistad con Jesucristo, sin una comunidad de fe que los contenga, sin un horizonte de sentido y de vida. Más que el temor a equivocarnos, espero que nos mueva el temor a encerrarnos en las estructuras que nos dan una falsa contención, en las normas que nos vuelven jueces implacables, en las costumbres donde nos sentimos tranquilos, mientras afuera hay una multitud

⁷⁸ Cf. FAZIO, *El Papa Francisco. Claves de su pensamiento*, 41.

⁷⁹ Cf. SPADARO, *El sueño del Papa Francisco. El rostro futuro de la Iglesia*, 83.

⁸⁰ Cf. GALLI y SPADARO, «Una reforma “misionera” de la Iglesia», 27.

hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: “¡Dadles vosotros de comer!” (Mc 6,37)». (EG 49)

El Sumo Pontífice habla de encerrarse en estructuras que dan una falsa contención; en normas con las que se juzga implacablemente y costumbres que brindan tranquilidad. Esto ya no es posible; es momento de abandonar estructuras imperiales y modelos que dividen la novedad de la vida del Espíritu. Si «la Iglesia es misionera por naturaleza» (EG 179) y si toda ella debe estar al servicio de la evangelización, se comprende que cuando se encierra en sí misma no puede cumplir con su ser misionero. Para salir de esta introversión es necesario que la misión, en todas las instancias y a todos los niveles, sea más abierta y expansiva. La actividad misionera debe generar una nueva forma de comunidad eclesial, más creíble y evangélica, donde sea posible la participación de todos los miembros de la Iglesia⁸¹.

En este orden de ideas, en el proceso de reforma misionera, salir de la autorreferencialidad implica abrirse a la escucha sapiencial de las voces de la Iglesia Universal, de todo el Pueblo cristiano. En esta labor participan pastores y fieles, de quienes se espera una verdadera, real y efectiva participación.

3.2. Descentralización

En su primera aparición, Jorge Mario Bergoglio se presentó como «Obispo de Roma», retomando así uno de los títulos más antiguos que se utilizan para designar al Papa⁸². Este título, en realidad, es el que mejor expresa su función de presidir la Iglesia en la caridad. El Papa es, ante todo, Obispo de Roma por haber sido Roma la Iglesia de Pedro y, al mismo tiempo, forma parte del Colegio de los Obispos. El Obispo de Roma tiene la función de presidir en la unidad de las Iglesias. Detrás de esta comprensión se encuentra la idea de Iglesia como *communio*, en donde la única Iglesia universal existe en y a partir de la Iglesias locales (LG 23; c. 368). La Iglesia una está

⁸¹ Cf. S. MADRIGAL, «La “Iglesia en salida”: la misión como tema eclesiológico», *Revista catalana de teologia* 40/2 (2015): 452.

⁸² Cf. Y. CONGAR, «Títulos dados al Papa», *Concilium* 108 (1975): 194-206.

presente en las Iglesias locales; en ellas tiene un rostro concreto y a su vez, las Iglesias locales viven en, y a partir de la única Iglesia universal⁸³.

Es en este contexto de una eclesiología de *communio* donde el Papa Francisco llama a una descentralización de la Iglesia y a un fortalecimiento de las Conferencias Episcopales. El Romano Pontífice señala: «Tampoco creo que deba esperarse del magisterio papal una palabra definitiva o completa sobre todas las cuestiones que afectan a la Iglesia y al mundo. No es conveniente que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todas las problemáticas que se plantean en sus territorios. En este sentido, percibo la necesidad de avanzar en una saludable “descentralización”» (EG 16).

En la Exhort. ap. *Evangelii gaudium* considera la necesidad de una conversión del papado y de las estructuras centrales de la Iglesia universal en la perspectiva de estar abierto a las sugerencias que orienten el ejercicio de su ministerio que lo vuelva más fiel al sentido que Jesucristo quiso darle y a las necesidades actuales de la evangelización. Y, retoma el tema de las Conferencias Episcopales para que sean concebidas como sujetos de atribuciones concretas, incluyendo, incluso, alguna auténtica autoridad doctrinal. Todo ello con la finalidad de reducir una excesiva centralización, que, «más que ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera» (EG 32).

Lo que se busca es una sana descentralización que promueva la simplificación de estructuras y procedimientos en el gobierno de la Iglesia, ya sea en el nivel de la Iglesia universal como en el de la Iglesia local. Evidentemente, el Papa Francisco no pretende cuestionar el ministerio petrino como centro visible de unidad de la Iglesia⁸⁴; su interés es una verdadera, real y creciente valorización del elemento local y regional de la misma. Por ello, es necesario superar la burocracia central y dar paso a una creciente colegialidad y solidaridad, que redundará en una verdadera riqueza para todos⁸⁵.

La descentralización responde a la propia constitución de la organización de la Iglesia; razón de ello lo da la existencia de Iglesias particulares, a cuyo frente están los

⁸³ Cf. BRIGHENTI, «Perfil pastoral de la Iglesia que sueña el Papa Francisco», 33-34; KASPER, *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor*, 75-77.

⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, 77.

⁸⁵ Cf. FRANCISCO, *Discurso encuentro con el episcopado brasileño* (27.07.2013).

Obispos que gozan de una función pastoral capital con verdadero poder de jurisdicción. Estas Iglesias, dotadas de una organización propia, reclaman necesariamente la atribución a las mismas de ciertos poderes de decisión que permitan ordenar, regular, impulsar, la rica variedad de aspectos, cualidades y situaciones a fin de realizar la misión de la Iglesia en su ámbito de competencia⁸⁶.

Ahora bien, la descentralización es considerada como un principio de organización en la Iglesia, entendido como la transferencia estable de competencias y poderes de la suprema autoridad de la Iglesia a las Iglesias particulares o a sus agrupaciones⁸⁷. En palabras del canonista A. Viana: «la descentralización es un principio de organización de los oficios eclesiásticos⁸⁸; es decir, inspira y a la vez expresa las relaciones entre diversos cargos públicos de la Iglesia»⁸⁹.

El canonista español afirma que en el derecho canónico se puede hablar de relaciones de descentralización entre oficios eclesiásticos debido a que «son precisamente las personas y los oficios unipersonales o colegiados quienes reciben y ejercen según el derecho las competencias y poderes descentralizados». Continúa explicando, «la descentralización implica una transferencia estable de poderes o competencias desde el oficio central hasta el oficio descentralizado. Este último asume la titularidad y ejercicio de las funciones transferidas y resulta investido de autonomía necesaria para desarrollar el contenido de la descentralización, al tiempo que disminuye la subordinación central»⁹⁰.

La descentralización es siempre necesaria, dado que no es posible que el Papa y los Obispos asuman personalmente el ejercicio de todas las actividades relacionadas con la función de gobierno. Con la aplicación del principio de descentralización se pretende responder a las circunstancias y situaciones reales de la organización de la Iglesia, observando un sano equilibrio entre la centralización y descentralización en la

⁸⁶ Cf. J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 3ª ed. (Pamplona: Eunsa 2014) 211-212; GREGORIO DELGADO, «Principios jurídicos de la organización», *Ius Canonicum* 13 (1973): 117.

⁸⁷ Cf. J. M. GONZÁLEZ VALLE, «Descentralización», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 3: 257.

⁸⁸ «[...] se habla propiamente del oficio como «cargo»: el cargo público eclesiástico. Su estabilidad constitutiva permite considerar el oficio como una realidad objetiva creada por el derecho, que no se confunde con su titular». A. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia, según el derecho canónico latino*, 3ª ed. (Pamplona: Eunsa, 2010), 76.

⁸⁹ ID., «El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia», 162.

⁹⁰ *Ibid.*, 162-163.

función de gobierno en la Iglesia. De acuerdo con la centralización, la Iglesia particular no será una parte de la organización central, ni el Obispo un delegado o vicario del Papa, ni podrá dejar de tener un núcleo de potestades propias. Así como tampoco la descentralización puede ser absoluta, puesto que lo impide la existencia del primado del Papa y el uso de los controles administrativos que tutelan el ejercicio de las competencias descentralizadas⁹¹.

La tarea a la que el Papa Francisco apunta no es nueva, se trata de encontrar un justo equilibrio entre la necesaria unidad y una posible multiplicidad. Se trata de promover la apertura en la Iglesia para responder al cambio de época que nos toca vivir, pasar de una visión eurocéntrica que se movía en un plano centralista a una multiplicidad cultural más amplia que conlleva otros desafíos pastorales presentes en las Iglesias locales. De esta manera, una multiplicidad cultural bien entendida «no amenaza la unidad de la Iglesia» (EG 117).

Para dar pasos firmes hacia una verdadera descentralización, es preciso ampliar las competencias de las Conferencias Episcopales para lograr un equilibrio entre el nivel universal y el local; transitar a una Iglesia sinodal articulando la relación entre colegialidad episcopal (Papa y Obispos) y sinodalidad de la Iglesia (la Iglesia entera); pasar de una Curia como parte del papado monárquico-absolutista a una Curia que sea un servicio a toda la Iglesia, responsable y sensible a la Iglesia global y no solo referida al Papa⁹².

El programa del Papa Francisco es la «reforma de la Iglesia en salida misionera» (EG 17). «Una Iglesia en salida» (EG 20-24) se descentra, porque se centra en Cristo por la conversión, y en el ser humano por la misión.

3.3. Clericalismo

Otro de los aspectos recurrentes en los discursos, entrevistas, homilías o documentos del Papa Francisco es el clericalismo, calificado como «una peste en la

⁹¹ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 211-212.

⁹² Cf. HERMANN J. POTTMEYER, «La Iglesia en camino para configurarse como Pueblo de Dios», en *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 91; FAGGIOLI, «Para una reforma del gobierno central de una Iglesia colegial y sinodal a cincuenta años del Vaticano II», 368.

Iglesia»⁹³, uno de los peligros más graves de la Iglesia actualmente⁹⁴ y una urgencia inaplazable. Este no es un tema nuevo, pero sí lo es la importancia e insistencia que el Papa le ha dado, incitando al cambio y no dejando pasar por alto cualquier ocasión para interpelar sobre el mismo.

En principio, es conveniente recordar que la imagen de Iglesia concebida por Francisco es la de Pueblo de Dios, la cual, en su complejidad, en su unidad y en su condición, une a todos los fieles en la dignidad insuperable de hijos de Dios. Una Iglesia conformada por una variedad de vocaciones y estados de vida: laicos, consagrados, ministros ordenados; todos, por el bautismo, llamados a ser sujetos activos para participar de manera consciente y activa en la vida y misión de la Iglesia⁹⁵. El Papa jesuita, cuando habla de clericalismo lo hace desde esta concepción de Iglesia; por ello, considera dos perspectivas del mismo tema: clericalismo en referencia a la propia manera en que se concibe el clero y ejerce sus funciones, y clericalismo en relación con el laicado.

a) Clericalismo como forma de concebirse el clero y el modo de ejercer sus funciones

En diferentes encuentros ya sea con seminaristas, religiosos, sacerdotes u Obispos, el Papa Francisco advierte sobre la «perversión del sacerdocio» y con ello, de la imagen y forma de concebir la Iglesia⁹⁶. Recuerda que la consagración recibida en la ordenación presbiteral y la configuración del sacerdote con Cristo-cabeza no implican una exaltación que coloque al sacerdote por encima de todo el resto de los fieles (EG 104). La Iglesia no es una élite «de los sacerdotes», «de los consagrados», «de los Obispos», sino el Pueblo de Dios conformado por todos los bautizados. Olvidarse de esto trae consigo riesgos y deformaciones tanto en la propia vivencia personal como comunitaria del ministerio que la Iglesia ha confiado a los sacerdotes⁹⁷.

⁹³ FRANCISCO, *Conferencia de prensa durante el vuelo de regreso a Roma* (13.05.2017).

⁹⁴ Cf. ID., *Discurso a los participantes en el Capítulo general de la Orden de los clérigos regulares de Somasca* (30.03.2017).

⁹⁵ Cf. S. MADRIGAL, «La eclesiología pastoral del Papa Francisco: relejendo “*Evangelii gaudium*”», *Misión joven* 492-493 (2018): 49.

⁹⁶ Cf. FRANCISCO, *Discurso a la comunidad del Seminario Regional Pontificio de las marcas “Pío XI”* (10.06.2021); ID., *Discurso a la comunidad del Pontificio Colegio Mexicano* (29.03.2021).

⁹⁷ Cf. ID., *Carta al cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina* (19.03.2016).

En esta misma línea, el Papa argentino señala como particularmente conflictiva la identificación excesiva de la potestad sacramental con el poder, y aclara que cuando se habla de potestad sacerdotal nos encontramos en el ámbito de la función, no de la dignidad, ni de la santidad, por lo cual en la Iglesia las funciones «no dan lugar a la superioridad de unos sobre otros» (EG 104). Así, Francisco alerta del peligro de identificar a los clérigos como una «casta de diferentes», que poco a poco se separa y se diferencia del Pueblo de Dios, haciendo de la identidad una cuestión de superioridad⁹⁸.

El sacerdote, respondiendo a la vocación de Dios, recibe la ordenación para servir a los hermanos; esto es, es constituido a favor de los hombres a ejemplo de Jesús que vino a servir y no a ser servido (Mc 10, 45). Sin embargo, cuando el servicio deja de ser significativo y pierde su genuino sentido, tiene lugar el llamado clericalismo de poder; el servicio es desplazado por el poder, que se transforma en dominio, opresión, abuso, convirtiéndose así en una de las más terribles realidades antievangélicas. El poder puede asumir diversas formas como son el dinero, el éxito (carrerismo), el saber, la superioridad, en fin... el abuso de poder. Este último, es la forma más perversa de poder porque se convierte en abuso, control de conciencias y abuso de tipo sexual⁹⁹. Y qué decir cuando ese poder solo se utiliza para imponer, para dominar y no permitir o limitar la participación de los fieles laicos en la vida y misión de la Iglesia.

Otro rostro del clericalismo se presenta cuando los sacerdotes, llamados a estar entre sus hermanos y servirles cercanamente, se dedican a desempeñar su ministerio como una labor profesional más que una misión divina, transformando su ministerio en un clericalismo burocrático de horarios, actividades específicas, limitadas y distanciadas de las personas, convirtiéndose finalmente en funcionarios que realicen una pastoral limpia, elegante, donde no se arriesga nada¹⁰⁰. Se pierde la cercanía con la gente y la pobreza que asemeja al sacerdote con Cristo pobre y crucificado, para finalmente convertirse en el sacerdote empresario-funcionario y no en siervo¹⁰¹.

⁹⁸ Cf. ID., *Discurso: encuentro con los sacerdotes, religiosos, religiosas y seminaristas. Coliseo del Colegio Don Bosco, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia* (9.07.2015).

⁹⁹ Cf. FERRUCCIO CERAGIOLI, «"Il clericalismo è una peste nella Chiesa". Riflessioni a partire dalla *Evangelii gaudium* e dal magistero complessivo di Papa Francesco», *Archivio teologico torinese* 1 (2018): 156-157.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 159-160.

¹⁰¹ Cf. FRANCISCO, *Homilía ordenaciones sacerdotales, Basílica Vaticana* (25.04.2021).

En todo caso, del clericalismo se predicán las actitudes de exaltación, superioridad, poder, burocracia en relación con los sacerdotes. Por tal motivo, el Papa Francisco lo concibe como un dominio intraeclesial de los clérigos sobre el resto de los fieles. El clericalismo daña a la Iglesia, la enferma, volviéndola egocéntrica y cuidándose a sí misma como institución más que como la Iglesia viva de Cristo; tal es así que lo califica como una «peste» y «uno de los peligros más graves, más fuertes hoy en la Iglesia»¹⁰². Los efectos del clericalismo son diversos, baste mencionar algunos: la malversación fraudulenta de capitales de fondos de la Iglesia, el «carrerismo» que se introdujo en la estructura jerárquica de la Iglesia, el autoritarismo reflejado en un control y funcionalización del laicado, el abuso de poder mediante el control de conciencias, el abuso de autoridad, y el abuso sexual de menores y personas vulnerables¹⁰³.

b) Clericalismo y el laicado

El clericalismo en relación con el laicado, a su vez, puede ir en doble dirección. La primera deriva de un clericalismo cómplice; esto es: por una parte, a los sacerdotes les gusta el clericalismo y, por otra, los laicos lo desean porque es muy cómodo y no representa compromiso y responsabilidad para ellos¹⁰⁴. También se presenta el caso en algunos fieles laicos, que, fascinados por sobrevalorar el aspecto «sagrado» del presbítero, lo veneran por su santidad y delegan en él todo el trabajo en relación con Dios y la Iglesia, manteniéndose así al margen de muchas formas de participación en su misión. Y qué decir de aquellos fieles laicos que reducen las cuestiones de la fe a prácticas burocráticas, a requisitos que cumplir, sin otra intención que satisfacer sus necesidades y no involucrarse con una participación existencial en la vivencia de su fe¹⁰⁵. En este sentido, el clericalismo es la tentación que explica, entre otras cosas, la

¹⁰² ID., *Discurso a los participantes en el Capítulo General de la Orden de los clérigos regulares de Somasca* (30.03.2017); ID., *Conferencia de prensa durante el vuelo de regreso a Roma* (13.05.2017).

¹⁰³ «Hace tiempo –en el lenguaje de hace tiempo– se hablaba de la “carrera eclesiástica”, que no tenía el mismo significado que hoy. Ésta no es una “carrera”: es un servicio, un servicio como el que Dios hizo a su pueblo. Y este servicio de Dios a su pueblo tiene “trazas”, tiene un estilo, un estilo que debéis seguir. Un estilo de cercanía, un estilo de compasión y un estilo de ternura. Este es el estilo de Dios. Cercanía, compasión, ternura». ID., *Homilía ordenaciones sacerdotales, Basílica Vaticana* (25.04.2021).

¹⁰⁴ Cf. ID., *Meditación del santo padre Francisco durante el III Retiro mundial de sacerdotes* (12.06.2015).

¹⁰⁵ Cf. CERAGIOLI, «"Il clericalismo è una peste nella Chiesa". Riflessioni a partire dalla Evangelii gaudium e dal magistero complessivo di Papa Francesco», 155 y 160.

falta de madurez y de libertad cristiana por parte del laicado; «es más cómodo ser monaguillo que protagonista de un camino laical», había dicho Bergoglio en una entrevista¹⁰⁶.

La segunda perspectiva del clericalismo en relación con los laicos está en correspondencia con el llamado clericalismo de poder. A los clérigos se les olvida que son instituidos ministros para el servicio y no para pertenecer a una casta superior donde se ejerce el poder sobre el laicado, ya sea controlando, limitando o utilizando la participación de los laicos para mantener el estatus de superioridad que creen poseer. Este tipo de clericalismo «está muy preocupado por dominar espacios más que generar procesos»¹⁰⁷; de allí que los laicos no encuentren espacios «en sus Iglesias particulares para poder expresarse y actuar, a raíz de un excesivo clericalismo que los mantiene al margen de las decisiones» (EG 102). Por tal motivo, el Papa Francisco enfatiza: «los laicos son parte del Santo Pueblo fiel de Dios y, por lo tanto, los protagonistas de la Iglesia y del mundo; a los que nosotros estamos llamados a servir y no de los cuales tenemos que servirnos»¹⁰⁸. Respecto al tema del papel de la mujer en la Iglesia señala «que no puede ser reducida a sierva del recalcitrante clericalismo»¹⁰⁹; por tal motivo es necesario ampliar espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia.

La inmensa mayoría del Pueblo de Dios son los fieles laicos, llamados a tener una participación más activa en la vida y misión de la Iglesia en razón a la responsabilidad que nace del Bautismo y de la Confirmación. Todos son discípulos y misioneros. Por ello, es necesario redefinir, actualizar y valorar el componente laical, con la dignidad reconocida a hombres y mujeres (EG 102-103). «El clericalismo olvida que la visibilidad y la sacramentalidad de la Iglesia pertenece a todo el Pueblo de Dios y no solo a unos pocos elegidos e iluminados»¹¹⁰.

Es un imperativo superar el clericalismo que infantiliza a los fieles laicos, empobrece la identidad de los ministros ordenados y daña a la Iglesia misma. Se debe avanzar hacia una Iglesia de sujetos activos que participen de una manera consciente

¹⁰⁶ J. M. BERGOGLIO, «Despedida del cardenal Bergoglio de los Obispos argentinos» (09.11.2011), en <https://es.zenit.org/2011/11/09/es-mas-comodo-ser-monaguillo-que-protagonista/> (consultado 08.10.2024).

¹⁰⁷ ID., *Carta al cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina* (19.03.2016).

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ FRANCISCO, *Discurso al Comité directivo del CELAM* (07.09.2017).

¹¹⁰ ID., *Carta al cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina* (19.03.2016).

y real en la vida de la Iglesia, tanto en la toma de decisiones (sinodalidad) como desempeñando oficios en la estructura eclesial donde puedan participar del ejercicio de la potestad de jurisdicción y, sobre todo, en el discernimiento de su misión evangélica en el mundo actual (compromiso e inculturación)¹¹¹.

3.4. Misericordia

Cualquiera que sea «la figura de lo nuevo que avanza», hay en el Papa Francisco una continua referencia a los conceptos de sinodalidad y descentralización, así como una constante invitación al perdón, a la misericordia y a la pobreza. De manera particular, la misericordia, atributo fundamental de Dios y la mayor de todas las virtudes (EG 37), es un principio hermenéutico de su pontificado: *Miserando atque eligendo*¹¹². Como principio hermenéutico, en el sentido de la jerarquía de verdades, no reemplaza o vacía de contenido la doctrina y los mandamientos, sino que ayuda a comprenderlos y realizarlos adecuadamente en consonancia con el Evangelio¹¹³.

Desde el inicio, el magisterio de Francisco ha estado marcado por la misericordia, que es manifestación del rostro de Dios. A los 50 años de la conclusión del Concilio Vaticano II, Francisco vuelve a recordar en la Bula *Misericordiae vultus* (MV) lo que Juan XXIII quiso para la Iglesia al empezar el Concilio: mostrarse como madre de misericordia¹¹⁴. En tal documento, el Papa afirma: «la misericordia es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia» (MV 10), de ahí que sea considerada como un pilar fundamental en el proceso global de renovación de la Iglesia misionera. La misericordia de esta Iglesia «samaritana» busca curar heridas de quien es, o se siente, descartado, excluido, dañado, para que pueda vivir esta vida feliz, integral y plena de abundancia¹¹⁵. Por tanto, la Iglesia está llamada a ser lugar de misericordia inmerecida donde todos puedan sentirse acogidos y amados, donde todos puedan

¹¹¹ Cf. MADRIGAL, «La eclesiología pastoral del Papa Francisco: releendo “*Evangelii gaudium*”», 49.

¹¹² «El lema del Santo Padre Francisco procede de las Homilías de san Beda el Venerable, sacerdote que (Hom. 21; CCL 122, 149-151) comentando el episodio evangélico de la vocación de san Mateo, escribe: «*Vidit ergo Iesus publicanum et quia miserando atque eligendo vidit, ait illi Sequere me* (Vio Jesús a un publicano, y como le miró con sentimiento de amor y le eligió, le dijo: Sígueme)». SPADARO, «Entrevista al Papa Francisco», 251.

¹¹³ Cf. KASPER, *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor*, 58.

¹¹⁴ Cf. FRANCISCO, Bula *Misericordiae vultus*, 11.04.2015, en AAS 107 (2015), 406, n.10.

¹¹⁵ Cf. SPADARO, *El sueño del Papa Francisco. El rostro futuro de la Iglesia*, 68-69.

experimentar perdón y sentirse alentados a vivir en consonancia con la vida buena del Evangelio (EG 114).

En el discurso de diciembre de 2015 con motivo de las felicitaciones de navidad a la Curia Romana, el Papa Francisco invitó a considerar la misericordia como aquélla que guíe los pasos, inspire la reforma e ilumine las decisiones a realizar¹¹⁶. La reforma de la Iglesia es un cambio histórico para vivir y comunicar de modo más transparente el amor de Dios reflejado en el rostro de Cristo; el Dios misericordia es la respuesta que se pretende dar a las heridas de la humanidad. La dimensión del Dios misericordia invita a la Iglesia a la misma actitud para que la misericordia pueda llegar a ser definitiva *forma ecclesiae, ad intra et ad extra*, dando forma a su dimensión institucional y, al mismo tiempo, hacerla creíble en el anuncio del Evangelio¹¹⁷.

La Iglesia está llamada a testimoniar la misericordia en diversos ámbitos; uno de ellos es a través de su ordenamiento, donde debe darse un equilibrio entre la misericordia-justicia y justicia-misericordia. De esta manera se adquiere un nuevo valor hermenéutico sobre el que se funda e interpreta la misma ley eclesial¹¹⁸. Si la dimensión eclesial cambia, también lo podrán hacer los principios básicos del orden canónico, de tal forma que sean más afines con la misericordia: la sinodalidad, la comunión, la verdadera catolicidad, abrirán paso a una efectiva, real y sana descentralización de la Iglesia ya sea tanto a nivel universal como a nivel local.

A través de los principios básicos del orden canónico se pretende promover la corresponsabilidad de todo el Pueblo de Dios en la vida y misión de la Iglesia, ampliando los espacios de participación de todos los fieles para un efectivo multiculturalismo y una diversidad de vocaciones que aporten con su diversas experiencias y capacidades a la misión salvífica de la Iglesia. Lo anterior significa

¹¹⁶ Cf. FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana con ocasión de las felicitaciones navideñas* (21.12.2015).

¹¹⁷ Cf. ANTONIO MANTINEO, «Il ritorno al Concilio Vaticano II e l'aggiornamento del diritto ecclesiale nel tempo di Papa Francesco», *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale* (www.statoechiese.it) 27 (2017): 29.

¹¹⁸ «La misericordia no es contraria a la justicia, sino que expresa el comportamiento de Dios hacia el pecador ofreciéndole una ulterior posibilidad para examinarse, convertirse y creer. [...] Si Dios se detuviera en la justicia dejaría de ser Dios, sería como todos los hombres que invocan respeto por la ley. La justicia por sí misma no basta, y la experiencia enseña que apelando solamente a ella se corre el riesgo de destruirla. Por esto Dios va más allá de la justicia con la misericordia y el perdón. Esto no significa restarle valor a la justicia o hacerla superflua, al contrario. Quien se equivoca deberá expiar la pena. Solo que este no es el fin, sino el inicio de la conversión, porque se experimenta la ternura del perdón. Dios no rechaza la justicia. Él la engloba y la supera en un evento superior donde se experimenta el amor que está a la base de una verdadera justicia» (MV 21).

llevar a cabo la necesaria unidad en una posible multiplicidad; una participación más abierta, conocedora de la realidad y necesidades del mundo de hoy para hacer presente el rostro del Dios misericordia¹¹⁹.

Sin embargo, es en la regulación de la faz punitiva de la Iglesia donde, de modo particular, se pone de manifiesto la misericordia eclesial. La imposición de la pena tiene lugar con misericordia y justicia, porque, así como la misericordia sin la justicia deforma la verdad, una justicia sin misericordia conduciría al rigor implacable de la ley. En un pasado no muy lejano, la relación entre justicia y misericordia ha sido, en diversas ocasiones, mal interpretada, generando con ello una excesiva laxitud en la aplicación del derecho penal, argumentando una oposición entre derecho y pastoral¹²⁰.

La misericordia induce a aplicar las normas morales y jurídicas sin crueldad alguna pero no a ignorarlas. Se trata de establecer la verdadera misericordia que respete las prioridades de la equidad canónica; así la misericordia no solo identifica el dolor ajeno, sino que tiene la disposición de remediarlo: se apiada del pecador, pero no del pecado¹²¹. Sin embargo, aunque se apiada del receptor inmediato de la acción misericordiosa, la acción equitativa mira a la misericordia de todos, del conjunto del pueblo cristiano, no solo a la misericordia con el sujeto inmediatamente afectado por el hipotético acto compasivo. Ejemplo de ello es el principio de «tolerancia cero» en la respuesta a los delitos de graves abusos sexuales; en estos casos, precisamente prevalece, y de qué manera, el bien de la comunidad sobre el bien del individuo que

¹¹⁹ Cf. MANTINEO, «Il ritorno al Concilio Vaticano II e l'aggiornamento del diritto ecclesiale nel tempo di Papa Francesco», 29.

¹²⁰ Cf. S.E. MONSEÑOR FILIPPO IANNONE, «Conferencia de prensa sobre las modificaciones del Libro VI del Código de Derecho Canónico (01.06.2021)», SÍNTESIS DEL BOLETÍN, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/06/01/conf.html> (consultado 08.10.2024)

¹²¹ «Por equidad canónica [...] debe entenderse la justicia perfecta que supera el Derecho escrito para dar una solución que pueda aplicarse con justeza al caso concreto. La equidad, por tanto, “en su esfuerzo por preservar los valores morales dentro del espacio jurídico, procura la irrupción de aquéllos en la interpretación, el complemento y la justificación de las normas positivas”. El concepto de equidad canónica implica también algo más: que la aplicación del Derecho resulte benigna, caritativa, misericordiosa (*iustitia dulcore misericordiae temperata*). De tal modo que el rigor (el aumento de la sanción o de la exigencia jurídica) aunque esté justificado por un caso concreto, no puede considerarse ejercicio de equidad canónica; la “*aequitas canonica*” no puede ser una “*aequitas severitatis*”, sino que entraña la indulgencia en su misma estructura, y mira siempre a la salvación de las almas». J. OTADUY, «Comentario al c.19», en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (Pamplona: Eunsa 1996), vol. 1: 391-392.

comete un determinado crimen. Se pretende la defensa y protección por parte de la Iglesia para salvar a los propios fieles¹²².

El Papa Francisco en sintonía con la reforma de la Iglesia en salida misionera y el deseo de mostrar el rostro misericordioso de Dios a todos los fieles, sueña con una Iglesia Madre y Pastora, donde los ministros sean misericordiosos, se hagan cargo de las personas, acompañándolas como el buen samaritano que lava, limpia y consuela a su prójimo. Esto es Evangelio puro que debe impregnar a toda la Iglesia, incluida su estructura y ordenamiento canónico¹²³.

3.5. Subsidiariedad

El Papa Francisco propone una Iglesia más abierta y participativa, corresponsable en la misión que Cristo le ha dejado; y un aspecto que debe ser considerado para el logro de la renovación de la Iglesia es la subsidiariedad. La subsidiariedad, en términos generales, es el principio que representa la exigencia de una buena organización y un recto orden en el gobierno, capaz de adaptarse a las circunstancias específicas de la realidad social a la cual se aplica¹²⁴. La subsidiariedad, en relación con la articulación de poderes, sostiene que la autoridad superior no debe sustituir a una autoridad menor o inferior cuando ésta puede actuar con sus propias fuerzas, y debe intervenir solo cuando no sea autosuficiente¹²⁵. Así como también la autoridad superior debe favorecer y promover la autorrealización de los miembros del grupo social, nunca destruir o absorber sus iniciativas y actividades¹²⁶.

El principio de subsidiariedad, entendido en su esencial dimensión de acción de gobierno, ha orientado por tiempo la organización y la vida de la Iglesia. De hecho, fue el quinto de los principios señalados por el Sínodo de los Obispos de 1965 para la

¹²² Cf. ID., «*Dulcor Misericordiae*, Justicia y misericordia en el ejercicio de la autoridad canónica. II. El capítulo octavo de *Amoris Laetitia*», *Ius Canonicum* 57 (2017): 153-172.

¹²³ Cf. SPADARO, «Entrevista al Papa Francisco», 262.

¹²⁴ Cf. J. I. ARRIETA, «Considerazioni attorno alla traduzione tecnica del principio di sussidiarietà nel rapporto gerarchico tra Autorità suprema e autorità diocesana», en *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis"*, a cura di ARTURO CATTANEO (Venecia: Marcianum Press, 2005), 100.

¹²⁵ Cf. JOSÉ R. VILLAR, «L'ambiguità del concetto di sussidiarietà», en *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis"*, a cura di ARTURO CATTANEO (Venecia: Marcianum Press, 2005), 85.

¹²⁶ Cf. VIANA, «El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia», 154.

reforma del Código de Derecho Canónico a propósito de las relaciones que existen entre instituciones y comunidades jerárquicas. Junto con los criterios de colegialidad y pastoralidad, fue adoptado desde el inicio como guía de revisión de la Curia Romana según la exigencia emergente del Vaticano II. La subsidiariedad y la descentralización fueron considerados elementos válidos para delimitar adecuadamente la relación de competencia entre la Curia Romana y las instancias menores de gobierno¹²⁷.

Si bien el magisterio eclesial recurre al principio de subsidiariedad aplicándolo en su doctrina social, no lo hace de la misma manera e intensidad al proponer su aplicación en la vida y misión del Pueblo de Dios¹²⁸. Sin entrar en detalles en las diversas posturas sobre la aplicación del principio de subsidiariedad a la vida y organización de la Iglesia, nos avocaremos a abordarlo desde la perspectiva de su aplicación práctica en la Iglesia¹²⁹.

En la práctica tiene lugar principalmente en dos ámbitos: en el derecho de la persona y en el ámbito jurisdiccional. La primera responde a reconocer y promocionar los derechos de los fieles respecto de la autoridad eclesiástica, a la vez que esta última

¹²⁷ Cf. ARRIETA, «Considerazioni attorno alla traduzione tecnica del principio di sussidiarietà nel rapporto gerarchico tra Autorità suprema e autorità diocesana», 100-101.

¹²⁸ El Papa Pío XI utilizó, por primera vez en un texto magisterial, la subsidiariedad como concepto formal, incluso reconociéndola como principio de derecho natural. En cuanto tal, es innegable que el principio de subsidiariedad constituye el núcleo central de la enseñanza de la *Quadragesimo anno*. Cf. Pío XI, Carta Enc. *Quadragesimo anno*, 15.05.1931, en AAS 23 (1931), 203, especialmente los nn. 79 y 80. El Papa Pío XII en la alocución del 20 de febrero de 1946 retoma esta encíclica y explica que el principio de subsidiariedad vale para todas las coyunturas de la vida social, incluida la vida de la Iglesia, sin ocasionar perjuicio a su estructura jerárquica. Cf. Pío XII, *Alocución al Consistorio*, 20.02.1946, en AAS 38 (1946), 141-149, sobre todo 144-145. El Papa Juan XXIII no parece aplicar el principio explícitamente en la Iglesia; sin embargo, sí lo hizo al referirse a la sociedad y el Estado. Cf. JUAN XXIII, Carta Enc. *Mater et Magistra*, 15.05.1961, en AAS 53 (1961), 414-415, 429, nn. 53, 55, 117; Carta Enc. *Pacem in Terris*, 11.04.1963, en AAS 55 (1963), 294-295, nn. 140-141. Por su parte Pablo VI y Juan Pablo II presentan en pocas ocasiones la aplicación del principio de subsidiariedad en la Iglesia. Benedicto XVI cita dicho principio en sus enseñanzas, sobre todo en la doctrina social, más que en el seno de la Iglesia. Cf. MAURICIO LANDRA, «El principio de subsidiariedad aplicado en la Curia Romana ¿La Curia Romana, requiere reforma o aggiornamento?», *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 21 (2015): 198-201.

¹²⁹ En el Sínodo Extraordinario de 1985 se promovió un estudio sobre la aplicabilidad del principio de subsidiariedad a la vida de la Iglesia que, sin tener un origen eclesial, ha sido adoptado con variada intensidad en el seno de la misma. La cuestión era si el principio se podía aplicar de manera análoga a la Iglesia; en qué grado y en qué sentido. Cf. ARTURO CATTANEO, «L'esercizio dell'autorità episcopale in rapporto a quella suprema: dalla sussidiarietà all' comunione», en *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis"*, a cura di ARTURO CATTANEO (Venecia: Marcianum Press, 2005), 63-80; J.A. KOMONCHAK, «La subsidiariedad en la Iglesia. Estado de la cuestión», en *Naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales*, ed., H. LEGRAND, J. MANZANARES Y A. GARCÍA Y GARCÍA (Salamanca: Universidad Pontificia, 1988), 367-424.

debe respetar y favorecer las iniciativas y actividades de los fieles; mientras que la segunda, trata del ejercicio del gobierno y la potestad de jurisdicción en la Iglesia¹³⁰.

Precisamente es el ámbito jurisdiccional al que Francisco hace referencia. En reiteradas oportunidades, el Papa ha expresado que en el trabajo de elaboración de la nueva constitución sobre la Curia Romana debe destacar la naturaleza de la Curia al servicio de las Iglesias locales, subsidiándolas y evitando el centralismo: «Los dicasterios romanos están al servicio del Papa y de los Obispos: deben ayudar tanto a las Iglesias particulares como a las Conferencias Episcopales. Son instancias de ayuda. [...] Los dicasterios romanos son mediadores, no intermediarios ni gestores»¹³¹.

En la declaración anterior, aunque no lo mencione expresamente, el Papa no duda en afirmar el principio de subsidiariedad. Donde sí lo hace explícitamente es al señalar los doce criterios para llevar adelante la reforma de la Curia Romana. El Papa argentino apela a la subsidiariedad como criterio para el buen gobierno promoviendo una «reorganización de competencias específicas de los dicasterios... para lograr autonomía, coordinación y subsidiariedad en las competencias y más interrelación en el servicio»¹³². De igual manera, recurre al principio de subsidiariedad en relación con la Secretaría de Estado para que, «en el ejercicio de sus funciones sea la ayuda más directa e inmediata del Papa, además, para una mejor coordinación de los distintos sectores de los dicasterios y de los departamentos de la Curia»¹³³.

Así se pretende que la instancia superior o central, en este caso, la Curia Romana, no limite en demasía ni absorba lo que responsablemente puede y debe ser asumido por los Obispos en las Iglesias particulares y por las Conferencias Episcopales en algunas situaciones¹³⁴. De esta forma, el ejercicio de la potestad del Papa y de los otros oficios centrales sería subsidiaria del ejercicio de la potestad de los Obispos; esto es, si en el ejercicio de potestades algunas son concurrentes y reclaman por ello un orden práctico de prioridades, el principio de subsidiariedad debe ser aplicado. Por ende, la subsidiariedad informaría las relaciones entre la potestad pontificia y la

¹³⁰ Cf. VIANA, «El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia», 159-160.

¹³¹ SPADARO, «Entrevista al Papa Francisco», 265.

¹³² FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana con ocasión de las felicitaciones navideñas* (22.12.2016).

¹³³ *Ibíd.*

¹³⁴ Cf. VIANA, «Elementos de la futura reforma de la Curia Romana prevista por el Papa Francisco», 279.

episcopal, entre la Santa Sede y las diócesis y Conferencias Episcopales, entre las Conferencias Episcopales y las diócesis y las parroquias¹³⁵.

El ejercicio de la función de gobierno en la Iglesia comprende tanto el ejercicio de la *potestas regiminis* o *potestas jurisdictionis* como actividades de tipo persuasivo y estimulante (LG 27). En todo ello, una aplicación prudencial de la subsidiariedad se traduciría en «fomento de actividades, respeto del ámbito de competencias asumidas por otras instancias; e incluso suplencia o sustitución de actividades ajenas en determinados casos»¹³⁶. El principio de subsidiariedad, al ser un criterio inspirador del ejercicio del gobierno en la Iglesia, incide en el dinamismo de las competencias distribuidas, de modo que su aplicación no deberá plantear reservas, ni contraponerse al principio de comunión, como si resultaran incompatibles. El principio de subsidiariedad solo puede aplicarse teniendo en cuenta el *bonum commune* que en la Iglesia es la *communio*, dado que la subsidiariedad implica una dimensión positiva de tutela de la unidad¹³⁷.

Respecto a la subsidiariedad en las relaciones entre las autoridades eclesásticas y los fieles, se presenta en el respeto, defensa y promoción de la libertad individual y asociativa de los fieles, y en la obligación recíproca que tienen, por una parte, la jerarquía para proporcionar a los fieles la ayuda necesaria, principalmente de los bienes salvíficos, y por otra, los fieles de ayudar a las necesidades de la Iglesia (c. 222 §1), por lo cual aquellos que se distingan por su capacidad pueden ayudar a los pastores como consejeros y peritos e incluso con ciertas posibilidades de suplencia cuando falten los ministros sagrados (cc. 228 §2, 230 §3).

De todo lo dicho podemos concluir que, entendiendo así el principio de subsidiariedad, se pretende reivindicar los espacios de poder en la Iglesia, al mismo tiempo que dicho principio es fomento, promoción, asistencia e incluso suplencia. Es gobierno en comunión, promoviendo, en la medida de lo posible, abrir espacio para

¹³⁵ Cf. ID., «El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia», 158-160.

¹³⁶ *Ibid.*, 166. Respecto a la suplencia, sería entendida como situación extraordinaria, anómala y temporal, ya que solo se justifica en los casos previstos por las leyes y mientras dure la situación que legitima la sustitución de las competencias ordinarias. Lo contrario supondría la invalidación del principio de subsidiariedad. Cf. *Ibid.*, 170.

¹³⁷ Cf. ARRIETA, «Considerazioni attorno alla traduzione tecnica del principio di sussidiarietà nel rapporto gerarchico tra Autorità suprema e autorità diocesana», 100; E. CORECCO, «De la subsidiariedad a la comunión», *Communio* 17 (1995): 361-362; VIANA, «El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia», 156-157, 162.

una Iglesia más participativa; no solo a nivel de aquellos que detentan el sacramento del orden sino de todos los fieles.

Como hemos dicho más arriba, los anteriores aspectos no se localizan en los doce criterios guía de la reforma señalados por Francisco; sin embargo, para el Papa argentino son importantes, motivo por el cual *Praedicate Evangelium* los considera al señalar las directrices de acción que hacen referencia a la vicariedad, al reconocimiento de los laicos (PE II. 5), al profesionalismo, a la descentralización (PE II. 2) y a la subsidiariedad (PE II. 3-4), así como también de cara a evitar el «clericalismo» y el «curialismo» generalizados optando por la selección de personas cualificadas y apelando a la temporalidad profesional en el servicio (art. 17)¹³⁸.

CONCLUSIÓN

Un tema recurrente en el pensamiento del cardenal Jorge Mario Bergoglio antes de su elección a la sede de Pedro es la necesidad de hacer memoria para comprender el presente y proyectar el futuro¹³⁹. Bergoglio, en relación con la Iglesia, hace suyo el pasado y continúa fiel a la tradición, pero sin conservadurismos estáticos cerrados a la innovación. Ahora, como Obispo de Roma, con la reforma de la Iglesia en salida misionera está fuertemente determinado a hacer salir a la Iglesia de un punto muerto en el que corre el riesgo de quedarse estancada.

Francisco ve con claridad que el problema de la evangelización no consiste solo en emprender, en cualquier lugar, nuevas iniciativas de difusión del mensaje evangélico, sino también en dar a la Iglesia un rostro que permita reabrir los canales de la comunicación de la fe¹⁴⁰. Él es consciente de la necesaria participación de todos los fieles en la evangelización; de ahí que entienda la misión de la Iglesia como una participación real de todo el Pueblo de Dios, pues «sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del pueblo fiel sea solo receptivo de sus acciones» (EG 120).

¹³⁸ El término subsidiariedad no aparece como tal en PE, sin embargo, se relaciona con la corresponsabilidad y la descentralización que son afinidades conceptuales de la subsidiariedad. Cf. M. DEL POZZO, «La Curia Romana y el principio de subsidiariedad», *Ius canonicum* 63 (2023): 64.

¹³⁹ Cf. FAZIO, *El Papa Francisco. Claves de su pensamiento*, 53.

¹⁴⁰ Cf. DIANICH, *Magisterio in movimento. Il caso Papa Francesco*, 25.

La finalidad de todo esto es abandonar, sobre todo, la supuesta seguridad doctrinal o disciplinaria que da lugar a un elitismo narcisista y autoritario, donde en lugar de evangelizar lo que se hace es analizar y clasificar a los demás, y en lugar de facilitar el acceso a la gracia se gastan las energías en controlar. El Papa jesuita quiere una Iglesia incluyente, donde todos sus miembros participen de la alegre misión de evangelizar.

En la renovación de la Iglesia, el Papa sabe que un primer paso es la necesaria conversión personal misionera a Jesús para, posteriormente, lograr la renovación de las estructuras eclesiales, pastorales e institucionales concretas. En el desarrollo de su pontificado, Francisco ha trazado claramente su propósito y el camino a seguir; ejemplo de ello son los criterios guía presentados al personal de la Curia Romana que, si bien están dirigidos a este órgano de gobierno central, pueden ser aplicados a toda la Iglesia institución. Leídos en su conjunto, los criterios guía muestran un horizonte de la Iglesia abierta a la renovación, al cambio, llamada a servir a la misión de la Iglesia, a poner la mirada y ser sensible a la diversa problemática y desafíos que se presentan en el mundo, a una reducción y simplificación de estructuras que, en ocasiones, generan más burocracia

Los criterios guía dejan ver el modelo de Iglesia que el Papa argentino pretende, una Iglesia comunión donde la misión esté íntimamente ligada a todos los miembros del Cuerpo de Cristo: Pueblo fiel, Colegio episcopal, Obispo de Roma. Enfatiza nuevamente la comunión como elemento que enriquece la nueva etapa que la Iglesia vive. Una Iglesia que deje atrás la autorreferencia para abrirse a nuevos horizontes, donde se promueva la corresponsabilidad de los miembros del Pueblo de Dios, ampliando los espacios de participación de todos los fieles para un efectivo multiculturalismo y una diversidad de vocaciones que aporten con sus diversas experiencias y capacidades a la misión salvífica de la Iglesia.

Se trata de una Iglesia más incluyente donde se ejercite una comunión realmente efectiva. Utilizando las palabras de la NEP 2 de la Const. dogm. *Lumen Gentium*: la comunión no sea solamente un afecto indefinido, sino que la comunión sea una realidad orgánica, que exija forma jurídica y al mismo tiempo esté animada por la caridad. Con lo anterior queremos señalar que la Iglesia comunión es una comunidad de hermanos –que, a su vez, se basa en la comunión de Dios, uno y trino–

pero una comunidad estructurada, expresada en un ordenamiento social, visible, que solo se realiza alrededor del núcleo de los apóstoles y sus sucesores. Esto es, una conversión personal, que, al mismo tiempo, fortalezca a la conversión comunitaria para lograr la reforma organizativa y estructural de la Iglesia pretendida por Francisco. Por lo anterior, creemos que la eclesiología de comunión desarrollada por el profesor Ghirlanda se deja entrever en la eclesiología delineada por los criterios estudiados en el presente capítulo.

Como se observa, los criterios que el Papa Francisco está empleando, abren y confirman cada vez más una mayor participación de los fieles no ordenados en la vida de la Iglesia. Es precisamente aquí donde toma relevancia su participación, porque al ser reconocidos y valorados en la Iglesia, sin la pretensión de ser clericalizados, pueden tener una participación más activa, no solo de consulta, consejo y suplencia, sino también con la oportunidad de asumir puestos de responsabilidad en la estructura de la Iglesia donde se tomen decisiones importantes para la vida de la misma. De esta manera, el Papa Francisco, con los criterios planteados, respalda desde el magisterio papal dicha participación.

Las siguientes palabras dejan claro lo que el Obispo de Roma quiere para la Iglesia de Cristo:

«Se nos pide una reforma, que –en este caso– no consiste en palabras sino en actitudes que tengan el coraje de ponerse en crisis, de asumir la realidad sea cual sea la consecuencia. Y toda reforma comienza por sí mismo. La reforma en la Iglesia la han hecho hombres y mujeres que no tuvieron miedo de entrar en crisis y dejarse reformar a sí mismos por el Señor. Es el único camino, de lo contrario no seremos más que “ideólogos de reformas” que no ponen en juego la propia carne. [...] Bien decís en tu carta que a nada nos lleva sepultar el pasado. Los silencios, las omisiones, el dar demasiado peso al prestigio de las Instituciones solo conducen al fracaso personal e histórico, y nos llevan a vivir con el peso de “tener esqueletos en el armario”, como reza el dicho»¹⁴¹.

Los criterios guía de gobierno, así como también el concepto de Iglesia que va concibiendo el Papa Francisco, obligan a cambiar la mirada hacia una Eclesiología renovada que tome en cuenta la participación y corresponsabilidad de todos los

¹⁴¹ FRANCISCO, *Carta al cardenal Reinhard Marx, Arzobispo de Munchen und Freising* (10.06.2021).

bautizados en la misión evangelizadora de la Iglesia en sus diversas concreciones. El giro eclesiológico introducido entraña un potencial interpretativo que acentúa una Iglesia más omnicomprensiva y menos clerical; una Iglesia Pueblo de Dios en comunión, una Iglesia sinodal. Demos paso a profundizar en la eclesiología propuesta por el Papa Francisco.

Capítulo III. Ecclesiología renovada y actualización del Derecho eclesial

El Concilio Vaticano II fue una obra del Espíritu Santo, un regalo para la Iglesia, un regalo para ser comunicado. El Papa Juan Pablo II habló del Concilio como una «verdadera profecía para la vida de la Iglesia: y seguirá siéndolo durante muchos años del tercer milenio recién iniciado»¹. Por su parte, el Papa Benedicto XVI definió el Concilio como un regalo recibido de la gracia divina en el siglo pasado y como brújula segura para el recién comenzado siglo XXI². Al respecto, el teólogo Karl Rahner, perito del Concilio Vaticano II, afirmó que «el Concilio era un comienzo, no el final, la introducción de una tendencia, no su conclusión»³. Es el comienzo de un nuevo comienzo. Las afirmaciones anteriores continúan refrendándose en el correr de la vida de la Iglesia, dado que el magisterio posterior al Concilio ha acogido, interpretado y actualizado su contenido, prolongando los principios del Concilio ante los nuevos problemas que surgen y las nuevas realidades a las que hoy hay que dar respuesta.

Actualmente, el pontificado de Francisco sigue dando continuidad renovada a las líneas más profundas puestas en marcha por el Concilio Vaticano II, como son profundizar en el ser y naturaleza de la Iglesia misma, promover su renovación interior, ampliar los propios horizontes y resituarse de forma nueva en el mundo⁴. Ya en una de sus primeras entrevistas, el Papa Francisco calificó el Concilio Vaticano II como una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea; un movimiento de renovación que viene sencillamente del mismo Evangelio y que es absolutamente irreversible⁵. Con él, el proceso de recepción del Vaticano II ha entrado en una nueva fase⁶.

¹ JUAN PABLO II, *Discurso en la clausura de un congreso internacional sobre la aplicación del Vaticano II* (27.02.2000).

² Cf. BENEDICTO XVI, M.p. *Porta fidei*, 11.10. 2011, en AAS 103 (2011), 725-726, n. 5.

³ P. IMHOF y H. BIALLOWONS, *Karl Rahner. Im Gespräch. Band 1: 1964-1977* (Munich: Kösel 1982), 42-43. Citado por S. MADRIGAL, «Glosas marginales de K. Rahner sobre el Concilio Vaticano II», *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005): 340.

⁴ Cf. S. MADRIGAL, «El Concilio Vaticano II: remembranza y actualización», *Revista de Teología* 117 (2015): 132.

⁵ Cf. ANTONIO SPADARO, «Entrevista al Papa Francisco», *Razón y Fe* 1380 (2013): 267.

⁶ El teólogo Santiago Madrigal propone, para una periodización de la recepción del Vaticano II en la historia reciente, la conjugación del devenir cronológico con algunos acontecimientos teológicos más

1. REANUDAR EL CONCILIO VATICANO II, CONTINUIDAD CON LA TRADICIÓN

La reforma de la Iglesia emprendida por Francisco recupera el Concilio y lo aplica. Aunque el actual Sumo Pontífice no participó en el desarrollo del Concilio, lo cita con mayor libertad y naturalidad que sus predecesores, y no se priva de señalar aquellas aplicaciones y desarrollos aún pendientes⁷. De ahí que se le considere al mismo tiempo como heredero e innovador; heredero de una tradición e innovador por responder creativamente a lo que ha recibido. Francisco enseña la doctrina, no la cambia, la estudia, presenta y aplica de una manera nueva buscando sobre todo hacerla útil y vivificadora en las situaciones pastorales⁸. Lo que se espera del sucesor de Pedro no es una elaboración científica sino un testimonio de fe en coherencia con la tradición apostólica.

1.1. Reequilibrando Iglesia Pueblo de Dios e Iglesia comunión

La principal misión del Concilio Vaticano II consistió, en primer lugar, en contestar a la pregunta ¿Iglesia qué dices de ti misma? y, segundo, en dar respuesta a toda una serie de interrogantes que se planteaba la humanidad en ese momento de la historia e identificar la implicación de éstas sobre la Iglesia para dar respuesta a los signos de los tiempos⁹.

significativos y con los hitos más importantes en la investigación. De tal manera que identifica cinco fases comprendidas entre los pontificados de Pablo VI (1963-1978), Juan Pablo II (1978-2005), Benedicto XVI (2005-2013) y Francisco (2013-): la primera etapa abarca los veinte primeros años posconciliares (1965-1985), esto es, desde la clausura del Vaticano II hasta el Sínodo extraordinario de 1985, donde la idea de comunión aparece como la clave hermenéutica del Vaticano II; la segunda etapa (1985-2005) presidida por el debate entre la interpretación del Concilio como acontecimiento y la interpretación del Concilio como texto constitucional de la fe; la tercera etapa (2005-2013) se identifica con el pontificado de Benedicto XVI y su propuesta de la hermenéutica de la reforma; de 2012-2015 corre la cuarta etapa con la celebración del quincuagésimo aniversario de la inauguración y de la clausura del Concilio, en este cuatrienio se produce el tránsito del pontificado de Benedicto XVI al de Francisco; y finalmente, la quinta etapa comienza con el pontificado de Papa Francisco donde el llamado efecto Francisco hizo hablar muy pronto de una nueva fase de recepción del Vaticano II. Cf. S. MADRIGAL, «La recepción del Vaticano II: crónica histórica para un “status quaestionis”», *Estudios Eclesiásticos* 380 (2022): 3, 7 y 8.

⁷ Cf. MARCIANO VIDAL, «Sobre la “Evangelii gaudium” de Francisco y su dimensión moral», *Lumen* 63 (2014): 90.

⁸ Cf. J. CORKERY, «Francisco, heredero e innovador: un Papa argentino y jesuita en la tradición posconciliar», en *Del clavo a la clave*, ed. MICHELINA TENACE (Madrid: BAC 2018), 106 y 113.

⁹ Pablo VI expresó este propósito, en su encíclica *Ecclesiam suam*, con la fórmula *Ecclesia ad intra* y *Ecclesia ad extra* que él tradujo al binomio conciencia de la Iglesia-diálogo. De los documentos emanados del Concilio Vaticano II, de manera general se puede decir que la Constitución dogmática de

De entre los documentos conciliares, la Constitución dogmática de la Iglesia *Lumen Gentium* es el documento que revela, por parte de la Iglesia, al menos de forma más clara y valiente que nunca, lo que ella es, centrando la exposición doctrinal en describir la verdadera naturaleza de la Iglesia y formulando con amplitud, al mismo tiempo, la verdad sobre su propio ser para una toma de conciencia más actual y viva de su ministerio¹⁰. La constitución sobre la Iglesia presenta algunas nociones o títulos eclesiológicos que son claves para su comprensión, a saber: misterio-sacramento, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, comunión, sociedad, institución.

La renovación eclesial pretendida, en un primer momento se basó en la noción eclesiológica del Pueblo de Dios, propuesta por la *Lumen Gentium*, que sería la característica del Vaticano II; sin embargo, posteriormente, con motivo del vigésimo aniversario de la conclusión del Concilio Vaticano II, el Sínodo extraordinario de Obispos de 1985 relee y reconsidera la eclesiología del Vaticano II desde el concepto «*Communio*», el cual, a partir de ahí, se convertirá en clave de interpretación, dejando de lado la utilizada hasta ese momento, «Pueblo de Dios», que se consideraba excesivamente sociológica¹¹. De esta manera, la eclesiología de Pueblo de Dios y la eclesiología de *communio* se convertirán en dos modelos de paradigma que marcarán las reflexiones eclesiológicas posconciliares¹².

El Papa Francisco retoma e impulsa de nuevo la eclesiología del Pueblo de Dios, originaria del Concilio Vaticano II, que da paso a una Iglesia comunitaria, colegial y corresponsable¹³, sin por ello dejar de lado la eclesiología de *communio* que aporta los conceptos básicos como son: Cuerpo de Cristo, Iglesia local, comunidad-

la Iglesia, *Lumen Gentium*, abordó el aspecto interno de la Iglesia (*ad intra*), mientras que la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* junto a otros documentos trataron los temas de la Iglesia sobre el mundo actual (*ad extra*). Cf. MADRIGAL, «El Concilio Vaticano II: remembranza y actualización», 140-141.

¹⁰ Cf. H. DE LUBAC, «Introducción», en *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, dir. GUILLERMO BARAÚNA (Barcelona: Juan Flors, 1966), vol. 1, XXXI.

¹¹ Cf. JEAN RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'église* (Paris: Cerf, 1999), 119-137; E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología del Papa Francisco. Una Iglesia bautismal y sinodal* (Burgos: Grupo Editorial Fontes, 2018), 53. Para una visión general de la desafección de la categoría eclesiológica de Pueblo de Dios, ver: SERENA NOCETI, «Pueblo de Dios: un reconocimiento inacabado de identidad», *Concilium* 376 (2018): 315-330.

¹² Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología* (Santander: Sal Terrae, 2002), 247.

¹³ Que el Vaticano II esté en el trasfondo de la visión eclesiológica del Papa Francisco se muestra con claridad en EG 17 al afirmar que las líneas propuestas en la Exhortación apostólica para orientar y animar a la nueva etapa evangelizadora se basan en la doctrina de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*.

unidad, colegialidad episcopal, ministerio y jerarquía. Ambas eclesiologías encuentran un equilibrio en la eclesiología renovada propuesta por el actual Sumo Pontífice.

1.2. Eclesiología del Pueblo de Dios

La categoría eclesiológica «Pueblo de Dios» fue elegida por el Vaticano II para expresar la forma fundamental de la Iglesia, la historicidad del sujeto colectivo «iglesia», su misión y su carácter escatológico, al mismo tiempo que subraya la dimensión social y comunitaria de la salvación, el sacerdocio común, la igualdad de todos los creyentes y la misión en la relación Iglesia-mundo. Con esta categoría el Concilio, de forma consciente y premeditada, hace una opción eclesiológica que marca a toda la eclesiología de la constitución *Lumen Gentium*¹⁴.

El Concilio toma como punto de partida el misterio de la Iglesia y de ahí desarrolla los títulos eclesiológicos; así, al capítulo primero «El misterio de la Iglesia», le sigue el del «Pueblo de Dios». Ambos capítulos son considerados como ejes privilegiados de la constitución al representar una síntesis en rígido equilibrio entre el aspecto trascendente, indicado preferentemente por el término Misterio, y el aspecto inmanente aportado por la noción Pueblo de Dios. Si la eclesiología permanece fiel a la propuesta del Vaticano II, los dos primeros capítulos de *Lumen Gentium* deben ser respetados¹⁵. De lo anterior se sigue que, para una correcta comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios, es ineludible plantear esta noción eclesiológica en el trasfondo del misterio eclesial para que no sea considerada como una connotación meramente sociológica.

El orden que presentan los tres primeros capítulos de la constitución, misterio, Pueblo de Dios y jerarquía, abre paso a un cambio en la comprensión de la eclesiología: la estructura interna del mismo documento reclama que se trate primero del Pueblo de Dios como totalidad, con toda clase de personas y después de las diversas categorías,

¹⁴ Cf. J. A. ESTRADA, *Del Misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios. Sobre las ambigüedades de una eclesiología mística* (Salamanca: Sígueme, 1988), 16. Mons. G. Philips, redactor de la *Lumen Gentium*, al comentar el pasaje de LG 6 sobre las diversas imágenes de la Iglesia afirma: «La Iglesia es el Pueblo de Dios en la nueva y eterna alianza. Nada ya aquí de figuras, sino la plena y total realidad». G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, vol. 1 (Barcelona: Herder, 1968), 132.

¹⁵ Cf. ESTRADA, *Del Misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios. Sobre las ambigüedades de una eclesiología mística*, 11.

jerarquías, laicos y religiosos. La noción de Pueblo de Dios hace referencia a la globalidad de los cristianos que poseen una igualdad y dignidad común, cuya base es el sacramento del bautismo, que precede a toda diferenciación carismática o ministerial¹⁶.

Frente a la eclesiología de la sociedad perfecta y desigual, elaborada y presente en un largo proceso histórico, la eclesiología del Pueblo de Dios afirma la participación de todos los bautizados en la triple función de Cristo: sacerdote, profeta y rey; y, por tanto, en la misión apostólica de la Iglesia, donde todos sus miembros sean corresponsables de dicha misión. Resalta las dimensiones horizontales, comunitarias y universales de la Iglesia que se reconoce situada en el mundo, condicionada y dialogante con la cultura, en estado de misión y no a la defensiva. De ahí que, al acentuar la igualdad común de los bautizados y que todos constituyen la Iglesia, se ponen las bases que permiten una participación activa de todos los cristianos en la vida eclesial. Partiendo de esta concepción de Iglesia, es posible acentuar el papel de los fieles al respecto de la jerarquía, lo cual no significa rechazar la estructura jerárquica de la Iglesia¹⁷.

Al retomar la eclesiología del Pueblo de Dios, en la tarea programática de reforma de la Iglesia, el Papa Francisco quiere llevar adelante el programa conciliar que ofrece la alternativa para una eclesiología más participativa, más de base y mucho más colegial y horizontal en toda la vida de la Iglesia, y así, reformar estructuras e instituciones de la Iglesia.

1.3. Eclesiología de comunión

El Concilio Vaticano II utiliza considerablemente el término comunión, pero en ningún caso para calificar directamente a la Iglesia, salvo, de manera excepcional, en el Decreto *Ad Gentes* 38, que habla de «la comunión de las iglesias» (*communio ecclesiarum*). Si bien el término «*communio*» no es ciertamente un concepto clave del

¹⁶ Cf. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, 250.

¹⁷ Cf. ESTRADA, *Del Misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios. Sobre las ambigüedades de una eclesiología mistérica*, 175, 201-202 y 220-224.

Vaticano II, comprendido justamente puede servir de síntesis de los elementos esenciales de la eclesiología conciliar¹⁸.

Así lo deja ver el Sínodo extraordinario convocado a los 20 años de la clausura del Vaticano II, el cual dio un especial relieve a la eclesiología de comunión afirmando:

La eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio. *Koinonía*/comunión, fundadas en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. [...] la eclesiología de comunión no se puede reducir a meras cuestiones organizativas o a cuestiones que se refieren a meras potestades. La eclesiología de comunión es el fundamento para poner orden en la Iglesia y en primer lugar para la recta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia¹⁹.

De esta manera se da un giro en la comprensión de Iglesia desde la categoría de comunión como clave interpretativa de los textos conciliares, dando paso a una nueva etapa en el proceso de recepción que ha llegado hasta nuestros días. Cabe mencionar la importancia eclesiológica de la noción de comunión y su capacidad para construir y definir una eclesiología que es del todo positiva. Sabido es que la idea de comunión, de inspiración bíblica (1Jn 1,3; 1Cor 1,9; 1Cor 10,16-17; Hch 2,42; 2Cor 13,13), predominó en la conciencia eclesial y en el pensamiento eclesiológico del primer milenio²⁰. Sin embargo, se debe evitar el riesgo de deformación del pensamiento conciliar en una de sus enseñanzas fundamentales; esto es, el uso exclusivo de la eclesiología de comunión frente a la eclesiología del Pueblo de Dios²¹.

El Concilio Vaticano II no dio una reflexión sistemática sobre la categoría de «comunión». Fue la Relación final del Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985 la que, de un modo sintético, ofreció las líneas fundamentales de la comprensión teológica de este concepto:

¿Qué significa la palabra compleja «comunión»? Fundamentalmente se trata de la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. Esta comunión se tiene en la Palabra de Dios y en los sacramentos. El bautismo es la puerta y el fundamento de la

¹⁸ Cf. MIGUEL PONCE CUÉLLAR, *La Iglesia misterio de comunión* (Valencia: Edicep 2011), 292.

¹⁹ SÍNODO DE OBISPOS, *Relación final del Sínodo extraordinario 1985*, en *El Vaticano II, Don de Dios. Los documentos del Sínodo extraordinario de 1985* (Madrid: PPC, 1986), 78.

²⁰ S. PIÉ-NINOT, *Introducción a la Eclesiología* (Estella: Verbo Divino, 1995), 38; BUENO DE LA FUENTE, 157.

²¹ Cf. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, 261;

Iglesia; la Eucaristía la fuente y el culmen de toda la vida cristiana (LG 11). La comunión del Cuerpo eucarístico de Cristo significa y hace, es decir, edifica la íntima comunión de todos los fieles en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (1 Cor 10,16s)²².

El texto es preciso al afirmar que la categoría de *communio* se refiere fundamentalmente al misterio de Dios en su vida trinitaria; designa la naturaleza de la Iglesia; es decir, su *mysterium*, que consiste, según el Concilio Vaticano II, en que tenemos acceso al Padre en el Espíritu a través de Cristo, para participar así de la naturaleza divina²³. La comunión eclesial consiste radicalmente en la unión íntima y amorosa con el Padre por el Hijo y en el Espíritu Santo, los cuales se nos comunican para que compartamos su misma vida de amor recíproco, formando una comunidad fraternal de hijos de Dios a imagen de la Trinidad²⁴.

La comunión al interior de la Iglesia implica la dimensión vertical, esto es, la comunión de vida del hombre con Dios mediante Cristo en el Espíritu, y la dimensión horizontal: la comunión entre los hombres. La primera es fundamento de la segunda. Al mismo tiempo, se habla de una comunión visible y comunión invisible. La primera refiere a la comunión en la profesión de una misma fe, en la celebración de los mismos sacramentos, y en el misterio pastoral o ministerio jerárquico que está al servicio de esta comunión; mientras que la comunión invisible trata de la comunión íntima con la Santísima Trinidad y con los demás hombres por la caridad²⁵. Ahora bien, la comunión presenta varios niveles:

- En el primero y más profundo, la Iglesia se presenta como pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (LG 4b), en cuanto que la Iglesia es obra de las tres divinas personas; la *communio* trinitaria prefigura la esencia de la Iglesia, hace posible y sustenta la *communio* de las Iglesias.
- La *communio* de las Iglesias (término técnico de *communio*), es el segundo nivel. En esta concepción de *communio*, la *communio* de las Iglesias particulares es la concreción y la realización de la Iglesia universal. De tal manera que la Iglesia universal existe sólo en las Iglesias particulares y se compone de ellas (LG 23); es representada por ellas, se realiza, actúa y está

²² SÍNODO DE OBISPOS, *Relación final del Sínodo extraordinario 1985*, 78.

²³ Cf. WALTER KASPER, *Teología e Iglesia* (Barcelona: Herder 1989), 380 y 382.

²⁴ Cf. PONCE, 295.

²⁵ Cf. PONCE, 298.

presente en ellas (CD 11). En esta comunión se encuentra el fundamento constitutivo de la comunión de vida, de fe, de sacramentos y de caridad entre los fieles y las Iglesias. Importancia básica adquiere el bautismo, que es la puerta y el fundamento de la *communio* eclesial, mientras que la eucaristía es el punto culminante de la misma *communio*: «Participando realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a una comunión con Él y entre nosotros». (LG 7).

En este nivel de *communio* se habla de diversidad en la unidad y de la unidad en la diversidad, lo cual responde a la concepción trinitaria de la unidad y da un nuevo espacio para la legítima diversidad de las Iglesias particulares dentro de la unidad mayor en fe, en los mismos sacramentos y ministerios, y no solamente un modelo monolítico de unidad²⁶.

– La *communio hierarchica*, tercer nivel, es un término introducido por el Concilio Vaticano II y lo aplica cuando habla de las relaciones entre los obispos. Este concepto permite integrar la función episcopal en la Iglesia universal; específicamente, en la comunión con el Papa y el Colegio episcopal. La expresión comunión jerárquica, en el desarrollo de su comprensión y estudio, apunta a una coexistencia de la eclesiología sacramental de la *communio* y de la eclesiología jurídica de la unidad. De ahí que se ha hablado de dos eclesiologías en los textos del Vaticano II y de entre ellas, la eclesiología jurídica haya ganado más realce²⁷.

– Ahora bien, la *communio* de las Iglesias y la *communio hierarchica* se apoyan sobre la comunión del Pueblo de Dios o «*communio fidelium*» (LG 13) que es la esencia de la Iglesia. Por la palabra, el bautismo y la eucaristía, el Espíritu transforma lo que es una multitud dispersa en un verdadero Pueblo de Dios, cuyos miembros participan de una auténtica igualdad en cuanto a la dignidad y a la acción común de todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo (LG 32). La común igualdad tiene su génesis en el sacramento del bautismo, el cual incorpora a la comunidad eclesial haciendo a todos partícipes de la misma comunión y corresponsables de la única misión en la Iglesia²⁸.

²⁶ Cf. KASPER, 389 y 394.

²⁷ Cf. *Ibíd*, 390-391.

²⁸ Cf. PONCE, 313.

La común pertenencia al Pueblo de Dios por el bautismo precede cualquier distinción de ministerios, carismas y servicios; común pertenencia que conlleva una participación radical de todos los bautizados en la triple condición de Cristo, sacerdote, profeta y rey, que conduce a una corresponsabilidad, según su propia vocación y situación, en la misión salvadora que la Iglesia está llamada a realizar.

La eclesiología de la *communio* lleva implícita la responsabilidad de todos los que conforman la Iglesia, porque no hay verdadera comunión sin corresponsabilidad. La comunión debe concretarse en gestos externos y traducirse en corresponsabilidad ante cualquier tarea a realizar. Sin comunión, la corresponsabilidad perdería su principio más profundo, y la comunión sin corresponsabilidad quedaría en lo abstracto de la sensibilidad. Ha sido el Concilio Vaticano II el que ha puesto de relieve la raíz sacramental de esa corresponsabilidad al afirmar la condición de igualdad de todos los miembros de la Iglesia por el sacramento del bautismo y la doctrina del sacerdocio común (LG 10). Todos en la Iglesia somos sujetos de comunión; es así como la eclesiología de la *communio* supera básicamente la idea de la Iglesia como una *societas inaequalis*²⁹.

Desde esta dimensión de comunión no cabe duda de que reaparecen los valores inscritos en la noción de Pueblo de Dios; como ya se ha dicho, por ello y por su reconocimiento e importancia, la eclesiología de comunión no puede ser reducida a meras cuestiones organizativas o cuestiones que se refieran a meras potestades. El cardenal Leo Jozef Suenens, a quien se debe la iniciativa de la «revolución copernicana» latente en la constitución sobre la Iglesia, afirma: «[...] Se trataba, a nuestro modo de ver, de pasar de una eclesiología jurídica a una eclesiología de comunión centrada en el misterio mismo de la Iglesia en sus profundidades trinitarias»³⁰.

²⁹ Cf. *Ibíd*, 315-316; KASPER, 395.

³⁰ L. J. SUENENS, *Recuerdos y esperanzas* (Valencia: Edicep, 2000), 143.

1.4. Riqueza de dos modelos eclesiológicos: Pueblo de Dios y comunión

Una eclesiología se construye con aquellos conceptos fundamentales que permitan expresar la naturaleza y misión de la Iglesia. En este caso, tanto la eclesiología de comunión como la eclesiología del Pueblo de Dios aportan una gran riqueza para llevar adelante la eclesiología renovada del Concilio Vaticano II pretendida por el Papa Francisco. Ambas eclesiologías se integran y complementan, porque ambas se exigen y enriquecen recíprocamente.

La centralidad de la imagen de la eclesiología de Pueblo de Dios, identificada como categoría fundamental de la constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, y presentada en el capítulo segundo de la misma, es el Pueblo de Dios identificado como «el sujeto histórico del misterio de la Iglesia». Esta eclesiología determina la realidad de la Iglesia a partir de conceptos como pueblo de la alianza, historia de salvación, historicidad y escatología; acentúa la dimensión social y comunitaria de la salvación, el sacerdocio común de los bautizados, la igualdad básica, la misión compartida en la relación entre Iglesia y mundo³¹.

En cambio, la eclesiología de la *communio*, presente en los documentos del Concilio Vaticano II, aunque de manera difusa, comprendida rectamente sirve de síntesis de los elementos esenciales de la eclesiología conciliar. Así lo dejó asentado el Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985³². Este modelo de eclesiología parte de afirmaciones trinitarias para expresar la revelación del misterio de la Iglesia en términos de *koinonía-comunión*, y encuentra su realización plena en la eucaristía; sus conceptos primordiales son Cuerpo de Cristo, Iglesia local, comunidad-unidad, colegialidad y sinodalidad³³.

Ambos modelos eclesiológicos, Pueblo de Dios y comunión, propios del espíritu del Concilio Vaticano II, expresan la verdadera y propia imagen de la Iglesia. Así lo afirmó Juan Pablo II en la constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges*:

³¹ Cf. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, 247.

³² Cf. SÍNODO DE OBISPOS, *Relación final del Sínodo extraordinario 1985*, 78; BUENO DE LA FUENTE, 53; PIÉ-NINOT, 38; MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, 263-265.

³³ Cf. ID., *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (Cantabria: Salterae, 2017), 161-162.

«Dentro de los elementos que expresan la verdadera propia imagen de la Iglesia, han de mencionarse principalmente éstos: la doctrina que propone a la Iglesia como el Pueblo de Dios y a la autoridad jerárquica como servicio; además, la doctrina que expone a la Iglesia como comunión y establece, por tanto, las relaciones mutuas que deben darse entre la Iglesia particular y la universal y entre la colegialidad y el primado; también la doctrina según la cual todos los miembros del Pueblo de Dios participan, a su modo propio, de la triple función de Cristo, o sea, de la sacerdotal, de la profética y de la regia, a la cual doctrina se junta también la que considera los deberes y derechos de los fieles cristianos y concretamente de los laicos; y, finalmente, el empeño que la Iglesia debe poner por el ecumenismo»³⁴.

Es así como la eclesiología de comunión entraña un potencial interpretativo que acoge los mejores intereses de la eclesiología de Pueblo de Dios; lo cual, a su vez, permite hablar de igualdad y dignidad común, de la vocación de todos los miembros del Pueblo de Dios, de la relación inmediata con Jesucristo por su participación del sacerdocio común de todos los bautizados³⁵. De tal forma, es posible experimentar de nuevo a la Iglesia como *communio* donde todos con el carisma recibido edifican el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

El Papa Francisco retoma la eclesiología de Pueblo de Dios como concepto eclesiológico fundamental en la tarea programática de la reforma de la Iglesia, que deja de lado el concepto de Iglesia monárquica-imperial para dar paso a una Iglesia comunitaria, colegial y corresponsable. Acentúa la teología bautismal subrayando la dimensión discipular y el valor del sacerdocio universal de los fieles que haga posible la participación activa de todos los bautizados desde la acción conjunta, y la convergencia de las capacidades de cada uno para llevar adelante la anhelada conversión pastoral: «La nueva evangelización debe implicar un nuevo protagonismo de cada uno de los bautizados» (EG 120). El Pueblo de Dios es el verdadero, originario y fundamental sujeto de la misión y la misión sólo puede ser llevada adelante en comunión³⁶.

³⁴ JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25.01.1983, en AAS 75 (1983) II, XII.

³⁵ Cf. MADRIGAL, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 160.

³⁶ Cf. BUENO DE LA FUENTE, 12.

2. IGLESIA MÁS OMNICOOMPRESIVA Y MENOS CLERICAL

El giro eclesiológico introducido por Francisco conlleva un cambio de paradigma que implica el tránsito de la concepción de una Iglesia como sociedad perfecta y desigual a una Iglesia de comunión como Pueblo de Dios; dicho paso proporciona elementos para cambiar el modelo eclesiológico desde el que se entiende la relación clérigos y laicos. Al cambiar así el trasfondo eclesiológico, la teología del laicado y del sacerdocio ministerial reciben nuevos acentos.

La opción eclesiológica del Papa jesuita está en coherencia con la centralidad de la misión y con el presupuesto bautismal, que suscita confianza en la percepción de los laicos. De ahí que su eclesiología puede ser también caracterizada como «eclesiología bautismal»; una Iglesia de bautizados donde no hay cabida para el clericalismo que oprime el funcionamiento eclesial, dificultando el ejercicio de la comunión y el desarrollo de la misión. No se trata de dejar de reconocer a la «santa madre Iglesia jerárquica», sino de presentar un nuevo planteamiento y modo de vivir la eclesialidad desde la consagración bautismal, se va más allá de una simple revalorización del laicado³⁷.

2.1. El bautismo, sacramento primero y fundante

El Papa Francisco afirma: «Ser Iglesia es ser Pueblo de Dios, de acuerdo con el gran proyecto de amor del Padre» (EG 114); y para formar parte de este pueblo, el bautismo es el sacramento primero y fundante, por el cual los fieles son incorporados a la Iglesia (LG 11). Nuevamente, el Pontífice vuelve a retomar y revitalizar un elemento significativo ya tratado por el Concilio Vaticano II: el sacramento del bautismo, que nos constituye en hijos de Dios y miembros del Pueblo de Dios (LG 11, 31).

Se presenta así otra arista de la eclesiología renovada propuesta por Francisco: una eclesiología del Pueblo de Dios en comunión, en apertura a una eclesiología más trinitaria y abierta a la acción del Espíritu del Señor, que permita impulsar el

³⁷ Cf. *Ibíd.*, 78 y 102.

sacramento del bautismo como punto de partida de toda la vida cristiana y participación de los bautizados en la vida interna y misión de la Iglesia³⁸.

Se anteponen el bautismo y la vocación cristiana a toda tarea o ministerio eclesial, dándose así una prioridad teológica y cronológica al bautismo respecto a todos los sacramentos³⁹. El sacramento del bautismo es la puerta y el fundamento de la Iglesia; por él todos los bautizados entran a formar parte del Pueblo de Dios y es la base de la comunión propia de la Iglesia. Es a partir de la consagración bautismal, y sólo de forma derivada y subordinada a ella, que se habla de sacerdocio ministerial, el cual tiene unas tareas y funciones específicas al servicio de la comunidad y de la potenciación del bautismo⁴⁰. «La consagración bautismal es la primera, la más radical porque lleva a la persona a participar de la filiación divina. Es la iniciación fundamental, la condición previa necesaria e imprescindible para las demás consagraciones futuras o pensables en la Iglesia y por sí sola la más suficiente»⁴¹.

Una sana eclesiología exige que se parta de la realidad común a todos; la condición de miembro de la Iglesia, fundada en el bautismo que constituye el rasgo sustantivo característico de todo fiel. La condición de fiel cristiano (*christifidelis*) se hace enteramente real y existente en el laico igual que en el clérigo, porque él también es *christifidelis*⁴². Por lo mismo, cualquier visión eclesiológica que pretenda subrayar la importancia de los ministros en la Iglesia a costa de disminuir la de los fieles

³⁸ «Mirar al Pueblo de Dios, es recordar que todos ingresamos a la Iglesia como laicos. El primer sacramento, el que sella para siempre nuestra identidad y del que tendríamos que estar siempre orgullosos es el del bautismo. Por él y con la unción del Espíritu Santo, (los fieles) quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo (LG 10). Nuestra primera y fundamental consagración hunde sus raíces en nuestro bautismo. A nadie han bautizado cura, ni Obispo. Nos han bautizados laicos y es el signo indeleble que nunca nadie podrá eliminar. Nos hace bien recordar que la Iglesia no es una élite de los sacerdotes, de los consagrados, de los Obispos, sino que todos formamos el Santo Pueblo fiel de Dios». FRANCISCO, *Carta al cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina* (19.03.2016)

³⁹ Lo cual está en relación con la tradición de la Iglesia, como afirma J. Antonio Estrada: «La originalidad de la comunidad cristiana respecto a la judía estriba en que en ella todos son sacerdotes (y no solo algunos), en que todos tienen acceso directo a Dios, que les ha sido abierto por Cristo y les es conferido por la inhabitación del Espíritu, y en que todos son iguales en cuanto discípulos de Cristo. Se trata de comunidades jerárquicas con una estructuración ministerial y una gran pluralidad de funciones, carismas y ministerios. Esa variedad nunca puede desplazar la dignidad e igualdad común, la fraternidad en el estilo de vida y el ejercicio respetuosos y no autoritativo de los cargos y responsabilidades. Solamente se habla del sacerdocio de la comunidad y de un pueblo de sacerdotes, y nunca de individuos sacerdotales dentro de la comunidad». J. A. ESTRADA, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1990), 45.

⁴⁰ Cf. SÍNODO DE OBISPOS, *Relación final del Sínodo extraordinario 1985*, 78; ESTRADA, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, 161 y 168.

⁴¹ JOAQUÍN PEREA, *El laicado un género de vida eclesial sin nombre* (Bilbao: Desclée De Brouwer 2001), 295.

⁴² Cf. *Ibíd.*, 126 y 158.

cristianos no ordenados, conduciría a una Iglesia clericalizada o jerarcológica; provocando que se erosione el sacerdocio común y se margine la importancia del bautismo como consagración a Dios⁴³.

Ahora bien, el sacramento del orden toma sentido sólo desde la importancia y la trascendencia del sacramento del bautismo y la participación de los fieles laicos en la vida de la Iglesia. A partir de la consagración bautismal, y sólo luego de tal consagración, se habla de que el ministerio sacerdotal tiene tareas y funciones específicas al servicio de la comunidad y de la potenciación del bautismo. Lo anterior conduce a un cambio de perspectiva; esto es, para definir a los clérigos hay que presuponer la condición laical y definirlos a partir de tal condición⁴⁴. La consagración por el sacramento del orden tiene sentido siempre que se valore y respete la consagración primera y fundamental de la Iglesia, que es el bautismo; el ministerio se subordina y, como un servicio, busca fomentar la vida cristiana⁴⁵.

De ahí la importancia de la transformación de las estructuras eclesiales que dejen de estar centradas en el clero y den paso a una mayor corresponsabilidad de los fieles no ordenados. Cabe señalar que estas reformas son posibles y no atentan contra la constitución divina y jerárquica de la Iglesia. Se trata de dar paso a una eclesiología horizontal y comunitaria de la Iglesia que sea más respetuosa con la acción de Dios que la eclesiología verticalista, piramidal y jerárquica⁴⁶. Esta reforma de estructuras

⁴³ Cf. ESTRADA, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, 117. Por su parte, Congar acuñó el término de «jerarcológica» para denominar las eclesiologías verticalistas, piramidales y juridizantes que se impusieron en Trento y que tendían a identificar a la Iglesia con la jerarquía. Cf. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona: Estela 1963), 62, 59-72.

⁴⁴ Los padres conciliares, queriendo evitar una definición ontológica, se decantan por una descripción tipológica del término laico: «Con el nombre laico se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia. Es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde» (LG 31). La anterior descripción presenta tres elementos constitutivos del laico: su pertenencia a la Iglesia por el bautismo, su no ser ministro ordenado ni religioso y su peculiar relación con el mundo secular. Aquí se percibe todavía un poco de una eclesiología clericalizada en la que se tiende a identificar sin más a la Iglesia con la jerarquía, mientras que los laicos se definen en función de los ministros, aludiendo a las funciones y tareas que no se tenían en la Iglesia.

⁴⁵ Cf. ESTRADA, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, 117, 162 y 168.

⁴⁶ De esta valoración no se sigue que se abogue por un debilitamiento del ministerio eclesial o una reducción sociológica de la Eclesiología, como en determinado momento fue catalogada con el término de una «democratización» de la Iglesia. Ver J. RATZINGER, ««Communio»: un programa», *Communio* 14 (1992): 518. Más allá de interpretaciones sociologizantes de la idea de Iglesia vertidas en versiones reduccionistas del Pueblo de Dios, se subraya una Iglesia de bautizados que es básica para lograr un equilibrio entre el estamento clerical y el laicado en la dirección de la igualdad fundamental. Cf. MADRIGAL, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 256; KASPER, 396.

no cuestiona la estructura dogmática de la Iglesia, sino que busca dejar un mayor espacio al desarrollo de los fieles laicos, para los cuales, a partir de su condición de bautizados, se colige su tarea como miembro de pleno derecho de la Iglesia en su misión en la vida de la Iglesia y el mundo⁴⁷.

Se da así un cambio eclesiológico en donde el sacramento del bautismo actúa como eje en torno al cual giran otras categorías fundamentales, como son Pueblo de Dios, laicos, *sensus fidelium* y, como consecuencia, sinodalidad y diálogo ecuménico⁴⁸.

2.2. De sujetos pasivos a sujetos activos

Una de las principales aportaciones del Concilio Vaticano II ha sido la recuperación del significado pleno del bautismo, que subraya la condición de igualdad originaria y profunda entre todos los bautizados que conforman el Pueblo de Dios. Es un dato aceptado que todos los fieles, no solo los ordenados, participan y son titulares y corresponsables de la misión evangelizadora de la Iglesia, participando, cada uno según su propia condición, del triple oficio de Cristo, sacerdote, profeta y rey (LG 10-12). Esta renovación eclesiológica conciliar ha dado lugar a un progresivo cambio de perspectiva en el papel de los fieles laicos como sujetos activos en la vida y misión de la Iglesia.

Su dignidad teológica se basa en el bautismo, y su ser en la Iglesia debe traducirse en un protagonismo efectivo. Se marca un giro renovador y potenciador respecto a los laicos: ellos «son simplemente la inmensa mayoría del Pueblo de Dios» (EG 102) y, por tanto, sujetos activos de la vida interna de la comunidad eclesial; hay una revalorización del sacerdocio común de los bautizados que promueve a su vez, la revalorización de la comunidad, la dimensión discipular y la toma de conciencia de la responsabilidad laical. El sacerdocio común de los bautizados no se revalorizará si no se proyecta una nueva mirada sobre el sacerdocio ministerial, irremplazable en sus funciones.

⁴⁷ Cf. ESTRADA, *Del Misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios*, 17, 220.

⁴⁸ Cf. BUENO DE LA FUENTE, 102.

La constitución sobre la Iglesia afirma: «el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo» (LG 10). El texto conciliar señala que no se trata de una diferencia de grado, esto es, de una participación en grados diversos del sacerdocio de Cristo, pues de tal manera, se situarían en la misma línea.

La perspectiva cambia al presentar la relación entre ambos sacerdocios, común y ministerial; el sacerdocio común se sitúa en el orden de los fines, mientras que el sacerdocio ministerial en el orden de los medios. Esto es, el sacerdocio de los ministros ordenados existe para que el sacerdocio de todos los bautizados pueda desplegarse en toda su amplitud y potencialidades: «Aun cuando la función del sacerdocio ministerial se considere “jerárquica”, hay que tener bien presente que “está ordenada totalmente a la santidad de los miembros del Cuerpo místico de Cristo”. Su clave y su eje no son el poder entendido como dominio, sino la potestad de administrar el sacramento de la Eucaristía; de aquí deriva su autoridad, que es siempre un servicio al pueblo» (EG 104)⁴⁹.

Desde estos presupuestos, los fieles laicos deben encontrar un mayor espacio para su participación y protagonismo en la vida de la Iglesia. Se ha subrayado que el laico recibe su identidad eclesial en base a su ser en el mundo, mientras que el ministro ordenado la recibe de su ser en la Iglesia. Esta dualidad mundo-Iglesia marcó una separación, pues el ministro ordenado era considerado con un plus de representatividad y responsabilidad eclesial⁵⁰. Es desde la eclesiología renovada propuesta por el Papa Francisco como se puede repristinar la afirmación «la Iglesia somos todos los bautizados», y desde allí ser protagonistas del cambio y reforma de la Iglesia; una Iglesia más misionera y en camino sinodal⁵¹.

Ahora bien, la consagración bautismal trata de la realidad de la sacramentalidad de la gracia santificante, gracia que persigue dos finalidades: la santificación personal y el carisma de servicio a la comunidad. Es en esta última donde se sitúan las funciones, oficios y ministerios ejercidos por los bautizados; de ahí que en la diversidad se dé una

⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, 174.

⁵⁰ Cf. BÁRBARA ANDRADE, «El papel eclesial de los laicos. Retos no resueltos», *Proyección: Teología y mundo actual* 212 (2004): 31.

⁵¹ Cf. BUENO DE LA FUENTE, 104.

complementación mutua para la edificación de la Iglesia y una convergencia en el servicio de una sola misión (AA 2,6,10). Desde esta óptica, la eclesiología de comunión en la diversidad de los miembros del Pueblo de Dios ayuda a superar clericalismos y a tomar conciencia de que todos los bautizados están llamados a vivir la vida como servicio cristiano, teniendo en cuenta los propios carismas y las necesidades comunitarias. Es así como el protagonismo y la maduración de los laicos en la Iglesia, desde una eclesiología de comunión, debe ser asumida en sus diferentes aspectos y planteada desde una comunión participativa experimentada en grupos diversos⁵².

Cabe mencionar que, al cambiar la significación y valoración del fiel laico, hay que modificar la del ministro ordenado, lo cual puede conducir a creer que esta revalorización teológica y práctica de los fieles laicos lleva a restar valor a la jerarquía. No se trata de cambiar tal o cual ministerio o función eclesial y dársela a los laicos a costa de los clérigos, sino de cambiar el modelo eclesiológico desde el que se entiende la relación entre los clérigos y los fieles laicos, de modo que permita llevar adelante la reforma de la Iglesia pretendida por el Papa Francisco⁵³.

2.3. *Sensus fidei/fidelium*

La imagen de Pueblo de Dios, propuesta por la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, permite expresar la realidad de la Iglesia desde la consideración de igualdad de todos los fieles. Esta igualdad se basa en la fe y en el sacerdocio común que son constituyentes de la pertenencia al Pueblo de Dios como pueblo sacerdotal de

⁵² Cf. PEREA, 301-305.

⁵³ Cf. ESTRADA, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, 163-164. La teóloga Bárbara Andrade, señala: «Quizá el problema más espinoso de todos es la cuestión de la *identidad de los laicos* que es inseparable de la determinación de la *identidad de los sacerdotes*. Un primer aspecto de este problema es que parece ser casi imposible definir al laico en otros términos que negativos: el laico es el que *no* es sacerdote. Dicho de otra manera, se define al laico a partir del sacerdote, lo cual es otra vez partir de las diferencias en vez de lo común que es *ser creyente*. Por otro lado, tampoco puede sin más definirse la identidad del sacerdote a partir de la del laico, porque redundaría sólo en atribuirle privilegios que el laico no tiene. Ambas posturas son excluyentes. Si ha de ser cierto que laicos, sacerdotes y religiosos juntos son miembros del único Pueblo de Dios, la identidad de cada uno ha de encontrarse a partir de la comunidad eclesial y sus características. A todas luces, ambas identidades, la laical y la sacerdotal, pertenecen a la estructura misma de una comunidad eclesial adulta y responsable». ANDRADE, «El papel eclesial de los laicos. Retos no resueltos», 29-30.

creyentes al cual se ingresa por el sacramento del bautismo (LG 10, 11, 31)⁵⁴. El sacerdocio común de los fieles establece la estructura sacerdotal base, y de él derivan las funciones sacerdotal, profética y regia que compete a todos. De entre ellas, el Concilio señala que la fe ha sido confiada a la Iglesia, a todos los fieles, en orden a su conservación, propagación y desarrollo. Y precisamente la enseñanza del *sensus fidei*, tarea confiada a todos, se atribuye al sacerdocio común y a la participación en la función profética de Cristo, como función común de todo el Pueblo de Dios, sin olvidar que el principio eficiente es la asistencia del Espíritu Santo⁵⁵.

Una de las doctrinas del Concilio Vaticano II especialmente retomada y valorizada por Francisco es el *sensus fidei* del pueblo cristiano: «Dios dota a la totalidad de los fieles de un instinto de la fe –el *sensus fidei*– que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios» (EG 119). El capítulo segundo de la LG, n. 12 al respecto señala:

La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (1 Jn 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando «desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos» presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente «a la fe confiada de una vez para siempre a los santos» (Judas 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometándose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios (1 Ts 2,13).

Todo el que cree en la revelación de Dios tiene sentido de fe, como atestiguan el Nuevo Testamento y una larga tradición⁵⁶. En primer lugar, significa la conciencia

⁵⁴ Es importante tener presente que, en la estructura de la Iglesia, además del aspecto de igualdad fundamental por la común participación de todos los miembros en la misión única de la Iglesia por el sacramento del bautismo, está el nivel de distinción ontológica y funcional. «Junto a esa fundamental unidad, hay entre los miembros del Pueblo Sacerdotal de Dios una distinción funcional, de ministerios. [...] Hay, pues, en la Iglesia una igualdad fundamental junto a una desigualdad funcional». ÁLVARO DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, 2ª ed. (Pamplona: Euns, 1981), 41.

⁵⁵ Cf. JESÚS SANCHO BIELSA, *Infalibilidad del Pueblo de Dios. "Sensus fidei" e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución "Lumen Gentium" del Concilio Vaticano II* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979), 273-275.

⁵⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, «La autoridad doctrinal de los fieles. Reflexión a partir de la estructura del Nuevo Testamento», *Concilium* 200 (1985) 21-32. DARIO VITALI, «La circularidad entre *sensus fidei* y el magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia», en *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO Y CARLOS MARÍA GALLI (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 209-227.

individual, «iluminada» por la fe y, en definitiva, por Dios mismo, y en un sentido más amplio designa la conciencia colectiva de la fe, por lo que también se le califica como *sensus fidelium*⁵⁷. El sentido de la fe es un don sobrenatural del Espíritu Santo (principio eficiente), radicado en el Pueblo de Dios tomado en conjunto, como en cada uno de sus fieles; el cual hace que el fiel discierna la verdad revelada de lo que no lo es. Actúa a manera de instinto de la verdad en cosas de fe y costumbres: de modo negativo, evitando errores de la fe, y de modo positivo, captando la verdad de la fe más profundamente y la aplica en la vida con más fidelidad⁵⁸.

El *sensus fidei* se sustenta, mediata y básicamente en el sacerdocio común que confieren los sacramentos de iniciación, por lo cual, todo el Pueblo de Dios participa de este don sobrenatural: desde el Papa hasta el último bautizado, participan de la misma vocación, de la misma fe, del mismo Espíritu, de la misma gracia, depositarios de la única fe. El sentido de la fe se encuentra en toda la comunidad, incluidos tanto los fieles laicos como la jerarquía. De allí que en el sentido técnico de la expresión *supernaturalis sensus fidei totius populi*, *sensus fidei* no se interprete directamente como proceso personal, que se da por supuesto, sino como principio crítico de la infalibilidad de la Iglesia en general⁵⁹. Se llegó a insinuar que «en el sentido de la fe se puede ver una especie de carisma colectivo, un don otorgado al conjunto de la comunidad»⁶⁰.

Es en este contexto en el que Francisco exhorta a escuchar al Pueblo de Dios; los pastores tienen la obligación de escuchar, principalmente cuando el Pueblo de Dios muestra su protagonismo sincero y espontáneo (EG 31), pues se escucha a quien tiene algo que decir y no simplemente a quien tiene que obedecer y cumplir. En la Iglesia se da un aprendizaje mutuo. Hay un momento en que la jerarquía debe oír, escuchar las Escrituras, estar atenta a los signos de los tiempos, prestar atención al clamor de los pobres y discernir cuál es la voluntad de Dios para todos; y hay otro momento en que el laico tiene que hablar y dar testimonio de la verdad del Evangelio dentro del ámbito en el que vive. El Papa argentino retoma la enseñanza del Vaticano II, y pone de relieve

⁵⁷ Cf. H. VORGRIMLER, «Del “sensus fidei” al «consensus fidelium», *Concilium* 200 (1985): 9.

⁵⁸ Cf. SANCHO BIELSA, 103 y 123.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 174, 176 y 258.

⁶⁰ G. PHILIPS, 220.

que los fieles son considerados «lugar teológico» con un protagonismo irrenunciable en la transmisión y en la profundización del depósito de fe⁶¹.

En suma, el don del Espíritu en el bautismo, que otorga a todo fiel una participación en la función profética de Cristo, es el fundamento de la legitimidad de la autoridad de los creyentes en la expresión doctrinal de la fe⁶². Este don universal, lejos de eliminar la diversidad de funciones, constituye su verdadero fundamento. No hay duda de que su ejercicio no es igual que el de la jerarquía, pero, al provenir del mismo Espíritu, debe ser reconocido como legítimo y formar parte de los elementos estructurales de la autoridad en materia de fe⁶³. Asumir y reconocer esta autoridad doctrinal de los fieles es un paso importante para la renovación de la Iglesia preconizada por el Concilio y desde este presupuesto resulta comprensible la innovación que el Papa Francisco ha introducido en la dinámica de los Sínodos de los Obispos en cuanto éstos al estar insertos en la sinodalidad global de la Iglesia no pueden prescindir de la escucha del Pueblo creyente, que debe ser considerado y respetado como sujeto eclesial⁶⁴.

Una aclaración al respecto del sentir de los fieles que señala el Papa Francisco en su primera entrevista: «Obviamente hay que tener cuidado de no pensar que esta *infallibilitas* de todos los fieles, de la que he hablado a la luz del Concilio, sea una forma de populismo. No: es la experiencia de la “santa madre Iglesia jerárquica”, como la llamaba san Ignacio, de la Iglesia como Pueblo de Dios, pastores y pueblo juntos. La Iglesia es la totalidad del Pueblo de Dios»⁶⁵.

⁶¹ Cf. BUENO DE LA FUENTE, 108-109.

⁶² El *sensus fidei* no puede ser identificado pura y simplemente con la opinión pública o mayoritaria. La opinión es a menudo solo la expresión de las tendencias o deseos de un cierto grupo o cierta cultura, sujeta a frecuentes cambios y transiciones, mientras que la fe es el eco del Evangelio, válido para todos los tiempos y para todos los lugares. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia* (SF), (2014), n. 118, (Madrid: BAC, 2014), 92-93.

⁶³ Cf. CH. DUQUOC, «El Pueblo de Dios, sujeto activo de la fe de la Iglesia», *Concilium* 200 (1985): 104-105.

⁶⁴ «Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha [...]. Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, Colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo, el “Espíritu de verdad” (Jn 14,17) para conocer lo que él “dice a las Iglesias” (Ap 2.17)». FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015).

⁶⁵ ANTONIO SPADARO, «Entrevista al Papa Francisco», *Razón y Fe* 1380 (2013): 259.

3. SINODALIDAD

En la eclesiología del actual Pontífice la sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia y de su gobierno; es el campo donde realiza una de sus aportaciones más significativas e introduce criterios claros de discernimiento, indicando el camino a seguir. En el discurso que pronunció en el aula sinodal en 2015 con motivo del 50 aniversario de la creación del Sínodo de los Obispos afirmaba: «el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio»⁶⁶.

Nuevamente Francisco retoma y potencializa otro aspecto de la eclesiología conciliar, la sinodalidad⁶⁷. Si bien el concepto de sinodalidad no se encuentran explícitamente en las enseñanzas del Concilio Vaticano II, se puede afirmar que la instancia de sinodalidad se encuentra en el corazón de la obra de renovación promovida por el Vaticano II. Su puntualización teológica ha ido madurando en la conciencia eclesial a partir del desarrollo de movimiento eclesiológico conciliar Iglesia Pueblo de Dios e Iglesia-comunión. Tal evolución no supone un cambio sustancial respecto a lo que ya estaba presente en la doctrina conciliar, sino un despliegue natural de la misma. Al mismo tiempo, ha ayudado a su desarrollo la experiencia vivida en las

⁶⁶ En este discurso el Papa Francisco señaló la vía por donde quería reconducir la institución del Sínodo, y también su misma tarea como Pontífice. El significado y las consecuencias del discurso dado por el Papa Francisco fueron el motivo para que, al año siguiente, la Secretaría General del Sínodo organizara un seminario de estudio que se celebró en Roma del 6 al 9 de febrero de 2016, en el cual participaron teólogos y canonistas. Se puede consultar: L. BALDISERRI (ed), *A cinquant'anni dall'Apostolica Sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale. Atti del Seminario di studio organizzato dalla Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi* (Città del Vaticano, 6-9 febbraio 2016), (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2016).

En el proceso iniciado, el Papa Francisco dio otro paso adelante al promulgar la Const. ap. *Episcopalis communio*, 15.09.2018, en AAS 110 (2018), 1359-1378. Tras un denso preámbulo doctrinal, EC plantea una verdadera «refundación» del organismo sinodal, al integrarlo de forma estable dentro del marco de una Iglesia constitutivamente sinodal. El Papa jesuita, el 9 de octubre de 2021, dio inicio a un Camino Sinodal de tres años de duración y articulado en tres fases, diocesana, continental y universal, compuesto por consultas y discernimiento, que culminará con la Asamblea General celebrada en dos sesiones, la primera en octubre de 2023 y la segunda en octubre de 2024. Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Documento preparatorio de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* (07.09.2021) *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/09/07/sinodo.html> (consultado 08.10.2024). En el presente apartado solo hacemos referencia a los aspectos mencionados específicamente con el proceso sinodal. El documento será visto con más detalle en el capítulo 5.

⁶⁷ FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015); ID., *Discurso a los fieles de la Diócesis de Roma* (18.09.2021); ID., *Discurso para el inicio del proceso sinodal* (9.09.2021).

Iglesias locales y en la Iglesia universal, desde el Vaticano II hasta el día de hoy (SVMI 5-6)⁶⁸.

El proyecto de reforma de la Iglesia propuesto por el Papa Francisco, más allá de una reforma de estructuras, requiere básica y principalmente la conversión pastoral de todas ellas, esto es, hacer que se vuelvan más misioneras (EG 27). En la dialéctica de Francisco, los conceptos de su eclesiología interactúan, se exigen y enriquecen recíprocamente; de esto se sigue que la puesta en acción de una Iglesia sinodal es el presupuesto indispensable para un nuevo impulso misionero que involucre a todo el Pueblo de Dios en comunión (SVMI 9).

Con la finalidad de no desviarnos del objeto de estudio de nuestra tesis, abordaremos el tema de la sinodalidad desde una perspectiva que nos brinde los elementos necesarios para el desarrollo de esta, dado que la sinodalidad actualmente es uno de los temas más estudiados, generando un número abundante de bibliografía actualizada⁶⁹.

3.1. Iglesia sinodal

La palabra «sínodo», de origen griego, está compuesta por la preposición *syn* (con) y con el sustantivo *odós* (camino). Traducido a la letra significa «caminar juntos», «hacer camino con», marcha común, proyecto compartido, que no es sino la

⁶⁸ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia* (SVMI), 2018: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_si-nodalita_sp.html (consultado 08.10.2024).

⁶⁹ Cf. L. BALDISERRI (ed), *A cinquant'anni dall'Apostolica Sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale. Atti del Seminario di studio organizzato dalla Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi* (Città del Vaticano, 6-9 febbraio 2016) (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016); PIERO CODA y ROBERTO REPOLE, eds., *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Reflexiones sobre el Documento de la Comisión Teológica Internacional* (Madrid: Ciudad nueva, 2020); R. LUCIANI y M. DEL P. SILVEIRA, eds., *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial* (Madrid: San Pablo, 2020); R. LUCIANI y C. SCHICKENDANTZ, coords., *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal* (Madrid: Ediciones Khaf, 2020); NICOLA SALATO, a cura di, *La Sinodalità al tempo di Papa Francesco*, vol. 1: Una chiave di lettura storico-dogmatica (Bologna: EDB, 2020); FRANCESCO ASTI y EDOARDO CIBELLI, a cura di, *La Sinodalità al tempo di Papa Francesco*, vol. 2: Una chiave di lettura sistemática-pastoral, (Bologna: EDB, 2020); RICARDO BATTOCCHIO y LIVIO TONELLO, a cura di, *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa* (Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2020); JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO, *Sinodalidad, perspectivas teológicas, canónicas y pastorales* (Salamanca: Sígueme, 2022).

manera en que se constituye la Iglesia Pueblo de Dios⁷⁰. La Comisión Teológica Internacional (CTI) define la sinodalidad como «la específica forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora» (SVMi 6).

La sinodalidad construye el Pueblo de Dios en el sentido de que lo forja y, a la vez, lo configura para «reformarlo», esto es, para hacerlo constantemente conforme a lo que Dios quiere en el aquí y ahora. Esta dimensión sinodal expresa el aspecto dinámico de la Iglesia y se edifica en la interrelación y la común responsabilidad de todos sus miembros, en su diversidad y complementariedad, Pueblo de Dios en marcha, ocupado en hacer común la misión y tarea que Cristo le ha confiado a su Iglesia. Se habla de sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia o simplemente de Iglesia sinodal (SVMi 5)⁷¹.

Tres elementos centrales de la teología conciliar caracterizan la Iglesia sinodal asumida por el Papa Bergoglio: la igualdad radical y el sacerdocio común de los bautizados, la forma carismática específica, y la importancia del *sensus fidei/fidelium* por el cual todos los miembros de la Iglesia –y no solamente la jerarquía– son sujetos activos de la evangelización⁷². Los anteriores elementos refieren directamente a la participación de todo el Pueblo de Dios en la misión de la Iglesia, fundada en la corresponsabilidad que deriva del sacerdocio común del que todos los fieles participan en virtud del bautismo, que los constituye Pueblo de Dios y por el que son llamados a ejercer la misión que Dios ha confiado a la Iglesia en el mundo, cada uno según su

⁷⁰ Cf. MADRIGAL, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 401-402; SAN JOSÉ PRISCO, 48. Al respecto, el canonista Alphonse Borras afirma: «la Iglesia es sinodal no solo en el sentido de marchar o caminar juntos, y cada uno según su ritmo, sino también en el sentido de franquear el mismo umbral, de seguir juntos; por consiguiente, de reunirse». ALPHONSE BORRAS, «Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisionales. El punto de vista de un canonista», en *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 234.

⁷¹ Cf. *Ibíd.*, 229; SAN JOSÉ PRISCO, 48; MADRIGAL, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 406.

⁷² Cf. *Ibíd.*, 412; S. DIANICH, *Magisterio in movimento. Il caso Papa Francesco* (Bologna: EDB, 2016), 11; SERENA NOCETI, «Laicos y sinodalidad: una palabra necesaria», en *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Reflexiones sobre el Documento de la Comisión Teológica Internacional*, eds. PIERO CODA y ROBERTO REPOLE (Madrid: Ciudad nueva, 2020), 116.

condición. En el fondo se trata de creer lo que significa ser sujetos en la Iglesia, y no objetos, ya que por el bautismo gozan de la misma dignidad⁷³.

El camino sinodal requiere trascender una *forma mentis* que ha estado presente por largo tiempo en la Iglesia, de ahí las palabras de Francisco: «La sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia, nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el ministerio jerárquico»⁷⁴. Es así como la Iglesia sinodal transforma la anterior eclesiología centrada en la jerarquía dando paso a una «pirámide invertida» donde la cima se encuentra por debajo de la base⁷⁵. Tal forma de concebir a la Iglesia implica, al mismo tiempo, una conversión personal de los miembros del Pueblo de Dios y una transformación en el plano de la figura colectiva que pueda sostener adecuadamente un cambio de autoconciencia⁷⁶. Este último, entendido como el reconocimiento de la dignidad bautismal y de la corresponsabilidad de todos desde la distinción de carismas y ministerios, que será el punto de partida para la comprensión de las diferentes dinámicas sinodales y para la definición de las tareas específicas en los procesos e instituciones sinodales que den paso a una Iglesia sinodal⁷⁷.

La Iglesia sinodal como «pirámide invertida» integra al Pueblo de Dios, al Colegio episcopal, y en él, con su específico ministerio de unidad, al sucesor de Pedro.

⁷³ Cf. SAN JOSÉ PRISCO, 51. Es en la Exhort. ap. postsinodal *Christifideles laici* (ChL) de 1989 donde, por primera vez, en un texto del magisterio pontificio, se dice que los fieles laicos son corresponsables de la misión de la Iglesia, junto con los ministros ordenados y con los religiosos y las religiosas (ChL 15). El canonista A. Borrás, respecto al término «corresponsabilidad», acota el uso de dicho término para hablar de los bautizados como sujetos activos en la Iglesia con la precisión de que tal responsabilidad está diversificada y diferenciada, llamándole él «disimetría estructurante» que atraviesa el Pueblo de Dios. Cf. BORRAS, «Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisionales. El punto de vista de un canonista», Nota 10, 233.

⁷⁴ FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015).

⁷⁵ Para un breve recorrido histórico respecto a la evolución de la comprensión jerarcológica y piramidal de la Iglesia. Cf. SAN JOSÉ PRISCO, 15-23.

⁷⁶ Cf. CARLOS SCHICKENDANTZ, «La reforma de la Iglesia en clave sinodal. Una agenda compleja y articulada», en *Nuevos signos de los tiempos. Diálogo teológico ibero-latino-americano*, eds. LUIS ARANGUREN GONZALO y FÉLIX PALAZZI (Madrid: San Pablo, 2018), 179. En el prólogo a la edición española de *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Reflexiones sobre el Documento de la Comisión Teológica Internacional*, el cardenal Carlos Osoro, refiriéndose a la experiencia de una Iglesia sinodal, señala: «Sabemos que para ello se requiere, en definitiva, un cambio de mentalidad, porque no basta con haber puesto en marcha, después del Concilio, nuevas y útiles estructuras de comunión. Pero no sólo porque, como nos decía San Juan Pablo II, sin una auténtica espiritualidad de comunión, no se alcanzará a cumplir la misión para las que han sido creadas, sino porque aún, casi sesenta años después, no nos hemos convertido ni intelectualmente ni vivencialmente a una eclesiología de comunión». CARLOS OSORO, «Prólogo», en *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Reflexiones sobre el Documento de la Comisión Teológica Internacional*, eds. PIERO CODA y ROBERTO REPOLE, (Madrid: Ciudad nueva, 2020), 6.

⁷⁷ Cf. SERENA NOCETI, «Laicos y sinodalidad: una palabra necesaria», 114.

En tal sentido, la sinodalidad ofrece el contexto para interpretar la autoridad apostólica como potestad de servicio al Pueblo de Dios (LG 18, 24), porque quien ejerce la autoridad es un ministro, pero entendido en su significado ordinario: ministro es el que hace «*minus*», es decir, el más pequeño de todos para servir a todos (SVMI 57). Es en este marco en el que el Papa Francisco afirma: «dado que estoy llamado a vivir lo que pido a los demás, también debo pensar en una conversión del papado» (EG 32). Para el Sumo Pontífice, el camino sinodal es la vía que lleva a la Iglesia unida a crecer en armonía con el servicio del primado⁷⁸.

Ahora bien, todos los miembros de la Iglesia están llamados a ser sujetos de sinodalidad, tanto a nivel individual en su condición de fieles bautizados dotados del *sensus fidei*, de carismas y ministerios específicos, como a nivel colectivo, es decir, como Iglesia local o miembro de movimientos y comunidades eclesiales (SVMI 55). Este es el salto cualitativo que Jorge Mario Bergoglio propone dar, una Iglesia sinodal donde el Pueblo de Dios sea considerado como verdadero sujeto de la misión evangelizadora.

En principio, Francisco retoma e impulsa el dictado de la teología conciliar sobre el Pueblo de Dios que «tiene la unción del Santo» y no puede equivocarse; apela al infalible «*in credendo*» de la totalidad de los fieles y de ahí que el Papa comprenda la necesidad de desarrollar e impulsar la escucha en la Iglesia (EG 119). Una escucha recíproca entre todos sus miembros en la cual cada uno tiene algo que decir, escuchar y aprender: pueblo fiel, Colegio episcopal y Obispo de Roma, unos a la escucha de otros y todos a la escucha del Espíritu Santo⁷⁹.

En la praxis sinodal son necesarios lugares y formas de escucha y de diálogo donde se activen procesos de discernimiento y todos los fieles cristianos sean verdaderos actores. De manera particular, una Iglesia sinodal no puede prescindir o desestimar el papel de los laicos, so pena de perder de vista el lenguaje de los tiempos y la consideración de los signos de los tiempos como señales del hacerse presente de Dios en la historia. El magisterio debe «escuchar, nutrir, recibir» el *sensus fidei fidelium* gracias al diálogo y a la puesta en común con los laicos, en una búsqueda que

⁷⁸ Cf. S. MADRIGAL, «La conversión pastoral del papado en una Iglesia sinodal», *Medellín* 43 (2017): 329.

⁷⁹ Cf. FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015).

los reconozca como protagonistas proactivos y valorados; los laicos son *synodoi* al estar cualificados por la dimensión eclesial de identidad que el bautismo transmite (SVMi 55)⁸⁰.

En el pontificado de Francisco, la implementación efectiva de la praxis sinodal abre posibilidades significativas para que los laicos sean sujetos activos en una Iglesia sinodal. La nueva Const. ap. *Episcopalis communio* sobre el Sínodo de los Obispos, en el art. 2 §2 señala: «Según el tema y las circunstancias, pueden ser llamados también a la Asamblea del Sínodo otros que no estén investidos del *munus* episcopal, cuyo rol vendrá determinado en cada ocasión por el Romano Pontífice». Con la actual regulación se elimina el requisito del carácter ordenado de los miembros participantes en la Asamblea General del Sínodo (AS V-VII, X, XII; OS 5 y 7)⁸¹. Se abre así la puerta a que en las próximas Asambleas sinodales puedan intervenir, con voz y voto, fieles no investidos del *munus* episcopal, bien por designación pontificia, bien en función de su oficio.

El art. 2 §2 apela al tema y a las circunstancias, características presentes en el Sínodo de los Obispos celebrado en dos sesiones, octubre 2023 y octubre 2024, cuyo tema es «Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión». En el desarrollo del proceso sinodal, la participación y escucha de los fieles cristianos y en particular de los laicos se ha dado en diversos momentos: en la consulta a las parroquias, diócesis, conferencias episcopales, congregaciones religiosas, asociaciones u organizaciones (arts. 5-6 EC)⁸². De manera concreta y sin precedentes, en las dos sesiones de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo, participaron miembros no Obispos, siendo inferiores a un 25% del número total de la Asamblea. El cardenal Mario Grech, Secretario general del Sínodo, en la 1ª Congregación General (04.10.23) afirmó:

«Per la prima volta, infatti, sono presenti sorelle e fratelli non insigniti del munus episcopale: laiche e laici, religiose e religiosi, diaconi e presbiteri che non sono più “eccezioni alla norma”, ma membri a pieno titolo dell’Assemblea. Essi sono qui

⁸⁰ Cf. SERENA NOCETI, «Laicos y sinodalidad: una palabra necesaria», 115-118.

⁸¹ PABLO VI, M.p. *Apostolica sollicitudo*, 15.09.1975, en AAS 57 (1965), 775-780; SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Ordo Synodi Episcoporum*, 29.09.2006 en AAS 98 (2006), 755-779.

⁸² La III Asamblea general extraordinaria del Sínodo de los Obispos que versó sobre los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización (2014) y la XIV Asamblea general ordinaria sobre la vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo (2015), puso en práctica el modo de actuar y el decidido esfuerzo por incluir e involucrar, desde el primer momento, a todo los fieles, asociaciones, parroquias y realidades eclesiales en los trabajos preparatorios del Sínodo. Cf. C. PEÑA, «El Sínodo extraordinario de la familia: impresiones y retos», *Razón y fe* 270 (2014): 570.

non perché rappresentino il Popolo di Dio: benché il numero 70 evocò per l'uomo biblico la totalità dei popoli, nessuna delegazione potrebbe mai rappresentare in modo adeguato la totalità del Popolo di Dio, soggetto del *sensus fidei*. Ma queste sorelle e questi fratelli ci ricordano con la loro stessa presenza l'unità del processo sinodale: per questo la loro partecipazione è piena, quali membri effettivi dell'Assemblea»⁸³.

3.2. Construir la Iglesia sinodal como Pueblo de Dios en comunión

Sinodalidad es una forma concreta de vivir y obrar, un estilo de caminar como Iglesia peregrina; recorrer el camino «juntos», con la participación de todo el Pueblo de Dios. En la Iglesia sinodal toda la comunidad, en la diversidad de sus miembros, es convocada para escuchar, dialogar, discernir y decidir, bajo la acción del Espíritu Santo que es el principio de la sinodalidad (SMVI 46); se trata de activar las «sinergias sinodales» (SMVI 53) para poner en marcha un proceso de discernimiento personal y comunitario para reconocer, interpretar y elegir, de manera tal que permita hacer efectiva la vocación sinodal de todos los miembros del Pueblo de Dios (SMVI 72).

La sinodalidad de suyo comporta una correlación armónica estructural del protagonismo de «todos», «algunos», «uno» de los miembros de la Iglesia con la finalidad de llevar a cabo la cooperación mutua de todos y realizar la misión de la Iglesia. Veamos de manera general estas formas de participación:

- a) «Todos», la escucha-consulta al Pueblo de Dios. La consulta tiene su fundamento en la doctrina del *sensus fidei* del Concilio Vaticano II, que expresa el carácter de sujeto activo de todos los bautizados dado que participan de la función profética de Cristo (LG 12). Se trata, principalmente, de reconocer la *universitas fidelium* como sujeto específico de autoridad en la Iglesia irreductible al magisterio y a la teología, en orden a «pensar y garantizar la circularidad entre *sensus fidei* y magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad»⁸⁴. En el momento de la consulta,

⁸³ Cf. I. I. SEDRACK, M. GRECH y J. C. HOLLERICH, «Synod23 – 1ª Congregazione Generale della XVI Asamblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, 04.10.2023». *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede* n. 0695, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/10/04/0695/01518.html> (consultado 08.10.2024). Las cursivas son nuestras.

⁸⁴ Cf. VITALI, «La circularidad entre *sensus fidei* y el magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia», 223.

es preciso discernir las manifestaciones auténticas del *sensus fidei* respecto de otras que no lo son, para poder validarlo eclesialmente⁸⁵. De ahí que, «el juicio referente a la autenticidad del *sensus fidei* no pertenece en última instancia ni a los propios fieles ni a la teología, sino al magisterio [...] que ejerce su ministerio esencial de supervisión» (SF 77).

Ahora bien, «la renovación de la vida sinodal de la Iglesia exige activar procedimientos de consulta de todo el Pueblo de Dios» (SVMII 65), de ahí que el Papa Francisco dé una relevancia especial al proceso consultivo del Pueblo de Dios con la finalidad de conocer el parecer de los pastores y de los fieles. El art. 6 de EC legisla sobre la consulta al Pueblo de Dios respecto del tema de la Asamblea del Sínodo. Consulta efectivamente realizada, de octubre de 2021 a julio de 2022, en la fase diocesana para el Sínodo «Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión»⁸⁶.

- b) «Algunos», el discernimiento. Generalmente esta forma de participación corresponde coordinarla a los pastores. Estos últimos, están obligados a establecer claramente las materias que van a ser sometidas a discernimiento y a ofrecer a los fieles los medios necesarios para que puedan hacerlo con garantía de un conocimiento suficiente de la materia de que se trata y de lo que el magisterio dice al respecto⁸⁷. Por su parte, los denominados «algunos» son los fieles que participan en el discernimiento y lo son por elección o por nombramiento de los pastores; es esencial que ofrezcan una imagen significativa y equilibrada de la diversidad del Pueblo de Dios reflejando la variedad de vocaciones, ministerios, carismas, competencias, condición social y procedencia geográfica (SVMII 79).
- c) «Uno», la toma de decisiones. Llevados a cabo la consulta y el discernimiento, viene el tercer y el último paso en el camino sinodal, la toma de decisiones. Los Obispos, como pastores propios y responsables del

⁸⁵ Cf. SAN JOSÉ PRISCO, 70-77. La CTI, señala las siguientes características que son requeridas de los bautizados para que estos sean verdaderamente sujetos del *sensus fidei*: participación en la vida de la Iglesia, la escucha de la Palabra de Dios, la apertura de la razón, adhesión al magisterio, la santidad, la humildad, la libertad y la alegría, y buscar la edificación de la Iglesia (SF 88-105).

⁸⁶ Para consultar las fases del Sínodo visitar el sitio web: www.synod.va.

⁸⁷ Cf. SAN JOSÉ PRISCO, 77-80.

buen gobierno de la diócesis que les ha sido encomendada, están obligados a tomar las decisiones que sean necesarias para los fieles confiados a su cuidado⁸⁸. En este tercer momento del camino sinodal, cabe aclarar que «el proceso sinodal se debe realizar en el seno de una comunidad jerárquicamente estructurada»; de ahí que los Obispos, como legítimos pastores, son garantes de la apostolicidad y catolicidad, por lo tanto, mientras que la elaboración de la decisión es una competencia sinodal («todos», «algunos»), propiamente la toma de decisión es una responsabilidad ministerial (SVM I 69).

En la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos «Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión», la composición de la Asamblea convocada en Roma no se ha limitado solo a los Obispos, pues cierto número de no Obispos han sido aceptados como miembros de pleno derecho y con derecho a voto. Si bien es una novedad sin precedentes, la especificidad episcopal de la Asamblea no resulta afectada, sino confirmada al ser inferior al 25% el número total de los miembros no Obispos con respecto del total de miembros de la Asamblea⁸⁹. Dada la anterior composición se colige que la toma de decisiones no solo se quedará en aquellos que detentan el orden episcopal.

El dinamismo sinodal despliega la comunión entre sujetos significados como «todos», «algunos» y «uno» articulando los dones del pueblo cristiano, la misión de los Obispos y el servicio del sucesor de Pedro (SVM I 106). La circularidad virtuosa entre la profecía de los fieles, el discernimiento episcopal y la presidencia petrina enriquece a la Iglesia. En una Iglesia sinodal más allá de caminar juntos, se pide ante todo aprender a reunirse, trabajar y discernir juntos. Este es el desafío de la sinodalidad que lleva a toda la comunidad eclesial a buscar nuevas formas de interactuar, de integrarse y de tomar decisiones consensuadas en conjunto⁹⁰.

⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 80-82.

⁸⁹ Cf. SEGRETERIA GENERALE DEL SINODO, *Regolamento della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (Prima Sessione 4-29 ottobre 2023). Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione (Città del Vaticano, 2023), en <https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/0410/XVI-AGO-2023---REGOLAMENTO-ITA.pdf>. (consultado 08.10.2024).

⁹⁰ Cf. R. LUCIANI, «Reforma, conversión pastoral y sinodalidad. Un nuevo modo eclesial de proceder» en *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, eds. R. LUCIANI y M. DEL P. SILVEIRA (Madrid: San Pablo, 2020), 66.

3.3. Correlación entre el momento consultivo y la deliberación-decisión

Por una parte, la dimensión sinodal de la Iglesia se debe caracterizar por procesos de participación y de discernimiento capaces de manifestar el dinamismo de comunión que inspira todas las decisiones eclesiales (SVMI 76), y por otra, la circularidad dinámica entre «todos-algunos-uno», sugiere algunas cuestiones respecto a las implicaciones asimétricas de relación entre elaboración-interpretación y deliberación-decisión (pertenecientes al ministerio ordenado) de decisiones. Por ello, es importante que la participación de tipo consultivo del fiel no ordenado no corra el riesgo de ser considerada –por él mismo y por el clero– simplemente como «auxiliar», dado que ellos son llamados a aconsejar, pero no a tomar decisiones junto con los Obispos y pastores⁹¹.

El carácter «solamente» consultivo de numerosas instancias eclesiales genera una sensación de limitación para muchos católicos y en determinado momento, cuando se les consulta, sienten que no son escuchados por sus pastores, máxime si anteriormente se han visto decepcionados por intercambios estériles y discusiones sin salida⁹².

Ahora bien, la responsabilidad y el peso de la decisión, cualquiera que sea la *res de qua agitur*, corresponde, siempre y exclusivamente, a los Obispos y pastores. La decisión final depende solo del pastor, que está dotado de los carismas propios de su ministerio, pero no de todos los carismas necesarios para responder a cualquier necesidad que surja en la vida de la comunidad. De hecho, es impensable que un solo creyente, por mucho que haya recibido la consagración en el sacramento del orden, esté dotado de todos los carismas necesarios para llevar a cabo la misión eclesial⁹³.

⁹¹ Cf. SERENA NOCETI, «Laicos y sinodalidad: una palabra necesaria», 120-122.

⁹² Solo por mencionar algunos ejemplos: en el Sínodo diocesano que ha de celebrarse «cuando lo aconsejen las circunstancias» y en el que los miembros sinodales «tienen solo voto consultivo» (cc. 461 §1, 466); el consejo presbiteral, que concierne a los ministros ordenados, también tiene «solamente voto consultivo» (cc. 495, 497), aunque para casos determinados, expresamente determinados por el derecho, el Obispo diocesano necesita el consentimiento del consejo presbiteral (c. 500 §2); el consejo pastoral diocesano se constituirá «en la medida en que lo aconsejen las circunstancias pastorales» (c. 511); el consejo pastoral parroquial «si es oportuno a juicio del Obispo diocesano» y «tiene voto meramente consultivo» (c. 536)». Como se puede observar, se expresa de manera significativa la limitada importancia que el Código de Derecho Canónico atribuye a estos instrumentos de sinodalidad, cuyo valor permanece siempre y en cualquier caso el de «aconsejar».

⁹³ Cf. S. DIANICH, «De la teología de la sinodalidad a la reforma de la normativa canónica», en *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Reflexiones sobre el Documento de la Comisión Teológica Internacional*, eds. PIERO CODA y ROBERTO REPOLE, (Madrid: Ciudad nueva, 2020), 95-97.

De ahí la importancia de las modalidades decisionales de los procesos participativos que dejan ver el alcance eclesiológico de la implicación de los fieles, con una variedad de carismas y ministerios, en estos procesos⁹⁴. Ya el documento de la CTI reflexiona extensamente sobre el «valor de la consulta a todos en la Iglesia», invitando a no ceder a una «minusvaloración del parecer y de los votos expresados en las distintas asambleas sinodales y en los varios concilios», porque en la Iglesia la expresión *votum tantum consultivum* tiene un valor más alto que el que se le atribuye en la *mens* del derecho civil, de índole más pobre (SMVI 68)⁹⁵. Esto es porque, desde el punto de vista eclesiológico, el poder consultivo nunca es puramente consultivo⁹⁶.

Por consiguiente, las instancias sinodales no pueden ser reducidas a órganos puramente consultivos. Sus miembros, buscan como Iglesia la forma de responder a la voluntad de Dios aquí y ahora. Es en la comunión eclesial, en la diversidad de sus componentes, la que está llamada a celebrar consejo, a escuchar. Sin embargo, el ministerio ordenado –Obispo y presbíteros– son los que deciden como garantes de la apostolicidad de la fe y de la tradición⁹⁷. En el proceso de toma de decisiones deben tener siempre presente que, para decidir como Iglesia, como pastores deben escuchar

⁹⁴ «En la Iglesia hay variedad de ministerios, pero unidad de misión. A los Apóstoles y a sus sucesores les confirió Cristo el encargo de enseñar, de santificar y de regir en su mismo nombre y autoridad. Mas también los laicos hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen su cometido en la misión de todo el Pueblo de Dios en la Iglesia y en el mundo. En realidad, ejercen el apostolado con su trabajo para la evangelización y santificación de los hombres, y para la función y el desempeño de los negocios temporales, llevado a cabo con espíritu evangélico de forma que su laboriosidad en este aspecto sea un claro testimonio de Cristo y sirva para la salvación de los hombres» (AA 2).

⁹⁵ La expresión restrictiva latina *tantum*, desde el punto de vista teológico no hace honor al *sensus fidei fidelium*, a ese «olfato» del rebaño para encontrar nuevos caminos (cf. EG 31), porque la doctrina salvaguarda y sitúa al pastor, Obispo o sacerdote, en virtud de su ordenación, frente a los demás fieles como garante de la apostolicidad de su fe en comunión con toda la Iglesia. Así como también, desde el punto de vista eclesiológico no parece apropiada al colocar a los pastores en un punto de superioridad –de verticalidad– que refuerza la marginación de los fieles. Cf. ALPHONSE BORRAS, «La sinodalidad formal en acción. Más allá de la polarización entre lo consultivo y lo deliberativo», *Concilium* 390 (2021), 253.

⁹⁶ Cf. ID., «*Votum tantum consultivum*. Les limites ecclésiologiques d'une formule canonique», *Didaskalia* 45 (2015):149-160.

⁹⁷ Una concepción errónea de la organización eclesial relegaría a los Obispos, en el mejor de los casos, a la condición de meros ejecutores de la voluntad de las mayorías, su ministerio quedaría desnaturalizado y vacío de contenido. De ahí que se afirme que la sinodalidad no es sinónimo de democracia porque de aceptar este presupuesto se estaría negando el carácter jerárquico de la Iglesia constituida así por voluntad de Cristo. Cf. SAN JOSÉ PRISCO, 58.

lo que el Espíritu dice a su Iglesia a través de la consultar a los fieles. Pastores y fieles son Iglesia, los primeros deben escuchar a los segundos previamente y consultarlos⁹⁸.

En el proceso de elaborar y tomar la decisión, las partes se implican mutuamente: la elaboración de las decisiones no se realiza sin el pastor, del mismo modo que éste no reflexiona sin la participación de todos. Desde esta perspectiva, el objetivo de la toma de la decisión final no es solamente el de alcanzar un acuerdo mayoritario sino de verificar el grado de acuerdo entre los involucrados. Es más fácil conseguir la puesta en marcha de las decisiones si las personas responsables de ejecutarlas han participado en el proceso de tomarlas. Ello representa una garantía de que la decisión será recibida y madurada por un discernimiento de la voluntad de Dios con la ayuda de todos⁹⁹.

Como quiera que sea, la toma de decisión corresponde al pastor que sigue siendo personalmente responsable; sin embargo, como señala el canonista Alphonse Borras: «La *ecclesia*, en cuanto sujeto de derecho, en virtud de su sinodalidad radical, participa realmente en la elaboración de las decisiones que la afectan. Desde esta perspectiva, sería más afortunado decir que los órganos consultivos elaboran las decisiones cuya responsabilidad final corresponde a la autoridad pastoral que las toma»¹⁰⁰. Es así como la comunidad eclesial, sujeto de acción y de derecho en virtud de su sinodalidad innata, participa en la elaboración de la decisión que corresponde tomar a la autoridad pastoral. Se trasciende de esta forma la mera «consulta» y se originan dinámicas de buen gobierno que no pueden ser obviadas, si bien esto no supone por parte de los pastores renunciar a la responsabilidad última que deben ejercer. Es oportuno decir que una jerarquía que no escucha, ni tiene en cuenta a los fieles en la toma de decisiones, tampoco estaría ejerciendo su misión de acuerdo con el mandato que Cristo le ha confiado¹⁰¹.

⁹⁸ Cf. BORRAS, «Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisionales. El punto de vista de un canonista», 252-255; ID., «La sinodalidad formal en acción. Más allá de la polarización entre lo consultivo y lo deliberativo», 250.

⁹⁹ Cf. ID., «La sinodalidad formal en acción. Más allá de la polarización entre lo consultivo y lo deliberativo», 255.

¹⁰⁰ ID., «Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisionales. El punto de vista de un canonista», 255; ID., «La sinodalidad formal en acción. Más allá de la polarización entre lo consultivo y lo deliberativo», 255; SAN JOSÉ PRISCO, 84-85.

¹⁰¹ Cf. BORRAS, «La sinodalidad formal en acción. Más allá de la polarización entre lo consultivo y lo deliberativo», 255; SAN JOSÉ PRISCO, 84-85.

Ante el camino abierto de la Iglesia sinodal, es importante superar el enfoque reduccionista de los órganos consultivos insuficientemente respetuoso con la corresponsabilidad bautismal. La praxis de la sinodalidad favorecerá la credibilidad de una Iglesia que escucha a los fieles, preocupada por darles la palabra y por implicarles en las decisiones pastorales. Es aquí donde el derecho canónico tiene un amplio camino por recorrer; le compete estudiar y abrir el estrecho espacio al que el Código actual circunscribe el ejercicio de la sinodalidad y proponer un nuevo orden canónico que responda al desarrollo teológico del tema en cuestión.

El Papa Francisco con la nueva Const. ap. *Episcopalis Communio* (EC) sobre el Sínodo de los Obispos da pasos concretos en la práctica sinodal al considerar como instrumentos privilegiados la consulta y escucha del Pueblo de Dios (art. 6 EC), así como también abre la posibilidad de llamar a la Asamblea del Sínodo a otros que no han recibido el *munus* episcopal, cuyo rol será determinado por el Romano Pontífice (EC 8). Ambos aspectos se han dejado ver claramente en la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos «Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión», tanto en la fase preparativa con la consulta y escucha de las Iglesias particulares como en la fase celebrativa con la participación de miembros no Obispos¹⁰².

CONCLUSIÓN

Uno de los principios que el Papa Francisco tiene claro en el ejercicio del gobierno de la Iglesia es el «tiempo es superior al espacio». Este principio afirma que dar prioridad al tiempo es iniciar procesos más que poseer espacios; se trata de privilegiar acciones que generen nuevos dinamismos¹⁰³. Precisamente es lo que Jorge Mario Bergoglio ha ido realizado gradualmente en el proceso de reforma de la Iglesia;

¹⁰² Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Documento preparatorio Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*. Respecto a la participación de miembros no Obispos consultar: SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO, *La Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* (FAQ), en https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2023-04-26_punto_stamp/2024.04.26_ES_FAQ_Participanti_Assemblea.pdf (consultado 08.10.2024).

¹⁰³ Cf. GERARD WHELAN, «El método teológico y el Papa Francisco», en *Del clavo a la clave*, ed. MICHELINA TENACE (Madrid: BAC, 2018), 95.

dar pasos concretos y firmes que tracen nuevos caminos hacia una Iglesia más incluyente, participativa, una Iglesia sinodal, que toda ella se vuelva más misionera.

Francisco, heredero y continuador de la tradición, responde creativamente a lo que ha recibido; retomando y potenciando la doctrina del Concilio Vaticano II: una ecclesiología del Pueblo de Dios en comunión, la igualdad y común dignidad por el bautismo, el sacerdocio común, el *sensus fidei/fidelium* y la sinodalidad, entre otros. Partiendo de una sólida base doctrinal, el Sumo Pontífice da forma y firmeza a las reformas eclesiales, tanto pastorales como institucionales. Propone la sinodalidad como el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio: un camino donde laicos, pastores y Obispo de Roma, Iglesia toda, caminen juntos.

Al hablar de sinodalidad resulta evidente que no se niega lo que la Iglesia es constitutivamente, sino que se afirma desde un modo nuevo de relacionarse todos los miembros que componen el Pueblo de Dios: una Iglesia que busca la participación de todos en la única misión de la Iglesia, en fidelidad a la tradición y a la acción del Espíritu Santo que conduce a la Iglesia por caminos nuevos o recorriendo otros ya existentes, pero no suficientemente explorados. Erróneo es pensar que la sinodalidad puede ser una amenaza para la Iglesia. Al contrario, es una condición *sine qua non* para que la Iglesia muestre *hic et nunc* su verdadero rostro al mundo; es una oportunidad de conversión, de entrar en un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma dirigido a dar a la misión de la Iglesia «un impulso misionero cada vez más intenso, generoso y fecundo» (EG 30)¹⁰⁴.

La concepción ecclesiológica de Francisco promueve una verdadera participación de todo el Pueblo de Dios, potencia la corresponsabilidad de todos los fieles cristianos; de manera particular, abre oportunidades en el modo eclesial de proceder en el que los fieles cristianos no ordenados participen, no solo del discernimiento, sino también de la toma de decisiones, la planificación y ejecución de aquello que, por derecho divino no requiera el ministerio ordenado. Así todos, caminando juntos, responderán a la misión encomendada por Cristo a su Iglesia.

El contenido del presente capítulo nos brinda los elementos ecclesiológicos que sustentan doctrinalmente la participación de todos los bautizados en la vida y misión de la Iglesia como sujetos activos y corresponsables en una Iglesia sinodal. El derecho

¹⁰⁴ Cf. SAN JOSÉ PRISCO, 93.

de la Iglesia debe moverse en esta esfera Pueblo de Dios en comunión, respetando el verdadero fin de la Iglesia: estar todos (ministros ordenados y no ordenados) al servicio del Pueblo de Dios. Así las enseñanzas magisteriales, que constituyen verdaderos textos programáticos podrán pasar de ser mera «retórica teológica-eclesiológica» a concretarse y hacerse visibles en la reforma de la Iglesia; en la línea de nuestra investigación, desde la perspectiva canónica, a justificar y proponer la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen.

El concepto mismo de «Iglesia sinodal» conlleva a impulsar la vivencia de una Iglesia estructuralmente sinodal incluida su organización y funcionamiento, insistiendo en la necesidad de fomentar la implicación de los laicos, incluso en las funciones de gobierno y responsabilidades (EG 102-103). Por esta razón, la dimensión institucional de la Iglesia, comprendida como comunión orgánica y como organización eclesial, plantea posibilidades en la praxis que favorece una mayor participación y responsabilidad de los fieles no ordenados en la prestación de un servicio eclesial que refleje la riqueza y diversidad del Pueblo de Dios.

Capítulo IV. Dimensión institucional de la Iglesia

Como hemos visto, el Papa Francisco hace uso de dos modelos de paradigma que marcaron las reflexiones eclesiológicas posconciliares: Pueblo de Dios y comunión. En la eclesiología propuesta por el actual Pontífice ambos modelos se integran e interactúan, dando como resultado la Iglesia como Pueblo de Dios en comunión. Esta propuesta eclesiológica debe concretarse en una Iglesia institución que dé paso a una Iglesia más incluyente donde se logre la unidad en la diversidad de dones y carismas, y se produzca la sinergia de los diferentes agentes que recorran juntos el camino de fe y misión en dimensión sinodal. De ahí que sea necesario replantear la concepción y comprensión de la Iglesia institución que supere la visión de Iglesia como organización jerárquica donde toda ella se ciñe solamente a aquellos que han recibido el sacramento del orden; esto es, mostrar otra cara del poliedro que ayude a una nueva forma de concebir la relación entre clérigos y fieles laicos de modo que permita llevar adelante la reforma de la Iglesia pretendida por el Papa Francisco.

De cara al logro de una Iglesia institución estructuralmente sinodal haremos uso de dos líneas doctrinales. Por un lado, la línea del profesor G. Ghirlanda, que propone una eclesiología de comunión donde se acentúa la comunión como el elemento que vincula el cuerpo social de la Iglesia y sus implicaciones jurídicas. En esta estructura de comunión, esta última funge como principio regulador de la organización del Pueblo de Dios: la comunión, al ser la realidad misma de la Iglesia (LG 1), es la clave de lectura del derecho eclesial y reguladora de la vida jurídica de la Iglesia. Por otro, la línea de los seguidores de la Escuela de P. Lombardía, que toman como punto de partida la comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios, también dada por la Constitución dogmática *Lumen Gentium*¹. Esta noción pone de manifiesto el carácter social de la condición del cristiano, al mismo tiempo que la Iglesia se comprende como un grupo social. La Iglesia es una sociedad orgánicamente constituida (LG 8). Ambas líneas doctrinales, cada una desde su perspectiva de

¹ A esta Escuela pertenecen quienes han seguido su modo de entender la ciencia y el derecho canónico, y se han empeñado en él en la tarea de modernizar la ciencia canónica mejorando sus técnicas y métodos. Cf. J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, 2ª ed. (Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2004), 23-24; ID., *Coloquios propedéuticos sobre el Derecho Canónico*, 2ª ed. (Pamplona: Navarra gráficas ediciones, 2002), 86-88.

estudio, proporcionan los elementos teológicos-jurídicos que asientan las bases para la Iglesia institución en clave sinodal.

1. IGLESIA COMO COMUNIÓN ORGÁNICA

1.1. La Teología en el fundamento del Derecho canónico

La contribución del profesor Ghirlanda a la ciencia canónica es amplia y numerosa². Uno de los puntos más destacados de su pensamiento es la estrecha relación entre el Derecho Canónico y la Teología, la cual está en la base de sus investigaciones y en su modo de hacer y enseñar el Derecho; de ahí que su doctrina canónica esté enmarcada en la corriente teológica del Derecho Canónico³.

Teología y Derecho Canónico, dos ciencias. La Teología es la ciencia de la revelación cristiana que indaga y profundiza el dato revelado, circunscribe los límites y coopera a su desarrollo homogéneo según las experiencias de la fe y las indicaciones de los signos de los tiempos, en los cuales se leen los signos de Dios. Por su parte, el Derecho Canónico es la ciencia que estudia y explica las instituciones eclesiales constituidas por el conjunto de relaciones, entre los fieles, determinadas por los diversos carismas, sacramentos, ministerios y funciones, y entre las Iglesias particulares; relaciones que crean reglas de conductas formuladas en leyes y normas positivas dadas por la autoridad legítima⁴.

El Derecho Canónico por ser el derecho de la Iglesia debe estar en relación continua y estrecha con la Teología; esto es, debe partir del dato revelado para comprender el instituto del cual se debe legislar o respecto al cual debe aplicar la ley, para posteriormente hacer uso de la metodología propia del derecho como ciencia. Es

² Por interés del tema objeto de estudio destacamos las siguientes aportaciones a la ciencia canónica: la teología en el fundamento del derecho canónico, la interpretación del derecho canónico a la luz de la doctrina del Concilio Vaticano II y el origen de la potestad en la Iglesia. En la página web de la Pontificia Università Gregoriana se encuentra el listado de las diversas publicaciones realizadas por el profesor Gianfranco Ghirlanda. Ver <https://www.unigre.it/it/docenti/scheda/?id=534> (consultado 08.10.2024).

³ Cf. P. GUERRI. Cf. *Lezioni di Teologia del Diritto canonico* (Roma: Pontificia Università Lateranense, 2004), 94-95.

⁴ Cf. G. GHIRLANDA, «Il corso di Teologia del Diritto Canonico e la natura del Diritto Canonico», *Ephemerides Iuris Canonici* 52 (2012): 281- 283; ID., *Introduzione al Derecho eclesial* (Estella: Verbo Divino, 1995), 39.

necesario el uso de la técnica jurídica, pero siempre subordinada a una metodología teológica, que exige se proceda dentro de una perspectiva de fe y se parta de la Relevación (Escritura y Tradición) y del Magisterio. Por ello, el canonista debe tener como primer objeto de investigación la consideración global del lugar que ocupa la actividad jurídica en el misterio de la Iglesia en su conjunto para, posteriormente, dar paso al estudio «jurídico dogmático» que es donde surge la definición de las relaciones fundamentales entre los fieles y la de su obligatoriedad no sólo en el ámbito de la conciencia, sino en la de la vida social exterior de la comunidad eclesial⁵. El método por aplicar en este ámbito es el teológico. Simultáneamente se debe estudiar y explicar en su sentido y en su aplicación práctica los elementos que forman parte del ordenamiento canónico actual, es decir, las leyes y normas vigentes, así como las instituciones, en su singularidad y en su relación tan compleja. En este ámbito el método a aplicar es el método de las ciencias jurídicas⁶. Luego entonces, se puede afirmar que la ciencia de Derecho Canónico, al tener como objeto de estudio el derecho de la Iglesia, es al mismo tiempo una ciencia teológica y jurídica; motivo por el cual, el canonista debe ser al mismo tiempo teólogo y jurista.

Ante aquellos canonistas que abogan por la desteologización del derecho canónico, el cardenal Ghirlanda afirma que el derecho canónico estudia las cosas *sub ratione ius*, pero un *iustum* que solo puede ser considerado *sub ratione Dei*⁷. De ahí que, citando al Papa Benedicto XVI, señale «la ley canónica [...] no puede encerrarse en un sistema normativo meramente humano, sino que debe estar unida a un orden justo de la Iglesia, en el que existe una ley superior»⁸. Nuevamente se vuelve a encontrar una estrecha relación entre teología y derecho canónico, de la cual no se puede prescindir.

⁵ «Diciamo, appunto, “giuridico dommatico”: “giuridico” in quanto si tratta di rapporti di giustizia; “dommatico” perché tali rapporti scaturiscono dalla natura stessa della Chiesa». ID., «Il corso di Teología del Diritto Canonico e la natura del Diritto Canonico», 284.

⁶ Cf. ID., *Introducción al Derecho eclesial*, 8 y 71; ID., «Il corso di Teología del Diritto Canonico e la natura del Diritto Canonico», 285- 287.

⁷ Cf. *Ibid.*, 293. «L’applicazione del metodo giuridico, che usa i mezzi interpretativi del c. 17 del Codice di Diritto Canonico, fa rilevare dal significato proprio della legge, nell’orizzonte della verità teologica della realtà che dev’essere regolata, la verità giuridica, che è lo *iustum* nel caso concreto. In questo modo nell’atto applicativo umano della legge positiva si rende presente lo “*ius*”, la giustizia, cioè la volontà di Dio in concreto». *Ibid.*, 295.

⁸ BENEDICTO XVI, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana por la inauguración del año judicial* (21.01.2012), en AAS 102 (2012), 105. Cf. GHIRLANDA, «Il corso di Teología del Diritto Canonico e la natura del Diritto Canonico», 293.

La comprensión teológica permite un entendimiento más profundo de la naturaleza y sentido del derecho de la Iglesia. Tenemos así que el derecho canónico en su carácter esencial está contenido en la realidad dogmática de la Iglesia como Pueblo de Dios, «constituido, por obra del Espíritu Santo, de la comunión entre todos los bautizados, jerárquicamente unidos entre sí, según diversas categorías, en virtud de la variedad de los carismas y de los ministerios, en la misma fe, esperanza y caridad, en los sacramentos y en el régimen eclesiástico», además, en cuanto derecho positivo, expresa históricamente esta realidad a nivel institucional a través del «conjunto de leyes y de normas positivas dadas por la autoridad que regulan el entramado de las relaciones intersubjetivas en la vida de la comunidad eclesial y que de este modo constituyen unas instituciones, cuya totalidad forma el ordenamiento canónico»⁹.

1.2. El derecho eclesial como derecho de comunión

El canonista de la Gregoriana ha sido un estudioso de los documentos del Concilio Vaticano II, específicamente de la Const. dogm. *Lumen Gentium* al profundizar la fórmula «Hierarchica communio»¹⁰. Esto le permitió una comprensión e interpretación del derecho canónico a la luz de la doctrina del Concilio Vaticano II, de manera particular al desarrollar su línea de pensamiento respecto al derecho eclesial subrayando la comunión como el elemento que vincula el cuerpo social de la Iglesia y sus implicaciones jurídicas.

La influencia del magisterio del Papa Pablo VI sobre la naturaleza teológica del derecho en la Iglesia y su función se deja ver en el desarrollo del pensamiento del canonista italiano¹¹. Específicamente nos referimos a: «la naturaleza del derecho

⁹ GHIRLANDA, *Introducción al Derecho eclesial*, 12-14.

¹⁰ Cf. ID., «*Hierarchica Communio*». *Significato della formula nella "Lumen Gentium"* (Roma: Università Gregoriana Editrice, 1980).

¹¹ El Papa Pablo VI, doctor en Derecho Canónico y Derecho Civil, fue el continuador de los trabajos del Concilio Vaticano II a la muerte de Juan XXIII. El Papa Juan Pablo II lo llamó *teólogo del derecho*: «Paolo VI ha giustamente sottolineato che il diritto della Chiesa differisce da quello dello Stato. Esso infatti è un diritto della grazia, se è un diritto di comunione. Amo citare Paolo VI, perché egli è stato per i canonisti un maestro di pensiero, un teologo del diritto; egli ha voluto che si riunissero di nuovo, nella contemplazione del mistero unico della Chiesa, scienza teologica e scienza canonistica». JUAN PABLO II, *Discorso ai partecipanti al corso sul nuovo Codice di Diritto Canonico* (21.11.1983), en <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es.html> (consultado 08.10.2024).

canónico solo puede definirse adecuadamente cuando se profundiza en el *misterio* de la Iglesia» y «el derecho eclesial, como derecho de *comunión*»¹².

Misterio y comunión, dos elementos intrínsecamente unidos en el derecho eclesial: la Iglesia en su misterio es comunión en el Espíritu¹³. La comunión es la categoría teológica que ofrece la posibilidad de exponer, en cuanto es posible, el misterio de la Iglesia, misterio de comunión¹⁴. La comunión se realiza en Jesucristo (LG 3), el único mediador, el Dios que asume la naturaleza humana para que todos los hombres participen de la naturaleza divina (AG, GS 22). Asimismo, esta comunión es obra del Espíritu, quien mueve a los hombres a la unidad con Dios (LG 4). Dios Padre creó al hombre y lo llamó para participar de la vida divina (LG 2), de suerte que, la razón más alta de la dignidad humana reside en la vocación a la comunión con Dios

¹² G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión*, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1992), 35; ID., *Introducción al Derecho eclesial*, 139. El Papa Pablo VI en diferentes momentos de su magisterio afirma al respecto: «È ciò che risulta dal Concilio. Esso ha approfondito la dottrina della Chiesa, ha messo in rilievo l'aspetto mistico che le è proprio, ed ha perciò obbligato il Canonista a ricercare più profondamente nella Sacra Scrittura e nella teologia le ragioni della propria dottrina. [...] ma, fedele, in quest'ora Post-conciliare, all'impulso dottrinale e disciplinare del grande Sinodo, ella cercherà in se stessa, nella sua intima e *misteriosa costituzione*, il perché ed il come della sua antica e rinnovata disciplina canonica». PABLO VI, *Allocutio ad clarissimum Virum Romanae Studiorum Universitatis Rectorem ceterosque Iuris Canonici peritos, qui Coetui internationali interfuerunt Romae habito*, 20.01.1970, en AAS 62 (1970), 108-109. «Se il Diritto canonico ha il suo fondamento in Cristo, Verbo Incarnato, e pertanto ha valore di segno e di strumento di salvezza, ciò avviene per opera dello Spirito che gli conferisce forza e vigore; bisogna adunque che esso esprima la vita dello Spirito, produca i frutti dello Spirito, ri veli l'immagine di Cristo. Per questo è un diritto gerarchico, un *vincolo di comunione*, un diritto missionario, uno strumento di grazia, un *diritto della Chiesa*. [...] La Chiesa è, come abbiamo visto, sacramento di Gesù Cristo, come Gesù Cristo nella sua umanità è sacramento di Dio. È in questo mistero che dobbiamo vedere la funzione del diritto canonico. [...] Siamo lieti di avere potuto svolgere queste riflessioni insieme a voi sulle esigenze della vostra missione, sulla natura del diritto canonico e sul mistero della Chiesa. Questo mistero è sempre presente al nostro spirito, l'abbiamo fatto così spesso oggetto delle nostre considerazioni, le sue divine profondità ci appaiono sempre più luminose e confortanti: Ecclesia de Trinitate». ID., *Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos*, 08.02.1973, en AAS 65 (1973), 98 y 102. «Hac de causa sunt etiam ius hierarchicum, *communiois vinculum*, ius missionarium, gratiae instrumentum, *verum Ecclesiae ius*. Quam ob rem lex canonica, praeterquam quod communionis quasi quaedam visibilis ostensio est, ita ut *sine iure canonico ipsa communio efficaciter operari non possit*, est quoque efficax et vitale Ecclesiae instrumentum ad eius missionem implendam». ID., *Allocutio ad eos, qui Conventui Internationali interfuerunt, in urbe Roma favente Pontificia Universitate Gregoriana habito, exeunte saeculo ex quo Facultas Iuris Canonici eodem in Athenaeo constituta est* (19.02.1977), en AAS 69 (1977), 209.

El Papa Juan Pablo II en diversas ocasiones hizo referencia al Derecho de comunión (*ius communionis*) en continuidad con el magisterio de Pablo VI. Cf. JUAN PABLO II, *Allocutio iis qui Friburgi in Helvetia IV conventui internationali de Iure Canonico operam dederunt in aedibus Vaticanis coram admissis: ius caritati non opponitur, immo bene intellectus ordo ecclesialis in foro externo iuridicus ordo* (13.10.1980), en AAS 72 (1980), 1102; ID., *Discorso ai partecipanti al corso sul nuovo Codice di Diritto canonico* (21.11.1983).

¹³ Cf. G. GHIRLANDA, «Perché un diritto nella Chiesa? Un vero diritto [...] sui generis», *Periodica* 90 (2001): 390.

¹⁴ «Realitas ergo Ecclesiae-Communiois evadit pars integrans, immo centrum "mysterii" seu divini de hominum salute propositi». JUAN PABLO II, *Exh. ap. Christifideles laici* (30.12.1988), en AAS 81 (1989), 424.

(GS 19). Así, la comunión, significa la participación en la gracia divina, en el misterio de la salvación, que, como obra de Cristo mediador, se actualiza en la Iglesia –imagen de la comunión entre las tres Personas divinas–, y en su misión¹⁵.

La comunión es la realidad misma de la Iglesia¹⁶. La Const. dogm. *Lumen Gentium* en el n.1 define a la Iglesia como un sacramento o signo «de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»; por tanto, «la Iglesia es el sacramento de la comunión de los hombres con Dios uno y trino y de los hombres entre sí. Esto quiere decir que la Iglesia significa y realiza esa comunión»¹⁷.

Ahora bien, la Iglesia, en la economía de la encarnación, es sacramento de salvación, sobre la base de la analogía entre su misterio y el misterio del Verbo Encarnado. Es una compleja realidad formada, por un lado, de un elemento divino e invisible, la comunión de la gracia entre todos los bautizados en Cristo, y, por otro, de un elemento humano visible, la comunidad-sociedad jurídicamente organizada, a través de la cual es históricamente comunicada la salvación a los hombres (LG 8a)¹⁸.

La comunión invisible, por ser obra del Espíritu Santo, alma de la Iglesia (LG 7g), es la realidad constitutiva más profunda de la Iglesia y asume dentro de ella una corporeidad, en una sociedad organizada jurídicamente con medios y estructura propios, como alma natural y cuerpo, pero sin vaciarla de su propia naturaleza, sino más bien llevando a cumplimiento su contenido, su fin y su significado inmanentes. La comunión visible, institucionalizada como comunión jerárquica y eclesiástica entre los miembros de la Iglesia, es el signo humanamente de la acción de Cristo, que la constituye y la refiere a la comunión en el Espíritu, que es comunión trinitaria. La Iglesia es sacramento de salvación y, en ella, la sociedad visible es el instrumento de la comunión invisible con el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo¹⁹.

¹⁵ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión*, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1992), 46; ID., *Introducción al Derecho eclesial*, 140; JAIME GONZÁLEZ A., «La noción de Iglesia como comunión en el lenguaje del Derecho eclesial», *Anuario de Derecho Canónico* 5 (2016): 106 y 108.

¹⁶ La relación final del Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985 afirma que la eclesiología de comunión es el fundamento del ordenamiento de la Iglesia. Cf. SÍNODO DE OBISPOS, *Relación final del Sínodo extraordinario 1985*, en *El Vaticano II, Don de Dios. Los documentos del Sínodo extraordinario de 1985* (Madrid: PPC, 1986), 78.

¹⁷ GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión*, 46.

¹⁸ Cf. ID., «Perché un diritto nella Chiesa? Un vero diritto [...] sui generis», 389 y 397.

¹⁹ Cf. ID., «Inculturazione del Vangelo e inculturazione del diritto ecclesiale», *Periodica* 105 (2016): 39; ID., *Introducción al Derecho eclesial*, 34; ID., *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión*, 75.

La Iglesia, ante todo, pretende asegurar a sus miembros la unión con Dios y la eficacia sobrenatural de su acción. Como unión social humana, en ella los hombres se unen en Cristo y, por medio de él, con Dios, alcanzando así la salvación. En este aspecto el Vaticano II ha hablado de la Iglesia como *comunión*, poniendo así de relieve el fundamento espiritual del Derecho en la Iglesia y su ordenación a la salvación de las almas (c. 1752); la salvación del alma no consiste en otra cosa que la plena realización de la persona a imagen del Dios uno y trino²⁰.

La Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, constituido por la comunión entre todos los bautizados, que, estando en diversas categorías en virtud de la variedad de los carismas y ministerios, est  n jerárquicamente unidos entre sí, por obra del Espíritu Santo, en una misma fe, esperanza, caridad, en los mismos sacramentos y en un mismo régimen eclesiástico. De todo ello surgen las obligaciones y derechos referentes a todos los fieles y los específicos de cada categoría jurídica, según las tareas propias de cada uno y, en consecuencia, el conjunto de las relaciones jurídicas intraeclesiales. De tal suerte que el Papa Pablo VI definió el derecho eclesial como derecho de comunión (*ius communionis*), porque las leyes positivas, como especificación de la ley interior del Espíritu, deben ser una ayuda para que todos los bautizados realicen y fortalezcan la comunión con Dios y con los hermanos. El derecho eclesial es una exigencia de la comunión; es la misma comunión vivida en el conjunto de las relaciones entre los miembros de la Iglesia²¹.

Ahora bien, en la Iglesia hay entre los fieles, en virtud del bautismo, una verdadera igualdad en la dignidad y en el obrar con iguales derechos y deberes (cc. 208-223), y la común vocación a la santidad, pero también la simultánea desigualdad entre ellos en virtud de las diversas condiciones jurídicas determinadas por los diversos carismas y ministerios que ejercen (cc. 204, 208), por la multiplicidad y complementariedad de vocaciones y misiones para desarrollar una variedad de ministerios y servicios en la comunidad eclesial. De la igualdad se deduce una

²⁰ Cf. ID., «Perch   un diritto nella Chiesa? Un vero diritto [...] sui generis», 397. «In questo senso il Concilio Vaticano II ha parlato della Chiesa anche come «comunione», ponendo cos   in luce il fondamento spirituale del Diritto nella Chiesa e la sua ordinazione alla salvezza dell'uomo: sicch   il Diritto diventa Diritto di carit   in questa struttura di comunione e di grazia per tutto intero il Corpo ecclesiale». PABLO VI, *Discorso ai partecipanti al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico* (17.09.1973), en <https://www.vatican.va/content/paul-vi/es.html> (consultado 08.10.2024).

²¹ Cf. GHIRLANDA, *Introducción al Derecho eclesial*, 14 y 39; ID., *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión*, 36; GONZÁLEZ, «La noción de Iglesia como comunión en el lenguaje del Derecho eclesial», 106.

corresponsabilidad general fundamental para todos los bautizados, mientras que de la desigualdad surgen diferentes responsabilidades personales y diversas formas de corresponsabilidad particulares o de participación. Sin embargo, todos cooperan como corresponsables en la edificación del Cuerpo de Cristo, aunque cada uno según su propia condición y funciones (LG 32c; cc. 208, 212 §§2, 3). La diversidad de los carismas y de los ministerios encuentra su reglamentación sobre la base del principio de la comunión, ya que tienen que converger en la unidad de ésta²².

La comunión es así la realidad misma de la Iglesia, la cual sirve como clave de lectura del derecho eclesial y como reguladora de la vida jurídica. El derecho eclesial se convierte así en derecho de caridad en esta estructura de comunión y de gracia para todo el cuerpo social, donde la comunión funge como principio regulador de la organización del Pueblo de Dios²³. En palabras del canonista italiano:

«El derecho es, por tanto, una “exigencia” de la comunión eclesiástica, un elemento intrínseco de esa “realidad orgánica” que es la comunión; está al servicio de esta unidad visible y al mismo tiempo obra de tal manera que se despliegan las diferentes misiones para la edificación de todo el cuerpo. Por esta razón el derecho eclesiástico tiene que ser un derecho de unidad, un derecho de comunión, es decir un derecho espiritual, en cuanto obra del Espíritu. De esta manera, la Iglesia del derecho no se opone a la Iglesia de la caridad, y la doble estructura de comunión y misión, arraigada en la naturaleza carismático-institucional de la Iglesia, es el contenido de la misma sacramentalidad de la Iglesia, y la obligatoriedad y la juridicidad de las instituciones fundamentales de la Iglesia proceden de su misma naturaleza y por lo tanto de la voluntad de Cristo y de la acción del Espíritu»²⁴.

1.3. Iglesia como comunión orgánica

La Iglesia Cuerpo de Cristo, de la que habla el apóstol Pablo cuando subraya las funciones de complementariedad y ayuda mutua entre los diversos miembros del

²² Cf. GHIRLANDA, *Introducción al Derecho eclesial*, 141 y 155-156. «pensamos que hay un undécimo principio, no expresado por el Sínodo de 1967 y quizás simplemente presupuesto, que constituye el principio fundamental para regular todos los aspectos de la vida de la Iglesia: la “communio”». *Ibid.*, 9.

²³ El profesor GHIRLANDA dedica el capítulo V su libro *Introducción al Derecho eclesial*, para explicar la «comunión», regla de la organización del Pueblo de Dios. Cf. GHIRLANDA, *Introducción al Derecho eclesial*, 139-176.

²⁴ ID., *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión*, 66-67.

único cuerpo (Cor 12,12-31) y bajo la óptica del principio de comunión, brinda la posibilidad para hablar de Iglesia en cuanto comunión orgánica entre todos los miembros del Pueblo de Dios, en el que cada bautizado se encuentra en relación con todo el cuerpo y ofrece su propia aportación. De esta manera, la Iglesia es comunión orgánica, análoga a la de un cuerpo vivo y operante (ChL 20) que se realiza coordinando los diversos carismas, ministerios y servicios para la consecución del fin común que es la salvación (PG 44).

La comunión, obra del Espíritu, es constitutiva y reguladora tanto de la igualdad fundamental que existe entre los fieles por el sacramento del bautismo –los cuales son considerados la comunidad determinada por el bautismo (*communio fidelium*)–, como de la desigualdad entre ellos por la diversidad de carismas, de funciones y ministerios (cc. 204 §1, 208)²⁵. El Espíritu es el que garantiza y unifica todo en la comunión orgánica; es quien, dando origen tanto a la igualdad bautismal como a la diversidad carismática y ministerial de los fieles cristianos, es capaz de realizar eficazmente la comunión (PG 44).

La comunión orgánica está caracterizada por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas, y de las responsabilidades. Gracias a esta diversidad y complementariedad, todos los fieles cristianos, en relación con este Cuerpo, pueden ofrecer su aportación para la realización de la misión de la Iglesia (ChL 20), de tal manera que ninguno es todo el Cuerpo, y todos son necesarios en el organismo²⁶. Así, la Iglesia como cuerpo orgánico unifica los diversos ministerios y las diversas funciones por la acción del único Espíritu, que es su fuente y su perfeccionador²⁷.

Es siempre el único e idéntico Espíritu el principio dinámico de la variedad y de la unidad en la Iglesia. En ella todos los bautizados, iguales en dignidad y acción, reunidos en la misma comunión, en virtud de la variedad de los carismas recibidos de Dios, son corresponsables de la vida y misión de la Iglesia (LG 4a). Por consiguiente, la vida de la Iglesia, como comunión orgánica, no se agota en la polarización entre el orden de los ministros sagrados y el orden laical (c. 207 §1); al contrario, se muestra

²⁵ Cf. ID., *Introducción al Derecho eclesial*, 141.

²⁶ Cf. JOSÉ R. VILLAR, «La cooperación orgánica de fieles y ministros en la misión de la Iglesia», *Revista Española de Teología* 70 (2010): 120.

²⁷ GHIRLANDA, *Introducción al Derecho eclesial*, 141.

más rica y articulada. En otras palabras, la misión es fruto de la acción conjunta de los fieles y del sagrado ministerio; una acción articulada desde sus respectivas posiciones estructurales en la Iglesia²⁸.

El trabajo conjunto entre ministros ordenados y los fieles laicos en la comunidad presupone el respeto mutuo en sus características propias y la coordinación para la misión común. Es importante recordar que todo aquello que les distingue no significa una mayor dignidad, sino una especial y complementaria habilitación para el servicio. El mutuo respeto y estima muestran claramente que ambos representan a los miembros que sirven a la única Iglesia cuya cabeza es Cristo. Así, los carismas, los encargos y los servicios que concurren en la Iglesia existen en la comunión y para la comunión. En tal sentido, todos los fieles cristianos están llamados a acoger con gratitud y, al mismo tiempo, a vivir con profundo sentido de responsabilidad, la comunión eclesial. El modo concreto de realizarlo es mediante la participación en la vida y misión de la Iglesia, a cuyo servicio los fieles laicos contribuyen con sus diversas y complementarias funciones. Son riquezas que se complementan entre sí en favor de todos, bajo la guía de los Pastores (ChL 20)²⁹.

Como ya hemos mencionado en otros capítulos, en la Iglesia coexisten dos modos de participación del único sacerdocio de Cristo: el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial. La distinción entre ellos, en lugar de comportar separación o división entre los miembros de la comunidad eclesial, armoniza y unifica la vida de la Iglesia. De hecho, «en cuanto Cuerpo de Cristo, la Iglesia es comunión orgánica entre todos los miembros, en la que cada uno de los cristianos sirve realmente a la vida del conjunto si vive plenamente la propia función y la propia vocación específica»³⁰. De la correspondencia recíproca entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial se estructura armónicamente la vida de la Iglesia, dando lugar, de hecho, a su estructura jerárquica.

Es así como el Espíritu todo lo unifica en una comunión orgánica. Esto es, la comunidad de fieles estructurada internamente por la *communio fidelium*, *communio*

²⁸ Cf. *Ibíd.*, 143; VILLAR, «La cooperación orgánica de fieles y ministros en la misión de la Iglesia», 121.

²⁹ Cf. *Ibíd.*, 125.

³⁰ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros* (14.01.2013), en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_20130211_direttorio-presbiteri_sp.html (08.10.2024).

ecclesiastica y *communio hierarchica*, todo ello animado por los dones del Espíritu Santo³¹. La *communio fidelium* basada en el bautismo, es la esencia de la Iglesia. Por la palabra, el bautismo y la eucaristía, el Espíritu Santo transforma a una multitud dispersa en un verdadero Pueblo de Dios (LG 13). De esta comunión es de donde surge la comunión entre todos los miembros de la Iglesia y la comunión entre las Iglesias; tiene lugar el fundamento constitutivo de la comunión de vida, de fe, de sacramentos y de caridad entre los fieles y las Iglesias. Al mismo tiempo, la comunidad cristiana está constituida por diversos dones jerárquicos y carismáticos y por diversos ministerios, todos ellos obra del Espíritu Santo, que originan diversas condiciones jurídicas entre los miembros de la Iglesia y una pluralidad de relaciones jurídicas. Esta comunión entendida como realidad orgánica requiere una forma jurídica, que al mismo tiempo esté animada por la caridad; y se determina de modo preciso por la *communio ecclesiastica* y la *communio hierarchica*³².

La *communio ecclesiastica* se tiene por la unión con Cristo en la Iglesia visible, en los vínculos de la profesión de la fe, de los sacramentos, del gobierno eclesiástico y de la comunión, del gobierno, esto es del Sumo Pontífice y de los Obispos (LG 9a, 14b; cc. 96, 204 §2, 205), por lo tanto, en el reconocimiento de los dones jerárquicos. Constitutiva de la *communio ecclesiastica* es la *communio hierarchica*, que en sentido estricto se establece al interno del don jerárquico, porque se da entre los Obispos y el Romano Pontífice (LG 21b) y entre los presbíteros y los diáconos y el Obispo (PO 7a, 29a). Se puede decir que toda la Iglesia es una comunión jerárquica, precisamente por la centralidad del ministerio apostólico, que se fundamenta en el don jerárquico, en relación con el cual se definen los demás ministerios de la Iglesia, que surgen de los diversos dones carismáticos. Son esenciales y recíprocos tanto los dones jerárquicos como los dones carismáticos, en el reconocimiento de la especificidad de los primeros respecto a los segundos, que funda la Iglesia como una comunión orgánica jerárquica³³.

³¹ Cf. G. GHIRLANDA, «Si possono pensare nuovi ministeri istituiti da conferire ai laici?», *Periodica* 105 (2016): 527; ID., «Coessenzialità dei doni gerarchici e dei doni carismatici: effetti nella vita della Chiesa», en *Opus Humilitatis Iustitia. Studi in memoria del Cardinale Velasio de Paolis*, Vol. 1, a cura di LUIGI SABBARESE (Roma: Urbaniana University Press, 2020), 452. VILLAR, «La cooperación orgánica de fieles y ministros en la misión de la Iglesia», 125.

³² Cf. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión*, 47.

³³ El Papa Juan Pablo II, en el mensaje dado a los participantes en el Congreso mundial de los movimientos eclesiales, al referirse a la diversidad de carismas en la Iglesia afirma: «En el misterio de la comunión del Cuerpo de Cristo, la unidad no es jamás simple homogeneidad, negación de la

Ahora bien, la Iglesia como comunión operada por la gracia del Espíritu es también una sociedad organizada con un ordenamiento jurídico originario primario y autónomo, que asume en sí la realidad humana sociológica-jurídica, como alma natural y cuerpo, sin despojarla de su propia naturaleza; al contrario, llevando a cumplimiento su contenido, su fin y su significado inmanentes. «Así la comunión, visiblemente institucionalizada como comunión jerárquica y eclesial entre los miembros de la Iglesia, es signo humanamente perceptible de la acción de Cristo, que la constituye y la refiere a la comunión en el Espíritu, que es comunión Trinitaria»³⁴.

1.4. La sinodalidad como expresión operativa de la comunión eclesial en su organicidad

Los fieles cristianos, al ser incorporados a Iglesia mediante el bautismo, forman parte del Pueblo de Dios, y por tanto son partícipes cada uno a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo mismo. Todos, en virtud de este sacramento, poseen una verdadera igualdad en cuanto a dignidad y acción con iguales derechos y deberes; ostentan el mismo estatuto jurídico fundamental, y todos son responsables del cumplimiento del mandato que Dios confió a la Iglesia para que lo llevaran a cabo. De ahí que se hable de una corresponsabilidad general y fundamental de todos los miembros de la Iglesia en la edificación del Cuerpo de Cristo y en el cumplimiento de la misión en la Iglesia (cc. 208, 204 §1)³⁵. «La corresponsabilidad indica que hay

diversidad, del mismo modo que la pluralidad no debe convertirse nunca en particularismo o dispersión. Por eso, cada una de vuestras realidades merece ser valorada por la contribución peculiar que brinda a la vida de la Iglesia. [...] En varias ocasiones he subrayado que no existe contraste o contraposición en la Iglesia entre la dimensión institucional y la dimensión carismática [...]. Ambas son igualmente esenciales para la constitución divina de la Iglesia fundada por Jesús, porque contribuyen a hacer presente el misterio de Cristo y su obra salvífica en el mundo». JUAN PABLO II, *Mensaje a los participantes en el Congreso mundial de los movimientos eclesiales* (27.05.1998), en <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es.html> (consultado 08.10.2024).

³⁴ Cf. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión*, 58.

³⁵ «Con la perífrasis “corresponsabilidad eclesial” —en realidad el término “corresponsabilidad” no aparece nunca en los textos aprobados por el Concilio, ni en el CIC, pero es empleado constantemente por la doctrina canónica— se quiere precisamente hacer referencia a la absoluta centralidad del *christifidelis*, ahora ya engastado en el corazón del derecho eclesial, y de su personal aportación». G. BONI, «Corresponsabilidad eclesial», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO, (Pamplona: Aranzadi, 2012), 2: 778-779; Cf. GHIRLANDA, «Coessenzialità dei doni gerarchici e dei doni carismatici: effetti nelle vita della Chiesa», 451.

varios sujetos que tienen la misma capacidad o el mismo poder y, por lo tanto, los mismos derechos y deberes respecto a un objeto»³⁶.

Tanto la igualdad entre todos los bautizados, dada por la comunión fundamental establecida en el bautismo, como la desigualdad que existe entre ellos debido a la pluralidad de dones jerárquicos y carismáticos, es obra del Espíritu. La doble estructura de comunión y de misión se encuentra en la Iglesia visible y que indica que la Iglesia es una sociedad de iguales y, al mismo tiempo, de desiguales. En virtud de las diversas condiciones jurídicas determinadas por los diversos carismas y ministerios que se ejercen, se poseen diferentes responsabilidades personales y diversas formas de corresponsabilidad particulares o de participación³⁷. De ahí que la corresponsabilidad no significa que todos los miembros del Pueblo de Dios tengan las mismas funciones.

El Papa Pablo VI, en el Decreto sobre el apostolado de los laicos, señala: «En la Iglesia hay variedad de ministerios, pero unidad de misión»³⁸. Por una parte, el sacerdocio común, que une a los fieles con independencia de tareas u oficio específicos de cada uno y los llama, individual y colectivamente, a cooperar para la extensión del Reino de Dios. Por otra, el sacerdocio ministerial, que habilita para asumir ciertos oficios en la Iglesia, lo cual no significa monopolizar todas las competencias ni afecta la igualdad radical entre todos los fieles cristianos; al contrario, está llamado a modular de modo oportuno la aportación de cada uno de los fieles al bien de la Iglesia³⁹. Como ya se ha mencionado anteriormente, la estricta relación que existe entre ambos sacerdocios no produce división en el Pueblo de Dios, al contrario, lo estructura armónicamente (PG 10d).

En este sentido, el canonista de la Gregoriana señala: «Sobre la corresponsabilidad fundamental común de todos y sobre la responsabilidad personal específica de cada uno en relación con sus propias funciones se basa el carácter sinodal de la Iglesia»⁴⁰. Cabe señalar que la sinodalidad no contradice la jerarquía de la Iglesia sino que garantiza que ésta exprese mejor su carácter de servicio, pues quien goza de autoridad, cuando guía a los fieles confiados a su cuidado, no puede proceder de forma

³⁶ G. ID., *Introducción al Derecho eclesial*, 155; Cf. ID., *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572) (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2023), 67.

³⁷ Cf. ID., *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión*, 59-61.

³⁸ CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam Actuositatem* (18.11.1965), en AAS 58 (1966), 838.

³⁹ Cf. G. BONI, «Corresponsabilidad eclesial», 780.

⁴⁰ G. GHIRLANDA, *Introducción al Derecho eclesial*, 141.

dictatorial sino sinodal; debe actuar buscando el camino junto a los demás fieles. Los pastores deben, por tanto, fomentar y estimular la corresponsabilidad de los bautizados, de tal manera que se ejerza un gobierno personal, comunional y sinodal donde se busque la unidad en la diversidad, la sinergia de los diferentes agentes y se recorra juntos el camino común de la fe y misión⁴¹.

De ahí que el cardenal Ghirlanda afirme: «La sinodalidad de la Iglesia debe entenderse entonces como expresión operativa de la comunión eclesial en su organicidad»⁴². Esta última requiere la responsabilidad personal del Obispo, pero también supone la participación de todas las categorías de fieles en cuanto responsables del bien de la Iglesia de la cual ellos mismos forman parte. La acción del Espíritu es lo que garantiza la autenticidad de la comunión orgánica, que actúa tanto en la responsabilidad personal del Obispo como en la participación de los fieles en ella⁴³.

La participación supone responsabilidades diversas entre los sujetos implicados en la relación: uno está investido de plena responsabilidad personal respecto a un objeto particular, mientras que los demás participan parcialmente de esa responsabilidad. Se tiene así, por una parte, el oficio superior que implica una responsabilidad personal particular, manifiesta instrumentalmente la presencia de Cristo Cabeza y guía a la Iglesia y la conserva en la unidad; por otra, los órganos de corresponsabilidad particular o bien de participación, que manifiestan la igualdad entre todos los fieles y la de los fieles de una cierta categoría⁴⁴. «Porque la Iglesia es comunión, ha de existir participación y corresponsabilidad en todos sus grados», como declaró el Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985⁴⁵.

La Iglesia es una comunión orgánica, constituida jerárquicamente, de tal manera que quienes la gobiernan y los órganos institucionales que cooperan en el gobierno deben ser vistos en estrecha relación con todo el Pueblo de Dios plenamente insertados en él y a su servicio. De ahí que la interrelación y la común responsabilidad de todos

⁴¹ Cf. ID., *Dimensión sinodal del ministerio del Obispo a nivel universal y particular. Planes de lecciones para uso exclusivo de los estudiantes*, Madrid 2024, 15; G. BONI, «Corresponsabilidad eclesial», 780.

⁴² G. GHIRLANDA, *Introducción al Derecho eclesial*, 156.

⁴³ Cf. ID., «Si possono pensare nuovi ministeri istituiti da conferire ai laici?», 548.

⁴⁴ Cf. ID., *Introducción al Derecho eclesial*, 156-157.

⁴⁵ SÍNODO DE OBISPOS, *Relación final del Sínodo extraordinario 1985*, en *El Vaticano II, Don de Dios. Los documentos del Sínodo extraordinario de 1985* (Madrid: PPC, 1986), 79-83.

los miembros del Cuerpo de Cristo, en su diversidad y complementariedad para llevar a cabo la misión y tarea que Cristo ha confiado a su Iglesia, sea un aspecto importante y esencial de la Iglesia. Nadie debe considerarse pasivo: todos los bautizados iguales en dignidad y acción, son corresponsables de la vida y misión de la Iglesia (LG 12b, 13c); caminar juntos, laicos, pastores, Obispo de Roma. Todo ello encuentra forma en la sinodalidad, que el Papa Francisco ha calificado como «dimensión constitutiva de la Iglesia»⁴⁶. La sinodalidad «es la específica forma de vivir y obrar de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el caminar juntos» (SVMI 6). La sinodalidad afecta no solo las acciones de la Iglesia, sino su ser, porque atañe a su constitución como comunión a imagen de la Trinidad y como asamblea que celebra el misterio de la salvación en una perspectiva escatológica (SVMI 43). «La vida de comunión da a la Iglesia el rostro de sinodalidad» (PE I.4)

La Const. ap. *Episcopalis communio* sobre el Sínodo de los Obispos, en el n. 10, afirma: «En la Iglesia de Cristo, hay una profunda comunión tanto entre los Pastores y los fieles, siendo cada ministro ordenado un bautizado entre los bautizados, constituido por Dios para apacentar su rebaño, como entre los Obispos y el Romano Pontífice, siendo el Papa un “Obispo entre los Obispos, llamado a la vez —como Sucesor del apóstol Pedro— a guiar a la Iglesia de Roma, que preside en la caridad a todas las Iglesias”. Esto impide que ninguna realidad pueda subsistir sin la otra». Es así como la comunión eclesial en su naturaleza orgánica encuentra su expresión operativa en la sinodalidad de la Iglesia, la cual se concretiza tanto a nivel Iglesia universal y a nivel Iglesia particular.

Sin querer ser exhaustivos, trataremos solamente la dimensión sinodal a nivel universal dado que ello, de manera análoga brinda los elementos para concretizarla tanto en la Iglesia particular como la Iglesia local.

- **El Romano Pontífice** desempeña la función de ser principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión. Al ejercer su oficio de Pastor supremo de la Iglesia, está siempre unido por la comunión con los demás Obispos e incluso con toda la Iglesia en el ejercicio de su *munus* (c. 333 §2); cumple con su *munus* de supremo

⁴⁶ FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015).

pastor de la Iglesia y, por consiguiente, ejerce libremente su autoridad, siempre en comunión con los demás Obispos de la Iglesia (cc. 331, 333 §2; LG 22). El ejercicio del *munus* primacial garantiza la integridad de la fe y de los sacramentos, la estructura fundamental de la Iglesia, así como también los deberes y derechos fundamentales de todos los fieles y de los propios de cada categoría de ellos. Si el Romano Pontífice no expresase lo que ya está contenido en la Iglesia, no estaría en comunión con toda la Iglesia y con los otros Obispos, y por consiguiente no tendría ya autoridad, ya que por el mismo derecho perdería su oficio primacial. El criterio de la comunión del Romano Pontífice con la Iglesia y los Obispos es sólo la protección de la propia comunión eclesial⁴⁷. Por ello, la relación de reciprocidad entre el Romano Pontífice y los Obispos es una manera de implementar la sinodalidad (PG 56). La sinodalidad afecta a todo el ser de la Iglesia, por lo cual el Papa Francisco es el primero en afirmar que, en una Iglesia sinodal, el primado y la sinodalidad se apoyan mutuamente: el primado presupone el ejercicio de la sinodalidad y la sinodalidad incluye el primado⁴⁸

- **El Colegio episcopal**, junto con su cabeza y nunca sin ella, es la expresión eminente y el verdadero instrumento de la comunión entre las Iglesias; esta comunión forma a la Iglesia universal y tiene como centro a la Iglesia de Roma, cuyo Obispo es la Cabeza del colegio. La unidad del episcopado es el elemento constitutivo de la unidad de la Iglesia (AS 8).

El alma de la colaboración entre los Obispos es el afecto colegial (*affectus collegialis*)⁴⁹. El fundamento sacramental-ontológico y eclesiológico estructural del afecto colegial o colegialidad afectiva,

⁴⁷ Cf. GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572), 59-61; ID., *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión*, 601-602.

⁴⁸ «Estoy convencido de que, en una Iglesia sinodal, también el ejercicio del primado petrino podrá recibir mayor luz. El Papa no está, por sí mismo, por encima de la Iglesia; sino dentro de ella como bautizado entre los bautizados y dentro del Colegio episcopal como Obispo entre los Obispos, llamado a la vez —como Sucesor del apóstol Pedro— a guiar a la Iglesia de Roma, que preside en la caridad a todas las Iglesias». FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015).

⁴⁹ SÍNODO DE OBISPOS, *Relación final del Sínodo extraordinario 1985*, en *El Vaticano II, Don de Dios. Los documentos del Sínodo extraordinario de 1985* (Madrid: PPC, 1986), 78-79.

vigente entre los Obispos, y entre ellos y el Romano Pontífice, se debe a la consagración episcopal común (comunidad sacramental) y a la comunión jerárquica. Este afecto se efectúa y expresa según varios grados y de diversas formas, incluso institucionalizadas –el Sínodo de los Obispos, los concilios particulares, las conferencias de los Obispos, la Curia Romana, las visitas *ad limina*, la colaboración misionera, etc. (LG 22a; 23; AG 6f)–, pero de forma plena solamente en la acción colegial en sentido estricto, es decir, en la acción de todos los Obispos junto con su cabeza, con quien ejercen la potestad plena y suprema de toda la Iglesia (LG 22b)⁵⁰.

El Papa Juan Pablo II, en el discurso a los participantes de la última Congregación de la VII Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos realizado en octubre de 1987, habla de *synodalitas effectiva* y de *synodalitas affectiva* en relación con la experiencia sinodal, diciendo:

«Che la “synodalitas effectiva” - come potremmo per analogia definirla -, da noi vissuta in questi giorni, si prolunghi nel tempo quale “synodalitas affectiva” e accompagni il nostro impegno nel mandare ad esecuzione quanto il Signore ha suggerito ai nostri cuori [...]»⁵¹.

El profesor Ghirlanda explica que, según el texto, *synodalitas effectiva* (o colegialidad efectiva) solo puede ser en relación con la acción colegial en sentido estricto, esto es, todo el Colegio junto con su Cabeza, reunidos en Concilio ecuménico o esparcidos por el mundo (c. 337); pero la fuerza interna de la sinodalidad efectiva se extiende más allá de la experiencia del Sínodo, porque entre los Obispos continua vigente siempre la *synodalitas affectiva* (o colegialidad afectiva), llamada por el Concilio *affectus collegialis*. Hay entonces, una permanencia de la considerada *synodalitas affectiva*, como el sustrato de todas las actuaciones concretas en aquella que es llamada *synodalitas effectiva*. Todas aquellas formas de sinodalidad efectiva, que son actuaciones parciales de la sinodalidad afectiva –el Sínodo de los Obispos, los Concilios particulares, las Conferencias Episcopales– son

⁵⁰ Cf. GHIRLANDA, *Introducción al Derecho eclesial*, 153.

⁵¹ JUAN PABLO II, *VII exeunte Ordinario Generali Coetu Synodi episcoporum habita* (29.10.1987), n. 4, en AAS 80 (1988), 610.

análogas con respecto a la plenitud de realización de la misma sinodalidad afectiva, que se da sólo en el acto colegiado en sentido estricto⁵².

Si el Papa Juan Pablo II hace una identificación entre sinodalidad y colegialidad, el Papa Francisco, con la Const. ap. *Episcopalis communio* (EC), amplía el horizonte de la sinodalidad al calificarla como dimensión constitutiva de la Iglesia (EC 6)⁵³. De esta manera, si la sinodalidad indica una realidad que abraza a toda la Iglesia, la colegialidad episcopal está comprendida al interno de la sinodalidad. Al respecto, la Comisión Teológica Internacional ya había señalado: «La colegialidad, por lo tanto, es la forma específica en que se manifiesta y se realiza la sinodalidad eclesial a través del ministerio de los Obispos» (SVMII 7)⁵⁴. Así como también:

«El concepto de sinodalidad es más amplio que el de colegialidad, porque incluye la participación de todos en la Iglesia y de todas las Iglesias. La colegialidad expresa propiamente cómo emerge y se expresa la comunión del Pueblo de Dios en el nivel episcopal, es decir en el colegio de los Obispos *cum Petro* y *sub Petro*, y a través de ésta la comunión entre todas las Iglesias. La noción de sinodalidad implica la de colegialidad, y viceversa, in cuanto las dos realidades, siendo distintas, se sostienen y se reconocen una a otra como auténticas» (SVMII 66).

La inserción de la colegialidad al interno de la sinodalidad es una nota de novedad en la visión eclesiológica que se encuentra en EC, visión que explícita los presupuestos ya contenidos en *Lumen gentium*, ofreciendo una nueva síntesis. Ya la LG en el capítulo II señala que el episcopado forma parte del Pueblo de Dios y debe ser comprendido dentro él; también afirma la importancia de la complementariedad entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial (LG 10b; PG 10) para

⁵² Cf. GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572), 167.

⁵³ Cf. FRANCISCO, Const. ap. *Episcopalis communio*, de Synodo Episcoporum, 15.09.2018, en AAS 110 (2018), n. 6, 1364.

⁵⁴ Cf. GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572), 171.

llevar a cabo la misión que Cristo encomendó a su Iglesia. En esta misma línea, el número 5 de EC señala:

«[...] el Obispo es al mismo tiempo maestro y discípulo. Él es maestro cuando, dotado de una especial asistencia del Espíritu Santo, anuncia a los fieles la Palabra de la verdad en nombre de Cristo cabeza y pastor. Pero él también es discípulo cuando, sabiendo que el Espíritu ha sido dado a todo bautizado, se pone en escucha de la voz de Cristo que habla a través de todo el Pueblo de Dios, haciéndolo infalible *in credendo*».

Se da así una armonía entre la acción del Espíritu en todo el Pueblo de Dios y la acción del Espíritu en el Magisterio. Por ello, en el ejercicio del *munus gubernandi* y del *munus docendi* por parte del Obispo es necesaria una circularidad entre él y los fieles para un mejor ejercicio de su *munus* (PG 44). Es así como el Papa Francisco amplía el horizonte de la sinodalidad a toda la Iglesia, por lo que considera la colegialidad como una expresión eminente de la sinodalidad, pero no la única⁵⁵.

- **Sínodo de los Obispos.** Si la sinodalidad es considerada como «la dimensión constitutiva de la Iglesia, la expresión elocuente de tal dimensión es la Asamblea sinodal (EC 6). De ahí que la reforma del Sínodo de los Obispos, promovida por el Papa Francisco con la Const. ap. *Episcopalis communio*, responda a la visión eclesiológica de comunión que hace del Sínodo un verdadero «caminar juntos»⁵⁶.

El Sínodo de los Obispos, que obra en nombre de todo el episcopado católico, manifiesta al mismo tiempo que todos los Obispos en comunión jerárquica son partícipes de la solicitud de toda la Iglesia (EC 1). Si bien el Sínodo es un organismo «esencialmente episcopal», en función de su corresponsabilidad y solicitud por el bien de toda la Iglesia «no vive separado del resto de los fieles», de tal modo que debe ser «un instrumento privilegiado de escucha del Pueblo de Dios» así

⁵⁵ Cf. *Ibíd.*, 173-174, 176, 297.

⁵⁶ Cf. FRANCISCO, Const. ap. *Episcopalis communio*, 1363-1365, nn. 6-7; GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572), 258.

como también «un instrumento apto para dar voz a todo el Pueblo de Dios precisamente por medio de los Obispos» (EC 6). De ahí que esté llamado a perfilar en la praxis la participación de todos los miembros de la Iglesia en la misión según la lógica «todos», «algunos» y «uno» (SVMI 79).

El canonista de la Gregoriana explica que la imagen de pirámide invertida, de la que habla el Papa Francisco, puede traducir la visión de la comunión sinodal «todos», «algunos» y «uno», propuesta por la Comisión Teológica Internacional (SVMI 64)⁵⁷. Tal perspectiva sugiere una imagen de Iglesia en círculos concéntricos. Esto es, a nivel universal «todos» son todos los bautizados, «algunos» son todos los Obispos, «uno» es el Romano Pontífice considerado personalmente y también el Colegio de Obispos en su unidad. A nivel de Iglesia particular «todos» son la porción del Pueblo de Dios que la constituye (c. 369), «algunos» son los presbíteros que forman el presbiterio unido al Obispo y los fieles que están en los órganos de participación, «uno» es el Obispo, cabeza de la Iglesia particular (c. 369). A nivel de Iglesia local «todos» son los fieles que conforman la comunidad local, «algunos» son los presbíteros que forman el presbiterio parroquial y los miembros de los órganos de participación parroquial, «uno» es el párroco. Esta perspectiva concéntrica hace que siempre el «uno» sea considerado al interno de «algunos», y los «algunos» al interno de «todos».⁵⁸

Esta visión de Iglesia expresa la sinodalidad como el caminar juntos de todo el Pueblo de Dios en sus diversos componentes; todo fiel cristiano, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de profundización de su fe, es un agente evangelizador corresponsable en la vida y misión de la Iglesia⁵⁹. Lo cual, en la misma línea, permite concebir la sinodalidad de la Iglesia como expresión operativa de la

⁵⁷ «Pero en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base. Por eso, quienes ejercen la autoridad se llaman «ministros»: porque, según el significado originario de la palabra, son los más pequeños de todos. Cada Obispo, sirviendo al Pueblo de Dios, llega a ser para la porción de la grey que le ha sido encomendada, *vicarius Christi*, vicario de Jesús, quien en la Última Cena se inclinó para lavar los pies de los apóstoles (cf. Jn 13,1-15). Y, en un horizonte semejante, el mismo Sucesor de Pedro es el *servus servorum Dei*». FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015).

⁵⁸ Cf. GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572), 214 y 217.

⁵⁹ Cf. *Ibíd.*, 217-218.

comunidad eclesial en su organicidad. En palabras del cardenal Ghirlanda: «Il concetto e la realtà della sinodalità implica il concetto e la realtà della comunione ecclesiale»⁶⁰. De tal modo, la sinodalidad, bien entendida y vivida, revela al Dios Uno y Trino⁶¹.

- **La Curia Romana** es «la institución de la que se sirve ordinariamente el Romano Pontífice en el ejercicio de su supremo oficio pastoral y de su misión universal en el mundo» (PE art. 1). En el transcurso del tiempo su estructura ha sido adaptada por cada Pontífice respondiendo a su estilo de gobierno, a la visión de Iglesia que trae consigo y a los signos de los tiempos⁶². La reforma de la Curia Romana, propuesta por el Papa Francisco, se sitúa en el contexto de la naturaleza misionera de la Iglesia (EG 27). De ahí que se busque armonizar el ejercicio actual de la Curia con el camino de la evangelización de la Iglesia (PE I. 3)⁶³.

El título de la Const. ap. *Praedicate Evangelium* indica la perspectiva bajo la cual debe ser leída la Constitución y, por lo tanto, comprendida la Curia Romana. Predicar el Evangelio es la misión que Jesús ha confiado a Pedro y a los otros Apóstoles y de la cual están investidos el Romano Pontífice y los Obispos. La Curia Romana, propiamente por estar al servicio del Romano Pontífice y de los Obispos, posee un carácter misionero (PE I. 1. 5)⁶⁴.

La nueva Constitución sitúa la comprensión de la Curia Romana en relación con el misterio de la Iglesia como comunión, aspecto que está íntimamente ligado a la misión cuya finalidad es «dar a conocer a todos y llevarles a vivir la “nueva” comunión que en el Hijo de Dios hecho hombre ha entrado en la historia del mundo» (PE I. 4).

⁶⁰ *Ibíd.*, 214.

⁶¹ Cf. *Ibíd.*, 218.

⁶² La historia de la Curia Romana está marcada por diversos momentos en su organización y reestructuración: la primera organización se atribuye a Sixto V en 1558. Posteriormente, tras la caída de los Estados Pontificios, Pío X reorganizó la Curia en 1908. Pablo VI, finalizado el Concilio Vaticano II, vio la necesidad de llevar adelante la reforma en 1967. Juan Pablo II en 1988 estructuró y reorganizó enteramente las competencias de los dicasterios de la Curia Romana (cf. PE I.3).

⁶³ Los capítulos II y III dejan ver la visión de Iglesia que subyace en los cambios promovidos por el Papa Francisco.

⁶⁴ GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572), 293.

La Const. ap. *Praedicate Evangelium*, promulgada en el contexto sinodal que vive la Iglesia, recuerda el carácter pastoral y evangelizador de la estructura curial, y acentúa fuertemente el principio sinodal: La «vida de comunión da a la Iglesia el rostro de sinodalidad, esto es, una Iglesia de escucha recíproca» (PE I. 4), en la cual están implicados todos los fieles, cualquiera que sea su estado de vida y misión. La sinodalidad de la Iglesia, entonces, se concebirá como «el caminar juntos».

La perspectiva sinodal es la novedad que caracteriza la reforma de Francisco al implicar un cambio de relaciones en el ejercicio del gobierno en la Iglesia para hacerlo más eficaz respecto su finalidad: anunciar el Evangelio de la salvación a todo el mundo⁶⁵. La dimensión sinodal la encontramos concretizada en distintas partes del documento.

Uno de los cambios introducidos en el funcionamiento de la Curia Romana es la petición de una «sana descentralización», que consiste en «dejar a la competencia de los pastores la facultad de resolver [...] las cuestiones que conocen bien y que no afectan a la unidad de doctrina, disciplina y comunión de la Iglesia». De tal manera, encuentra así aplicación «esa corresponsabilidad que es fruto y expresión de ese *mysterium communionis* específico que es la Iglesia» (PE II. 2)⁶⁶.

La Curia Romana está al servicio de la misión de los Obispos, principalmente en la ayuda que puede ofrecer en la acción pastoral de los mismos dentro de sus Iglesias particulares. «Este servicio de la Curia a la misión de los Obispos y a la *communio* se propone también mediante el cumplimiento, con espíritu fraterno, de tareas de vigilancia, apoyo y aumento de la comunión recíproca, afectiva y efectiva del Sucesor de Pedro con los Obispos» (PE II. 3).

La colaboración entre los dicasterios y las reuniones interdicasteriales e intradicasteriales son otra concreción de la

⁶⁵ Cf. *Ibíd.*, 296.

⁶⁶ Cf. SERGIO F. AUMENTA y ROBERTO INTERLANDI, *La Curia Romana secondo Praedicate Evangelium. Tra storia e riforma* (Roma: EDUSC, 2023), 69; GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572), 297-298.

dimensión participativa de inspiración sinodal. Dos modalidades concretas del principio de comunión y participación, los cuales «deben ser rasgos distintivos del trabajo interno de la Curia y de cada una de sus instituciones» (PE II. 8-9)⁶⁷.

La sinodalidad pone en marcha las diversas formas de participación en la organización y en la acción de la Curia, porque asegura que de alguna manera que todos aquellos que trabajan en sus organismos, en virtud del bautismo, puedan participar de alguna manera en la toma de decisiones⁶⁸. «Esto no puede ser ignorado en la actualización de la Curia, cuya reforma, por tanto, debe prever la participación de los laicos, incluso en funciones de gobierno y responsabilidad» (PE I. 10).

El n. 5 de los Principios, al reiterar el carácter vicario de la Curia Romana, afirma: «Cada institución curial cumple su misión en virtud de la potestad recibida del Romano Pontífice, en cuyo nombre opera con potestad vicaria en el ejercicio de su *munus* primacial». De esto se sigue otra afirmación innovadora: «Por eso, cualquier fiel puede presidir un dicasterio o un organismo, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos». Se clarifica que quien sea responsable de un Dicasterio o de otro Organismo de la Curia no tiene autoridad por el grado jerárquico del cual está investido, sino por la potestad que recibe del Romano Pontífice⁶⁹.

⁶⁷ «Tale dimensione partecipativa d'ispirazione sinodale si attua nelle riunioni periodiche dei responsabili dei Dicasteri, in maniera individuale o congiunta, con il Romano Pontefice (*Principi*, 8; artt. 24; 34; 35), nelle riunioni intradicasteriali (Congresso, Sessioni ordinarie e plenarie) e interdicasteriali (*Principi* 9; art. 10), nella trattazione congiunta degli affari di competenza mista di più Dicasteri (*PE* art. 28), nelle riunioni dei capi dei Dicasteri (artt. 10; 34), nelle riunioni dei membri di un Dicastero e negli incontri dei vescovi con i Dicasteri in occasione delle visite *ad limina* (*Principi* 4), nella partecipazione dei laici, dei chierici e dei membri degli istituti di vita consacrata e delle società di vita apostolica nel lavoro all'interno dei singoli Dicasteri, anche in uffici di responsabilità (*Principi* 5; 7; art. 15). All'interno di ogni Dicastero, strumento peculiare di partecipazione sono le sessioni ordinarie dei membri residenti a Roma, per gli affari consueti o frequenti, e le sessioni plenarie, che devono tenersi almeno ogni due anni e alle quali partecipano tutti i membri, per gli affari e le questioni di maggiore importanza o di principio (art. 26)». *Ibid.*, 300.

⁶⁸ «Cada uno de los bautizados, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de ilustración de su fe, es un agente evangelizador, y sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del pueblo fiel sea sólo receptivo de sus acciones. La nueva evangelización debe implicar un nuevo protagonismo de cada uno de los bautizados» (EG 120). Un caminar juntos de todo el Pueblo de Dios, que en su variedad de componentes, en la escucha de la Palabra de Dios animada por el Espíritu, realiza el discernimiento que Cristo quiere en un determinado momento histórico (EC 5; 7; 8).

⁶⁹ Cf. GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572), 302.

Otra concreción de participación de la dimensión sinodal está incluida en el art. 15 de PE cuando afirma que los miembros de las instituciones curiales, según la naturaleza de éstas, además de los cardenales, Obispos, presbíteros y diáconos pueden ser también «algunos miembros de los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, y algunos fieles laicos». Se da así la posibilidad de una interacción, participación y cooperación entre los diferentes miembros de la Iglesia. Esto constituye al mismo tiempo la unidad de la misión y la diversidad de miembros en ella, por lo tanto, la diferencia en la comunión⁷⁰.

Por último, todos los fieles que prestan su servicio en las instituciones curiales deben ser conscientes que, al desempeñar sus oficios y tareas, cooperan en el cumplimiento de la misión de la Iglesia, por lo tanto, son corresponsables del funcionamiento de la Curia y de lograr el propósito para el cual existe⁷¹.

Sin lugar a duda, los cambios introducidos, recientemente, en la Iglesia por el Papa Francisco tienen como objetivo hacer operativa la dimensión sinodal en la Iglesia, todo ello dentro de una eclesiología de comunión que busca la unidad en la diversidad y la sinergia de los diferentes agentes que recorran juntos el camino común para anunciar el Evangelio de la salvación a todo el mundo (c. 1752; PG 44).

Resumiendo lo planteado, la comunión es el principio fundamental que regula toda la organización del Pueblo de Dios. En palabras del profesor Ghirlanda:

«La vida de la Trinidad, a la que nos conduce la Iglesia como sacramento de salvación, es una vida de comunión en la unidad sustancial de la naturaleza divina, pero simultáneamente en la distinción de las apropiaciones y de las misiones de las diversas personas divinas, así también, de forma analógica, la Iglesia, en su visibilidad, por medio de los carismas y de los sacramentos está estructurada como una comunión en la unidad de la caridad de Dios que se da a todos, pero al mismo tiempo en la distinción de las misiones por la diversidad de los dones carismáticos y jerárquicos y de los ministerios»⁷².

⁷⁰ Cf. *Ibíd.*, 299.

⁷¹ Cf. *Ibíd.*, 304.

⁷² Cf. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión*, 65.

Es por esta comunión que los órganos de gobierno en la Iglesia, tanto de corresponsabilidad como de participación, no pueden reducirse simplemente a una cuestión de gestión y de ejercicio del poder, dado que su organicidad es una manifestación de la comunión eclesial⁷³. De ahí que, la sinodalidad de la Iglesia «ha de entenderse como expresión operativa de la comunión eclesial en su organicidad»⁷⁴.

2. IGLESIA ORGÁNICAMENTE ESTRUCTURADA. ORGANIZACIÓN ECLESIAÍSTICA

2.1. Noción de organización eclesiástica

La noción de organización eclesiástica ha sido acuñada por un sector de la canonística contemporánea con el fin de superar la visión personalista o estamental de la sociedad eclesiástica. La visión personalista es el resultado de un enfoque teológico que estudia la realidad de la Iglesia a nivel ontológico y debido a la acción de Cristo que, de suyo, comprende por las últimas causas qué es la jerarquía y cuáles son sus funciones en cuanto derivadas de Cristo. El acento de esta concepción teológica recae en la diversidad personal causada por el sacramento del orden y no en las funciones y su ordenación⁷⁵.

La visión personalista concibe el *ordo clericorum* como un conjunto de personas que poseen una posición de preeminencia en la Iglesia. La situación del clérigo es entendida jurídicamente en orden al ministerio y en orden al estatuto personal, lo que llevó a incluir la potestad de orden y, en su caso, la capacidad para la potestad de jurisdicción a la esfera de la condición personal, es decir, al estatuto personal del clérigo. El principio de distinción de funciones y la necesidad de estar ordenado para ejercer ciertos ministerios se vertió en una concepción personalista (estamental) que fue más allá de lo que es estrictamente el Derecho divino. De ahí que la Iglesia se concibiese como sociedad desigual al estar compuesta por dos clases de miembros: clérigos y laicos, cada uno con posiciones personales diferentes respecto

⁷³ Cf. ID., *Introducción al Derecho eclesial*, 176.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 156; ID., «Atto giuridico e corresponsabilità ecclesiale (can. 127 CIC)», *Periódica* 90 (2001): 257; ID., «El valor del derecho canónico para la misión de la Iglesia», *Ius communionis* 6 (2018): 98, nota a pie de página n. 61.

⁷⁵ Cf. D. GARCÍA HERVÁS, *Presupuestos Constitucionales de gobierno y la función judicial en la Iglesia* (Pamplona: Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1989), 87.

de la misión en la Iglesia. El clérigo considerado como un fiel que, en virtud de una consagración personal, tiene una mayor capacidad de intervención en la misión de la Iglesia⁷⁶.

Para superar esta visión personalista, el profesor Hervada centra la atención en la idea de Iglesia-institución; para ello, parte de la noción de Pueblo de Dios (LG 8) que pone de manifiesto el carácter social de la condición del cristiano, al mismo tiempo que la Iglesia se comprende como grupo social donde existen vínculos que relacionan a los fieles entre sí en orden a la consecución de los fines comunes. Así, la Iglesia se constituye en sociedad por la eficacia de los vínculos de comunión que hacen del conjunto de los fieles una unidad institucional de vida social orgánicamente estructurada, lo que implica, a su vez, una unidad social bajo la presidencia de los legítimos pastores (el Papa y los Obispos)⁷⁷.

La Iglesia orgánicamente estructurada permite comprender aquel conjunto de factores que vertebran social y unitariamente al Pueblo de Dios, dándoles una organización. El resultado del proceso histórico de desarrollo de la organización pública y oficial de la Iglesia es denominada *organización eclesiástica*⁷⁸. El profesor Hervada define la *organización eclesiástica* como la ordenación orgánica de la dimensión oficial y pública de la Iglesia; es decir, «como una estructura organizada a quien se atribuye el establecimiento de los cauces por los que discurre la vida social del Pueblo de Dios, la coordinación de los esfuerzos tendentes al bien común, la facultad de decidir sobre las controversias y sobre las cuestiones coyunturales que afectan a la vida global del Pueblo de Dios y la gestión de los intereses comunes (las funciones públicas)»⁷⁹.

⁷⁶ Cf. J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 3ª ed. (Pamplona: Eunsa, 2014), 169-170.

⁷⁷ Cf. *Ibíd.*, 163-166. Enfocaremos este apartado desde la perspectiva institucional de la Iglesia propuesta por Hervada en su obra *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, en donde se encuentra la evolución de su pensamiento actualizado con mayor rigor, aunque muchos de los principios que desarrolla en su última obra ya se encontraban formulados en J. HERVADA y P. LOMBARDÍA, *El Derecho el Pueblo de Dios, Hacia un sistema de Derecho Canónico*, vol. 1, Introducción. La constitución de la Iglesia (Pamplona: Universidad de Navarra, 1970).

⁷⁸ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 167.

⁷⁹ *Ibíd.*, 168. La noción de organización eclesiástica representa el concepto jurídico correspondiente –aunque no exacto– a la noción teológica de jerarquía, pues la jerarquía en sentido teológico constituye el núcleo central de la organización pública, pero no se ciñe a aquella. Cf. *Ibíd.*, 168.

Desde esta perspectiva, metodológicamente jurídica, puede comprobarse la existencia en la Iglesia de un conjunto de ministerios, u organización, al que se atribuye la función pastoral⁸⁰. Aparecen de tal manera institucionalizados en la organización la misión (sucesión de titulares), los sujetos de atribución (grupo estable u órganos a los que se atribuyen unas funciones, institucionalizadas no personales, y en relación con los cuales las personas singulares son titulares o portadores) y los cauces de acceso al ministerio (sacramento del orden y la misión canónica)⁸¹.

En términos generales, la organización eclesiástica se presenta como el resultado global último del conjunto ordenado de factores subjetivos, de elementos materiales y de elementos formales puestos al servicio de la función pastoral en la Iglesia. Desde esta perspectiva, pertenecen a la organización de la Iglesia los oficios eclesiásticos y los institutos pastorales y de gobierno establecidos por el ordenamiento canónico, así como también las personas establemente investidas por las funciones eclesiásticas, independientemente del hecho que posean la titularidad de un oficio eclesiástico⁸².

En síntesis, tomando como punto de partida la definición del profesor Hervada y desarrollada con la de otros canonistas, podemos decir que la organización eclesiástica es la estructura organizada de la dimensión oficial y pública de la Iglesia, que regula la distribución de las funciones públicas eclesiásticas, particularmente la titularidad y ejercicio de la función de gobierno. Desde el punto de vista jurídico trata de la titularidad de las funciones públicas entre diversos sujetos y ordena su ejercicio, establece normas y principios de organización que regulan los sujetos de la organización e inspiran sus relaciones⁸³.

⁸⁰ Cabe recordar que la Escuela lombardiana se caracteriza por utilizar el método jurídico propio de la ciencia canónica. Al respecto señala que el teólogo estudia, por las últimas causas, qué es la jerarquía y cuáles son sus funciones en cuanto derivadas de las de Cristo a nivel ontológico y en razón de la acción de Cristo. Mientras, el canonista parte de esos datos y se centra en el fenómeno jurídico. Así, el canonista ha de estudiar el fenómeno de la organización pública y oficial de la Iglesia en cuanto plasmado positivamente en una organización actual y vigente. Cf. *Ibíd.*, 167.

⁸¹ Cf. *Ibíd.*, 176-178.

⁸² Cf. J. I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica* (Milano: Giuffrè, 1997), 18.

⁸³ Cf. A. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia, según el derecho canónico latino*, 3ª ed. (Pamplona: Eunsa, 2010), 24-26; ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 18-19. En los últimos veinticinco años, la organización eclesiástica de la Iglesia se ha consolidado como disciplina autónoma en el plan de estudios de algunas Facultades de Derecho canónico. A tal propósito han contribuido los tratados de los profesores Arrieta y Viana. A la base del desarrollo de esta disciplina canónica se encuentra la subdivisión de la ciencia canónica en ramas propuesta por Pedro de Lombardía (1930-1986) y Javier Hervada (1934-2020), ambos maestros de Juan Ignacio Arrieta y Antonio Viana en la Facultad de Derecho canónico de la Universidad de Navarra. Cf. M. DELGADO GALINDO, «Due

De lo anterior se sigue que la organización de la dimensión oficial y pública de la Iglesia sea considerada desde el punto de vista de la distinción y distribución de funciones que se atribuyen a distintos órganos y personas, y no en virtud de la concepción estamental que identifica a la Iglesia como una organización jerárquica gobernada solo por quienes han recibido las órdenes sagradas y a los que estarían reservados todos o la mayor parte de los puestos de gobierno, sino de la comprensión unitaria de la organización eclesial⁸⁴.

2.2. Principio jerárquico – Principio institucional

Al hablar de la Iglesia como organización se hace referencia a la distribución ordenada de funciones entre diversas personas u órganos respecto a unas actividades atribuidas a un todo unitario. Dentro de las funciones del todo, se encuentran las funciones públicas que, por institución divina, han sido atribuidas a un *ordo* o *status*, un conjunto de personas a quienes específicamente se les ha conferido⁸⁵. Solo quienes han recibido determinados grados del sacramento del orden pueden ejercer el ministerio correspondiente a esos grados⁸⁶.

A lo anterior, como ya hemos mencionado, se le ha venido denominando tradicionalmente principio jerárquico y a la conformación constitucional de la Iglesia que de ella resulta se le llama constitución jerárquica de la Iglesia. El principio jerárquico desarrollado bajo la óptica teológica ha conducido a la concepción personalista o estamental que considera la atribución de las funciones públicas desde el estatuto personal del *ordo clericorum*, esto es, desde su situación de preeminencia en la Iglesia en cuanto titulares de la potestad de orden o capaces de la potestad de

trattati di organizzazione ecclesiastica», en *Studi sul diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta*, vol. 2, ed. JESÚS MIÑAMBRES, BENEDICT N. EJEH y FERNANDO PUIG (Venezia: Marcianum Press, 2021), 886 y 890.

⁸⁴ El término «órgano», de uso y aplicación en el derecho canónico, tiene la connotación de instrumento meramente descriptivo de las actividades oficiales, y no su significación propia en el contexto de la doctrina *iuspublicista* estatal que es difícilmente compatible en este aspecto con la lógica interna, con los presupuestos constitucionales del gobierno eclesial. Ver VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 71-73.

⁸⁵ En la Iglesia se desarrollan diversas actividades, sin embargo, no todas ellas pueden ser calificadas como funciones públicas, sino solamente aquellas que, además de presentar una relevancia externa, social, son encomendadas particularmente a la Jerarquía para el servicio de los intereses y necesidades generales del Pueblo de Dios. Las funciones públicas son propiamente oficiales o institucionales. Cf. *Ibíd.*, 26.

⁸⁶ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 169.

jurisdicción, en relación con el gobierno de los fieles y la propia misión de la Iglesia⁸⁷. La visión personalista incurre en un reduccionismo a superar porque contempla la organización eclesial desde el punto de vista exclusivo de los titulares de potestad, tanto de jurisdicción como de orden.

El profesor Hervada critica la concepción estamental de la Iglesia por considerar que la Iglesia está conformada por dos géneros de cristianos, dos pueblos según esas vidas: *ordo-plebs*⁸⁸. Tal concepción decanta en la comprensión de una Iglesia como una *societas inaequalis*, donde la diversidad jerárquica se produce a partir del sacramento del orden⁸⁹; dándose una extrapolación del principio jerárquico en la concepción eclesiológica que termina confundiendo *ordo* y *dignitas*, y las funciones institucionales, propias de la Iglesia como institución, terminan por ser personales e incluso privadas, que quedarían dentro del poder de disposición de los titulares de los oficios o cargos eclesiales. Desde esta perspectiva, la noción de jerarquía posee una clara connotación personal, de modo que se refiere fundamentalmente a la ordenación

⁸⁷ Cf. *Ibíd.*, 169. En este sentido era utilizado el concepto de jerarquía en el c. 108 del antiguo Código:

§1. Qui divinis ministeriis per primam saltem tonsuram mancipati sunt, clerici dicuntur.

§2. Non sunt omnes in eodem gradu, sed inter eos sacra hierarchia est in qua alii aliis subordinantur.

§3. Ex divina institutione sacra hierarchia ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris; ratione iurisdictionis, pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere.

Estas dos líneas jerárquicas determinan la ordenación de personas en la Iglesia, según las diferentes funciones que desempeñan. La concepción personalista de la jerarquía se vio reflejada en el Código Pío-Benedictino que adoptó una sistemática en la que se reflejaba esta forma de concebir la ordenación de las funciones eclesiales. El libro II dedicado a las personas agrupaba tanto las normas referentes a las personas físicas como a la potestad eclesial. Cf. P. LOMBARDÍA, «La sistemática del Codex y su posible adaptación», en *Teoría general de la adaptación del Código de Derecho Canónico: Trabajos de la VIII Semana de Derecho Canónico, Deusto 1960* (Bilbao: Estudios Deusto, 1961), 220-221; J. A. SOUTO, «Consideración unitaria de la organización eclesial», *Ius Canonicum* 9 (1969): 157-158.

⁸⁸ Cf. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, 71.

⁸⁹ J. Hervada, en su obra *Tres estudios sobre el uso del término laico*, analiza el recorrido histórico del término laico. En el desarrollo de su investigación encontramos la distinción *ordo-plebs* como estados jurídicamente reconocidos en la Iglesia. La Iglesia, a partir del siglo IV, entra en un proceso de estratificación social y es en el siglo V cuando la distinción entre clerecía y laicado se plasmó en la fórmula jurídica *ordo-plebs*, en la cual el *ordo* posee un sentido de organización pública. En los siglos VI y VII se encuentra ya con acusados caracteres la distinción de estratos sociales en la Iglesia. En el siglo IX, los clérigos y religiosos forman los estamentos eclesiales, y los laicos el estamento secular de la unidad político-religiosa. Los siglos posteriores solo darán continuidad a esta tendencia estamentalizadora. Ya en el siglo XIX, la doctrina de los canonistas «concibe la Iglesia como una *societas inaequalis*, o sociedad formada por estados o estamentos, de los cuales uno, la clerecía, asume el ejercicio de las potestades eclesiales». Cf. *Id.*, *Tres estudios sobre el uso del término laico* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. 1973), 122-123, 126, 135 y 202.

de personas, no de funciones; en otras palabras, la jerarquía eclesiástica es una jerarquía personal⁹⁰.

De ahí que el profesor Hervada afirme que no hay dos clases de géneros o de cristianos, sino sólo los fieles discípulos de Cristo, sin que ello impida la diversidad de ministerios y de vocaciones específicas⁹¹. Hervada propone sistemáticamente sustituir la concepción personalista-estamental (de derecho divino) de la distinción entre clérigos y laicos por una versión que evite confundir en el derecho canónico el estatuto personal con la titularidad de una función pública, que supere además la concepción de la jerarquía eclesiástica como *series* o *coetus personarum* y del oficio eclesiástico como situación jurídica subjetiva⁹².

Para alejarse de la concepción estamental, Hervada utiliza el instrumento de la concepción orgánica de la Iglesia; es decir, la consideración jurídica de la jerarquía eclesiástica como organización: una organización ministerial institucionalizada⁹³. Desde esta consideración, el ordo jerárquico se presenta como institución orgánica que procede de la institucionalización en la Iglesia de la misión de Cristo: la misión de Cristo se prolonga en la institución⁹⁴.

Hervada explica que una inapropiada trasposición de los conceptos teológicos a la ciencia jurídica ha dado como resultado que el principio jerárquico haya sido conceptualizado de igual manera por canonistas y teólogos; esto es, tratando de la jerarquía eclesiástica o de clérigos, y no de la Iglesia misma considerada como institución, perspectiva más amplia y correcta en el orden jurídico⁹⁵.

Se puede señalar lo siguiente: el principio jerárquico «origina la distinción esencial de sacerdocios y la existencia de una organización oficial que es titular de las

⁹⁰ Cf. ID., *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 207; A. VIANA, «Sacerdocio común y ministerial. La estructura “ordo-plebs”, según Javier Hervada», *Ius Canonicum* 39 (1999): 236; GARCÍA HERVÁS, 87; J. HERVADA, «Estructura y Principios constitucionales del gobierno central», *Ius Canonicum* 11 (1971): 17.

⁹¹ Cf. ID., *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 206.

⁹² Cf. J. HERVADA y P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico*, vol. 1: Introducción. La constitución de la Iglesia (Pamplona: Universidad de Navarra, 1970), 333-336; HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 204; VIANA, «Sacerdocio común y ministerial. La estructura “ordo-plebs”, según Javier Hervada», 225.

⁹³ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 205-206; VIANA, «Sacerdocio común y ministerial. La estructura “ordo-plebs”, según Javier Hervada», 225.

⁹⁴ Cf. HERVADA y LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico*, 330 ss.; VIANA, «Sacerdocio común y ministerial. La estructura “ordo-plebs”, según Javier Hervada», 226.

⁹⁵ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 153.

funciones públicas»⁹⁶ de enseñar, santificar y regir que se ejercen en la Iglesia *in nomine o in persona Christi* por los miembros del *ordo clericorum*; razón por la cual, la obra científica hervadiana parte de la visión teológica, correcta como tal, pero insuficiente si no se integra en la visión jurídica para dar razón de dicho principio desde una construcción jurídica más exacta. A tal principio se le denomina «principio institucional», que, junto con el principio de igualdad y el principio de variedad, son llamados principios constitucionales⁹⁷.

El principio institucional –que sustituye terminológicamente al principio jerárquico, al mismo tiempo que lo encuadra dentro de sí–, afirma que en la Iglesia se da una desigualdad funcional en virtud de determinadas funciones que son concedidas por Cristo directamente a la jerarquía. De esta manera, hay en la Iglesia funciones jerárquicas señaladas que, al comportar la misión de ejercer el poder pastoral en servicio de la comunidad, constituyen el armazón de todo el edificio institucional del Pueblo de Dios. Funciones que, como anteriormente se ha señalado, son concedidas al *ordo clericorum* considerado como una línea de organización de ministerios y, por tanto, como una unidad orgánicamente estructurada; así la titularidad de las funciones públicas en la Iglesia reside en el *institutum*, esto es, en la organización instituida por Cristo⁹⁸.

2.3. A la igualdad sigue la variedad: la jerarquía

Al mismo tiempo que se reconoce la igualdad fundamental de los fieles cristianos se afirma la variedad: «la Iglesia santa, por voluntad divina, está ordenada y se rige con admirable variedad» (LG 32). Tal variedad tiene efecto tanto en los fieles como en la estructura jerárquica; es así como la distinción de funciones que conlleva

⁹⁶ ID., «La constitución de la Iglesia» en *Catedráticos de Derecho Canónico de Universidades españolas, Derecho Canónico*, 2ª ed., colab. A. BERNÁRDEZ CANTÓN et al. (Pamplona: Eunsa 1977), 229 y 236.

⁹⁷ El principio de igualdad parte de la condición de fiel bautizado apelando la igualdad de todos los fieles en la Iglesia en cuanto a la dignidad y la acción común. De tal manera, que la distinción entre clérigos y laicos o la estructura *ordo-plebs* es posterior a la igualdad fundamental de todos los fieles en el Pueblo de Dios. Así, los estados o condiciones canónicas no son constitucionales. Por su parte, el principio de variedad evita una concepción totalmente horizontalista de la condición igualitaria de los fieles en la Iglesia puesto que comporta que la vocación bautismal puede seguirse según distintos caminos. Cf. ID, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 47-51.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 51; VIANA, «Sacerdocio común y ministerial. La estructura “ordo-plebs”, según Javier Hervada», 227-229.

la existencia de la jerarquía es ya una variedad. Cabe señalar que el fundamento de la jerarquía se encuentra en Jesucristo, que la instituye y le da la misión de enseñar, santificar y regir a los demás fieles a lo largo del tiempo (Mt 28, 19 y 20). La jerarquía instituida por Cristo incluye al Papa como su Vicario y Cabeza de la Iglesia universal y a los Obispos en comunión con él y entre sí, formando un colegio o un grupo estable (LG, cap. III). Propiamente bajo la denominación de jerarquía son incluidos el Papa y los Obispos⁹⁹.

Ahora bien, ciertamente el elemento jerárquico encuentra su base en el derecho divino y es fundamental, lo cual no comporta que la Iglesia deba ser considerada como una sociedad desigual estructurada por dos géneros de cristianos, clérigos y laicos, sino como una comunión de fieles, iguales por la común recepción del bautismo, a cuyo servicio se encuentra la sagrada jerarquía. En este orden de ideas, la presentación del elemento jerárquico debe ser compatible con la consideración de la Iglesia como una verdadera comunión de discípulos de Cristo, en la que se da una igualdad fundamental basada en el sacramento del bautismo y una diversidad jerárquica derivada del sacramento del orden. Es de tal manera como la jerarquía existe en la Iglesia, en el interior de la comunión de los fieles y a su servicio; no sobre ella ni evidentemente al margen de ella¹⁰⁰.

La Iglesia, en cuanto tal, tiene una constitución jerárquica y no puede ser concebida sin esta jerarquía de institución divina; sin embargo, la jerarquía es sólo uno de los elementos de su constitución¹⁰¹. Así, la entera constitución de la Iglesia es el resultado de la estructuración orgánica entre el elemento comunitario –*communio fidelium*– y el elemento jerárquico –*communio hierarchica*–, y ambos elementos se encuentran entrelazados e interrelacionados en la total estructura de la Iglesia¹⁰².

La constitución jerárquica de la Iglesia es más amplia que su dimensión jerárquica. Esto, considerado desde la perspectiva formal de estudio de la organización

⁹⁹ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 49; A. VIANA, «Jerarquía eclesial», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 4: 859.

¹⁰⁰ Cf. *Ibíd.*, 860.

¹⁰¹ Por ejemplo, los diversos carismas, los derechos fundamentales de los fieles, el derecho de asociación, etc., que son dimensiones constitucionales de la Iglesia, pero distintas del elemento jerárquico.

¹⁰² Cf. E. MOLANO, «Comentario a la Parte II. De la constitución jerárquica de la Iglesia», en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, 3ª ed., dir. Á. MARZO, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (Pamplona: Eunsa 1996), vol. 2/1: 556-557.

canónica de las funciones públicas a través de los oficios eclesiásticos y los órganos colegiados, reconoce que no todos los oficios están reservados en su composición a miembros de la jerarquía. De este modo, la estructuración oficial de las funciones públicas de la sociedad eclesiástica incluye tareas que no están reservadas a la jerarquía, aunque se ejerzan bajo su vigilancia y control. Esta es la diferencia entre organización jerárquica y organización eclesiástica¹⁰³.

Resumiendo lo planteado, el estudio de la estructura organizada de la dimensión oficial y pública de la Iglesia –propuesta por la Escuela Lombardiana– nos proporciona las pautas para el estudio de las funciones públicas eclesiásticas y el ejercicio de la función de gobierno, con la finalidad de justificar la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en la organización eclesiástica.

De igual manera, la organización eclesiástica es la forma jurídica que hace eficiente y operante, sobre el plano práctico, la estructura de la Iglesia, la cual está constituida también por expresiones mutables en la historia. Baste pensar en la reforma del Sínodo de los Obispos llevada a cabo por el Papa Francisco con la Constitución apostólica *Episcopalis communio* (2018) o en la *Praedicate Evangelium* (2022) con el respectivo Reglamento general de la Curia Romana.

2.4. Las funciones públicas eclesiásticas

Las funciones públicas hacen referencia a tres grandes sectores de la acción pública eclesiástica, relativos al ámbito cultural, al sector docente y al régimen o gobierno. Esta división ha sido recogida y sancionada por el Concilio Vaticano II que las ha denominado: función de santificar (*munus sanctificandi*), función de enseñar (*munus docendi*) y función de regir (*munus regendi*)¹⁰⁴. Tal clasificación inspira

¹⁰³ Cf. VIANA, «Jerarquía eclesiástica», 861.

¹⁰⁴ La doctrina canónica ha utilizado preferentemente el término potestad para referirse a la actividad pública eclesiástica: potestad de orden, potestad de magisterio y potestad de jurisdicción. Desde el método jurídico, el uso generalizado del término potestad para describir la totalidad de las actividades eclesiásticas no es del todo admisible. El poder, en su acepción jurídica, implica una serie de peculiaridades que no se pueden encontrar en todas las actividades eclesiásticas. La imperatividad y la desigual situación de los sujetos en la relación de poder no se encuentra en todas las actividades eclesiásticas, sino tan sólo en algunas. De ahí que la Escuela Lombardiana considere oportuno declinar el uso del término potestad, reservándolo para ciertas actividades concretas, y preferir, en cambio la

parcialmente la sistemática del CIC de 1983¹⁰⁵. Si bien es cierto que todos los fieles participan según su condición en los *munera docendi, sanctificandi y regendi*, estas funciones son específicamente *munera* jerárquicos¹⁰⁶.

La función pública es toda «actividad imprescindible para el funcionamiento de la vida social que se realiza desde una posición jurídica oficial en interés de toda la comunidad»¹⁰⁷. Las funciones públicas eclesísticas son confiadas particularmente a la jerarquía para el servicio de los intereses y necesidades generales del Pueblo de Dios; son actividades propiamente oficiales o institucionales¹⁰⁸. El carácter institucional afirma que las tareas y los deberes conferidos representan en la Iglesia factores objetivos de relevancia social cuyo significado es independiente de la persona a la que se le atribuye; son deberes con un contenido objetivo, cuyo ejercicio en cualquier medida se sujetaría a parámetros de ejercicio delineados por el ordenamiento¹⁰⁹. Al mismo tiempo, la institucionalización de las funciones implica los cauces y medios de atribución.

Por lo numeroso de los titulares y los destinatarios de las funciones públicas, éstas necesitan ser organizadas y sus titulares insertados adecuadamente en la realidad social del Pueblo de Dios. De ahí que el ejercicio de la función pública eclesística atienda a la manifestación de la diversidad que se da entre los fieles, a saber: de las situaciones subjetivas de diversidad y jerarquía determinadas por los tres grados de sacramento del orden, de las situaciones subjetivas de diversidad entre bautizados

utilización del término función para referirse al conjunto de las actividades públicas eclesísticas. Cf. J. A. SOUTO, «Teoría de la organización eclesística», en *Derecho canónico. Catedráticos de Derecho canónico de universidades españolas*, 2ª ed., colab. A. BERNÁRDEZ CANTÓN et al, (Pamplona: Eunsa, 1977), 257; Cf. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 10.

¹⁰⁵ La ordenación de esta elección sistemática de los *tria munera* presenta un indudable protagonismo en la legislación canónica; dos de ellos *el munus docendi* y el *munus sanctificandi*, aparecen como títulos de los libros III y IV, respectivamente. Distinto es el caso del *munus regendi*, pues ningún libro del actual Código lleva ese enunciado.

¹⁰⁶ Los fieles no ordenados participan de los *munera* concretamente del *munus docendi*: cc. 229 §3, 759, 766; *munus sanctificandi* cc. 230, 517 §2, 835 §4, 1112; *munus regendi*: cc. 129 §2, 1421 §2.

¹⁰⁷ Cf. J. MIRAS, C. CANOSA y E. BAURA, *Compendio de derecho administrativo canónico*, 3ª ed. (Pamplona: Eunsa, 2017), 28; ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 9-10.

¹⁰⁸ Cf. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 26. Por voluntad de Cristo, las funciones públicas son funciones fundamentalmente jerárquicas, atribuidas a quienes han recibido determinado grado del Orden (c.1009). En realidad, sólo el sacramento del orden confiere al sujeto la habilitación para el ejercicio de las funciones públicas eclesísticas propiamente dichas, ya que únicamente el ordenado es destinado «a apacentar a la Iglesia por la palabra y la gracia de Dios en nombre de Cristo». (LG 11). El sacramento del Orden atribuye, dependiendo del ordo al que incorpore, determinadas funciones: funciones de la potestad de orden y funciones de representación de Cristo. Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 169.

¹⁰⁹ Cf. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 15.

constituidos por la atribución no sacramental de roles institucionales, y de la posición subjetiva creada por el mismo ordenamiento jurídico para quien es titular de un oficio eclesiástico¹¹⁰.

Si bien las funciones públicas de la sociedad eclesiástica han sido confiadas principalmente a la jerarquía, su estructura oficial incluye tareas que no están reservadas a la jerarquía, pero que, no obstante, se ejercen, en no pocas ocasiones, bajo su dirección y control. Aunque, naturalmente, las funciones públicas de capitalidad siguen reservadas a la jerarquía, los oficios capitales no agotan la estructura de gobierno¹¹¹.

Para la atribución de las funciones públicas en la Iglesia existen dos vías: la vía sacramental y la vía jurídica; esto es, el sacramento del orden en sus diversos grados y la misión canónica, entendida como el acto jurídico de la autoridad que confiere un oficio eclesiástico. Cabe mencionar que, con independencia del sacramento del orden, hay en la Iglesia otra forma de facultar al fiel para llevar a cabo ciertos actos relacionados con los intereses de la colectividad; esto es, mediante la atribución de ministerios laicales o con algún otro nombramiento por vía de delegación¹¹².

Si bien nadie pertenece a la organización eclesiástica sin ser agregado a ella por la recepción del sacramento del orden con la misión canónica correspondiente, o por la simple recepción de la misión canónica, no todas las funciones de la organización son constitucionalmente clericales¹¹³. De tal manera que es posible que ciertas funciones puedan ser realizadas por los fieles en virtud del bautismo y sean asumidas en la organización eclesiástica y adquieran el carácter público.

¹¹⁰ Cf. *Ibíd.*, 12; ID., «Funzione pubblica e ufficio ecclesiastico», *Ius Ecclesiae* 7 (1995): 101-102.

¹¹¹ Cf. A. VIANA, “*Officium*” según el derecho canónico (Pamplona: Eunsa, 2021), 199.

¹¹² La competente autoridad de la Iglesia suele además atribuir algunos sujetos determinadas funciones públicas –ministerios– mediante un rito litúrgico, como el que se usa para conferir los ministerios laicales (c. 230 §1) o mediante un acto jurídico de quien se halla investido de la adecuada autoridad (c. 230 §3). Cf. ARRIETA, *Diritto dell’organizzazione ecclesiastica*, 13; ID., «Funzione pubblica e ufficio ecclesiastico», 102-103.

¹¹³ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 172-173.

2.5. Función pública de gobierno y potestad de gobierno

Al interno de la función pública eclesial se encuentra la función de gobierno, caracterizada como una actividad de gestión del grupo eclesial que trata de la función pastoral particularmente ordenada a velar por el desarrollo de la vida social del Pueblo de Dios y en la dirección, coordinación y control de las actividades de naturaleza pública¹¹⁴. Su competencia se circunscribe por las siguientes funciones: la dirección, coordinación y control de las actividades de la organización eclesial; establecimiento de las normas básicas, comunes y generales de participación en la vida del Pueblo de Dios; la decisión de las controversias doctrinales y el juicio de conformidad al Evangelio; y la regulación, fomento, ayuda y suplencia de las actividades del ámbito privado¹¹⁵. La función de gobierno tradicionalmente ha sido identificada con la potestad de jurisdicción, régimen o de gobierno; sin embargo, esta última no expresa todo lo que es el gobierno eclesial, pues la potestad de gobierno es sólo uno de sus aspectos¹¹⁶.

El Concilio Vaticano II al abordar el tratamiento doctrinal de la potestad de orden y de la denominada potestad de jurisdicción, en otras palabras, de la participación ontológico-sacramental en los *munera Christi*, y del poder jurídico de gobierno en la Iglesia, dio las pautas para clarificar la distinción de los siguientes conceptos: *sacra potestas*, *munus regendi* y *potestas regendi*; pautas que ayudan a precisar, desde la perspectiva jurídica, el poder de gobierno y su ejercicio en la organización eclesial¹¹⁷.

La *sacra potestas* expresa un concepto de potestad teológico y no jurídico que engloba concretamente las funciones públicas ministerialmente conferidas a los ordenados con el propósito de servir y guiar al Pueblo de Dios; comprende la particular conformación a Cristo Cabeza que implica la recepción de los *tria munera* para

¹¹⁴ Cf. *Ibíd.*, 228.

¹¹⁵ Cf. *Ibíd.*, 228-229.

¹¹⁶ Ni todo el *ordo* es jerarquía, ni todo gobierno de la Iglesia implica titularidad de potestad.

¹¹⁷ La *Nota explicativa praevia* n.2 señala que el término *munera* no debe entenderse como equivalente a *potestas*, pues para que un *munus*, función, pueda ser eficazmente *potestas* es necesaria la misión canónica de la autoridad competente; esto es, la determinación jurídica o canónica. Es así que la NEP acuña una noción de potestad de contenido netamente jurídico: es la *potestas regiminis* o de gobierno de la que se ocupa el actual Código de Derecho Canónico. Cf. J. I. ARRIETA, «“Potestas regiminis” y Sacramento del orden», en *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. P. RODRÍGUEZ et al., (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1983), 537.

ejercitarlos en bien de los fieles¹¹⁸. Por su parte, el *munus regendi*, propio de los ordenados, no se identifica con el poder jurídico de gobierno; lo incluye, pero no se ciñe a él¹¹⁹. Constituye el aspecto de la *sacra potestas* referido al gobierno de la Iglesia como sociedad, el cual incluye determinaciones no imperativas y decisiones jurídicamente vinculantes que tienen como finalidad promover ante todo la iniciativa y libre adhesión de los destinatarios (LG 27)¹²⁰; mientras que la *potestas iurisdictio* o *regiminis*, aspecto de la función de gobierno, consiste en la capacidad jurídica de institución divina y ordenamiento eclesiástico, de dirigir la vida social de la Iglesia por el fin sobrenatural de sus miembros, a través de la emisión de mandatos y decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales (c. 135 §1)¹²¹.

La potestad que existe en la Iglesia es la misma potestad de Cristo, transmitida al Colegio Apostólico y a sus sucesores. Es *sacra* porque a través de ella Cristo, Cabeza de la Iglesia, actúa continuamente sus potestades capitales, aunque no del mismo modo en todos los casos. El Romano Pontífice y los Obispos reciben directamente de Cristo la plenitud de los *tria munera* (*docendi, sanctificandi et regendi*)¹²². Representan externamente a Cristo, Cabeza de la Iglesia, como fundamentos visibles de unidad en la Iglesia universal y en las diversas Iglesias particulares (LG 23). La tripartición de funciones se ha establecido por la necesidad de distinguir diferentes tipos de funciones debido a su distinta naturaleza, su distinta forma de ejercicio y sus distintos efectos. Empleando la triple categoría de los *munera Christi et Ecclesiae*, se puede decir que

¹¹⁸ Los *tria munera* son funciones estrictamente pastorales, esto es, pastorales sin potestad que se reciben por el sacramento del orden.

¹¹⁹ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 228. A. Viana señala: «[...] la función de gobierno no se agota en el mandato, sino que incluye también otras tareas no imperativas que buscan promover la libre adhesión del destinatario a la decisión de la autoridad». A. VIANA, «Aspectos de la relación del fiel con la organización eclesiástica», *Fidelium Iura: suplemento de derechos y deberes fundamentales del fiel* 4 (1994): 23

¹²⁰ De opinión contraria Dolores García Hervás: «El *munus regendi* no implica *potestas regiminis* sino sólo funciones directivas, no de gobierno, pues el gobierno presupone la *potestas regiminis*, en su triple aspecto, legislar, ejecutar y juzgar». GARCÍA HERVÁS, 131.

¹²¹ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 231; ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 41-43; VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 42-44.

¹²² La recepción de los tres *munera* sacramentales en el caso del Papa es por misión divina, unida a su elección y aceptación, mientras que, los Obispos la reciben por mediación sacramental y canónica de la Iglesia. Cf. A. VIANA, «Potestad de régimen», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 6: 303. Si bien es cierto, afirma Monseñor Arrieta, que «por la recepción del sacramento del orden obtienen –en grado diverso, según el orden, hasta llegar a la plenitud con el episcopado– los *munera Christi* para santificar, enseñar y regir al Pueblo de Dios». «[...] conviene resaltar que ésta no es la única vía de participación en ellos. Aunque en grado esencialmente distinto, también se da una participación en dichos *munera* mediante la recepción del bautismo, como dejó anotado el propio Concilio (LG 10, 21). Precisamente en ello se cifra la aptitud de los fieles laicos para acceder a determinados oficios eclesiásticos, en los que siempre se ejercen ciertos *munera*». ARRIETA, «“Potestas regiminis” y Sacramento del orden», 531.

la *sacra potestas* comprende la triple función de enseñar, santificar y gobernar la Iglesia, que no siempre tiene expresiones jurídicas¹²³.

Ahora bien, los *tria munera*, en sus actividades propias, presentan un aspecto jurídico al considerar los vínculos y relaciones jurídicas entre los titulares y los destinatarios de las funciones públicas, con los correspondientes derechos y deberes¹²⁴; un sacramento, una proposición o un juicio de verdad, una ley, son actos de distinta naturaleza y, por lo tanto, requieren de potestades distintas¹²⁵. Tal distinción se mantiene vinculada a la eficacia de los actos; cada potestad posee un contenido propio. Mientras que la *potestas ordinis* se manifiesta como potestad sacramental por la confección de los sacramentos que se vinculan a ella, la *potestas iurisdictionis* se manifiesta como potestad jurídica, desde el momento en el que debe guiar al Pueblo de Dios mediante medios jurídicos¹²⁶. Ambas potestades se vinculan a los oficios que requieren su ejercicio (c. 274 §1). Nos limitamos aquí, por la particular relevancia para nuestra investigación, a la potestad de régimen o de jurisdicción.

En palabras del profesor A. Viana: «La potestad de régimen puede definirse como la capacidad aneja por el derecho divino a los oficios capitales, y participada según el derecho humano por otros oficios y personas, de guiar a los fieles en la Iglesia hacia su fin sobrenatural, especialmente con mandatos y decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales», y afirma «el ejercicio de la potestad de jurisdicción es de suyo comunicable»¹²⁷.

¹²³ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 218; A. VIANA, «El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución», *Ius canonicum* 54 (2014): 614.

¹²⁴ Cf. ID., *Organización del gobierno en la Iglesia*, 27.

¹²⁵ Entendiendo potestad como «la facultad o capacidad de producir unos efectos ontológicos o jurídicos, que proceden de una posición de superioridad». HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 216; cf. N. LÜDECKE, «Missio canonica», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 5: 438; ARRIETA, «“Potestas regiminis” y Sacramento del orden», 535. Potestad entendida, de acuerdo con la explicación de la NEP 2 de la Constitución dogmática LG, como la forma jurídica de actuación, en los límites de competencia que el oficio tenga establecidos.

¹²⁶ Cf. K. MÖRSDORF, *Fondamenti del Diritto canonico*, ed. y trad. S. TESTA BAPPENHEIM (Venezia: Marcianum Press 2008), 264.

¹²⁷ VIANA, «Potestad de régimen», 299 y 303. La potestad de régimen o de gobierno puede ser definida también como el poder público legítimamente otorgado y necesario para realizar válidamente un acto jurídico ya sea legislativo, ejecutivo o judicial. Cf. J. M. HUELS, «The Power of Governance and its Exercise by Lay Persons: a Juridical Approach», *Studia canonica* 35 (2001), 77; L. Chiappetta la define como el poder público del legítimo Superior, concedido por Cristo o por la Iglesia, mediante la misión canónica para gobernar a los fieles. Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico, Commento giuridico-pastorale* (Napoli: Edizione Dehoniane, 1988), 172.

Como ya se dijo, la potestad de jurisdicción la poseen, por voluntad de Cristo, como órganos primarios, el Papa y el Colegio episcopal para la Iglesia universal, los Obispos diocesanos en el ámbito de la Iglesia particular que presiden (LG 22, 23 y 27, CD 2 y 8)¹²⁸. En el caso del Papa y de los Obispos al frente de las Iglesias particulares la titularidad de la potestad de jurisdicción tiene un significado capital, originario, no derivado ni participado de otras autoridades eclesiásticas¹²⁹. Como reiteradamente ha sido señalado, la jurisdicción eclesiástica procede de Cristo y ha sido otorgada a los Apóstoles y sucesores, de ahí que, toda desconcentración de la potestad de jurisdicción en órganos secundarios sea siempre dependiente y derivada de la potestad del Papa y del Obispo diocesano; puede desconcentrarse, según lo establecido por el derecho, por diversas técnicas, como el oficio eclesiástico, la vicariedad y la delegación. (c. 131)¹³⁰.

La desconcentración como proceso dinámico organizador de las funciones públicas en la Iglesia, permite que las actividades concentradas en un órgano o persona sean desglosadas y atribuidas a otros órganos o personas, que quedan en una situación de dependencia o cooperación con respecto al original centro de atribución¹³¹. La potestad de jurisdicción admite la desconcentración de la potestad de los órganos primarios a órganos secundarios, sin olvidar que dicha desconcentración se da en el orden del ejercicio y no de la capitalidad radical, que los titulares de los oficios ni tienen ni ejercen. De esta manera, las potestades desconcentradas son transferencias de competencias de potestades que siguen siendo radicalmente del órgano primario. De ahí que, no habiendo capitalidad ni actuando *in nomine Christi* no se exige el requisito de que el titular esté ordenado¹³².

La desconcentración de funciones se realiza a través de dos vías: una que es del todo peculiar de la sociedad eclesial, esto es, por vía sacramental y otra, que tiene carácter jurídico, la misión canónica. La primera es normalmente identificada con el sacramento del orden, en sus diversos grados, mientras que la segunda es entendida

¹²⁸ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 214 y 225.

¹²⁹ La potestad de jurisdicción de los órganos primarios –el Papa y los Obispos– es una función de capitalidad que se ejerce en *in nomine Christi* (*in persona Christi Capitis* c. 1009 §3).

¹³⁰ Cf. VIANA, «Potestad de régimen», 303; HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 219 y 225-226.

¹³¹ Cf. *Ibíd.*, 178.

¹³² Cf. *Ibíd.*, 226.

como el acto jurídico de la autoridad que confiere un oficio eclesiástico o concede una delegación¹³³.

El oficio eclesiástico, que se analiza en el siguiente apartado, es cualquier cargo, constituido establemente por disposición divina o eclesiástica, que haya de ejercerse para un fin espiritual (c. 145 §1). Cuando se concreta un oficio eclesiástico se le asignan precisas funciones y/o una determinada potestad. La potestad, que se recibe junto con y a través del oficio se llama potestad de régimen ordinaria¹³⁴.

La potestad de régimen ordinaria es aquella que está vinculada por el propio derecho a la titularidad de un oficio eclesiástico. Principalmente dos características acentúan el concepto legal de potestad ordinaria, a saber: 1) la vinculación de la potestad con un oficio: toda manifestación de la potestad ordinaria exige la titularidad de un oficio eclesiástico, aunque no todos los oficios existentes comportan el ejercicio de la potestad de régimen; y, 2) que la vinculación de la potestad ordinaria con un oficio sea establecida directamente por el derecho, *ipso iure*, esto es, por el derecho objetivo, sobre todo, las normas divinas y humanas constitutivas de los diversos oficios eclesiásticos¹³⁵.

El profesor Viana, al respecto, explica:

«Cabe señalar que el nombramiento del titular del oficio por parte de la autoridad no concede propiamente la potestad ordinaria, que está ya previamente, objetivamente, vinculada con el oficio a partir de las normas que lo constituyen. Por eso, la autoridad que nombra al titular del cargo no puede alterar libremente las características propias de un oficio dotado de potestad ordinaria (derechos del titular, obligaciones propias

¹³³ «La segnalata dualità tra sacramento e missio non indica contrapposizione, poichè l'ordinazione sacramentale di fatto contiene sempre una missio o generica deputatio all'esercizio delle funzioni, intende piuttosto indicare la virtualità che l'una e l'altra hanno di conferire autonomamente funzioni pubbliche nella Chiesa». ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 13-14. «El ejercicio de la potestad de régimen se distribuye a diversos sujetos a través del acto jurídico de la autoridad eclesiástica llamado misión canónica, que asigna los súbditos y el ámbito espacial de actuación. Con carácter general, se distinguen dos vías para la misión canónica: la primera es la del oficio eclesiástico; la segunda, la potestad delegada». A. VIANA, «Potestad ordinaria», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 6: 332.

¹³⁴ Cf. A. BUNGE, *Las claves del Código: el Libro I del Código de Derecho Canónico*, (Buenos Aires: San Benito, 2006), 267; VIANA, «Potestad ordinaria», 332.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, 332; M. M. CORTÉS DIÉGUEZ, «La persona en la Iglesia y su actividad jurídica», en *Derecho Canónico I: El Derecho del Pueblo de Dios*, coords. MYRIAM CORTÉS D. y JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO, (Madrid: BAC, 2006), 371.

del cargo, competencias objetivas), salvo que sea competente para establecer y modificar sus normas constitutivas»¹³⁶.

El c. 131 §2 dispone que la potestad de régimen ordinaria puede ser propia o vicaria. Es potestad ordinaria propia la que va unida a un oficio que, por su naturaleza, es autónomo. Su titular la ejerce en virtud del oficio recibido, y de modo autónomo. La potestad propia es la potestad que según el derecho divino y humano está vinculada con los oficios de capitalidad en la Iglesia. En la Iglesia hay oficios capitales o principales y oficios auxiliares o subordinados. Los primeros tienen potestad originaria, recibida de Cristo por mediación de la Iglesia, no participada de la autoridad que corresponda a otros oficios, como el Papa o los Obispos. En cambio, los oficios auxiliares participan de la potestad propia del oficio capital de una forma limitada, es decir, en uno o varios aspectos concretos¹³⁷.

Se designa potestad de régimen ordinaria vicaria aquella aneja a los oficios auxiliares que se ejercen en nombre o representación del titular del oficio principal, con el cual se forma una unidad de actuación. Su titular la ejerce en virtud del oficio recibido, pero no lo hace en nombre propio sino en nombre del titular del oficio principal del cual depende el suyo. El elemento del oficio es decisivo para distinguir la potestad vicaria de otras formas participativas en el ejercicio de la potestad¹³⁸.

La unión entre potestad ordinaria y oficio eclesiástico constituye una diferencia fundamental con la potestad delegada, pues esta última se recibe y se ejerce con independencia del oficio. La potestad de régimen delegada es concedida a la persona por sí misma, con independencia de que esté desempeñando un oficio o ninguno. No se recibe, pues, como ordinaria, a través del oficio, sino a través de una delegación personal. Su provisión generalmente consta en el fuero externo; y no puede darse por supuesta, sino que debe probarse que efectivamente ha sido entregada a través de la

¹³⁶ VIANA, «Potestad ordinaria», 333.

¹³⁷ Cf. ID., «Potestad propia», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 6: 334; BUNGE, *Las claves del Código: el Libro I del Código de Derecho Canónico*, 268; CORTÉS D., «La persona en la Iglesia y su actividad jurídica», 372.

¹³⁸ Cf. BUNGE, *Las claves del Código: el Libro I del Código de Derecho Canónico*, 268; CORTÉS D., «La persona en la Iglesia y su actividad jurídica», 372; A. VIANA, «Potestad vicaria», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 6: 337.

delegación a la persona que la detenta. La carga de la prueba corresponde a quien afirma haber sido delegado (c. 131 §3)¹³⁹.

Es así como el c. 131 expresa las técnicas determinadas por el ordenamiento canónico para la transmisión y participación en el ejercicio de potestad de régimen (desconcentración): el oficio eclesiástico y la delegación de la potestad. Ambas expresiones, oficio eclesiástico y delegación, son características de la misión canónica y están previstas por el derecho.

Ahora bien, cabe precisar lo siguiente: sabemos que todos los fieles por el sacramento del bautismo están llamados a participar corresponsablemente en la misión de la Iglesia (cc. 208, 211, 218, 228), lo cual no se aplica inmediatamente a la relación del fiel con las funciones públicas de la Iglesia y de manera específica con los oficios, ya que, de suyo, la titularidad y el ejercicio de éstos dependen instrumentalmente del sacramento del orden y de la misión canónica; sin embargo, es posible su participación en el desempeño de ciertos oficios¹⁴⁰.

3. OFICIO ECLESIAÍSTICO

En el contexto de la eclesiología de Pueblo de Dios, a la vez que se da una igualdad fundamental basada en el bautismo y una diversidad jerárquica que tiene su origen en el sacramento del orden, se acentúa el aspecto comunitario donde todos los fieles están llamados a cooperar en la misión de la Iglesia, según su diversa vocación: clerical, consagrada, laical, afirmando así una auténtica igualdad entre todos los fieles en cuanto a la dignidad y la acción común (LG 32). En el conjunto de fieles que conforman la Iglesia existen vínculos de comunión que dan origen a una unidad institucional de vida social orgánicamente estructurada –organización eclesiástica–, donde el oficio eclesiástico cumple una función de primer orden ocupando un lugar central entre las instituciones al servicio de gobierno en la Iglesia, asentándose sobre él la estructura pastoral y de gobierno de la Iglesia católica¹⁴¹. Por medio de los oficios

¹³⁹ Cf. BUNGE, *Las claves del Código: el Libro I del Código de Derecho Canónico*, 268; CORTÉS D., «La persona en la Iglesia y su actividad jurídica», 372.

¹⁴⁰ Cf. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 33.

¹⁴¹ Cf. ID., “*Officium*” según el derecho canónico, 15,164-167. Al respecto, Arrieta señala: «En sentido objetivo, la organización eclesiástica [...] es la estructura jurídica resultante de la totalidad de los oficios eclesiásticos existentes, respectivamente vinculados unos a otros en función de diversos tipos

eclesiásticos son institucionalizadas las tareas y funciones públicas que necesitan atención permanente por la exigencia de la misión de la Iglesia; esto es, dichas funciones son fijadas de modo estable en la organización eclesiástica (c. 145). En este orden de ideas, cabe decir que el oficio es una institución canónica para el ejercicio estable de funciones públicas en la Iglesia.

3.1. Naturaleza y valor institucional del oficio eclesiástico

El oficio es una figura jurídica ya prevista por el derecho público romano, que en el ordenamiento canónico representa un aspecto fundamental para manifestar de manera predominante el aspecto institucional de la Iglesia, así como su actividad de gobierno, particularmente la ejecutiva¹⁴². Si bien el Código Pío-Benedictino resumió en breves fórmulas la normativa ya existente del oficio como institución canónica, lo más destacable fue ofrecer una definición legal del mismo¹⁴³.

El Código de 1917 trata *De officiis ecclesiasticis* en el Título IV, del libro II *De personis*, en la primera parte titulada *De clericis*, Sección I *De clericis in genere*, que será seguido del Título V *De potestate ordinaria et delegada*. La sistemática legal que enmarca la regulación del oficio mostró en principio dos características: por un lado, la dependencia del oficio de la normativa del estado clerical y por otro, la potestad correspondiente a la jerarquía de jurisdicción. Con ello se reafirmaba una eclesiología excesivamente articulada sobre la base del sacramento del orden sagrado en perjuicio de la relevancia del sacramento del bautismo, todo ello con rasgos claramente personalista o estamental¹⁴⁴.

de principios y de técnicas organizativas jurídico-canónicas». J. I. ARRIETA, «Comentario a T. IX. De los oficios eclesiásticos» en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (Pamplona: Eunsu 1996), vol. 1: 911.

¹⁴² Cf. A. VIANA, «Introducción histórica y canónica al oficio eclesiástico», *Ius canonicum* 58 (2018): 713-715. Respecto al uso del término *officium* en las fuentes del derecho romano, cf. E. QUINTANA-ORIVE, «Officium, munus, honor...: precedentes romanos del término “funcionario” y de otras categorías jurídico-administrativas», *Revista digital de Derecho Administrativo* 16 (2016): 263-278, en <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/Deradm/article/view/4766/5533> (consultado 08.10.2024).

¹⁴³ Cf. VIANA, «*Officium*» según el derecho canónico, 69.

¹⁴⁴ El profesor Hervada afirma: «Por eso, junto a la distinción jerárquica asentada en los mismos conceptos —la *potestas* como línea divisoria entre clérigos y laicos y como raíz de la constitución jerárquica, el uso de *estatus*, etc.—, se observa que el tema del oficio continúa planteándose sobre la base personalista, generalmente entendiéndolo como conjunto de funciones establemente instituidas, cuyo

El c. 145 del CIC de 1917 distingue entre oficio en sentido amplio y sentido estricto. En sentido amplio es cualquier cargo que se ejerce legítimamente para un fin espiritual, mientras que en sentido estricto es un cargo constituido de manera estable por ordenación divina o eclesiástica, que se ha de conferir según las normas y lleva aneja una participación de la potestad eclesiástica, sea de orden, sea de jurisdicción¹⁴⁵. La noción de *officium* dada por el Código Pío-Benedictino pone el acento en la función espiritual que se ejerce a través del oficio, a la vez que entiende una subjetividad abstracta, expresión de la potestad de orden o de jurisdicción constituida establemente por el derecho para ser conferida a un sujeto físico¹⁴⁶. Con ello quedaba de manifiesto que el oficio eclesiástico, entendido al menos en sentido estricto, interesaba solo a los clérigos y no a los fieles laicos, excluidos de la titularidad de los oficios, lo que suponía una perspectiva claramente jerarcológica¹⁴⁷.

Junto a lo anterior, el concepto de oficio establecido en el c. 145 del CIC de 1917 era completado por la regulación de los cc. 1409 ss. sobre la figura del beneficio eclesiástico considerado como un ente jurídico constituido o erigido a perpetuidad por la competente autoridad eclesiástica, que constaba de un oficio sagrado y del derecho a percibir las rentas anejas por dote del oficio¹⁴⁸. El Concilio Vaticano II, al promover la reforma del sistema benefical, hace posible que el legislador canónico pueda realizar un tratamiento abstracto y despersonalizado del oficio eclesiástico, dando paso a la evolución del concepto legal del oficio hasta llegar al c. 145 §1 del CIC de 1983¹⁴⁹. Las principales novedades de esta tarea son: a) el oficio recibe una configuración técnica independiente del sistema benefical; b) la desvinculación necesaria entre

titular es la persona del investido». HERVADA, «Estructura y principios constitucionales del gobierno central», 22.

¹⁴⁵ c. 145 CIC 17: «§1. *Officium ecclesiasticum lato sensu est quodlibet munus quod in spiritualem finem legitime exercetur; stricto autem sensu est munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabiliter constitutum, ad normam sacrorum canonum conferendum, aliquam saltem secumferens participationem ecclesiasticae potestatis sive ordinis sive iurisdictionis.* §2. *In iure officium ecclesiasticum accipitur stricto sensu, nisi aliud ex contextu sermonis appareat.*».

¹⁴⁶ La subjetividad abstracta del oficio es entendida como la necesidad de la erección jurídica del oficio por parte de la autoridad legítima (c.148), como elemento previo para su atribución a un sujeto titular. Cf. J. I. ARRIETA, «Oficio eclesiástico», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 5: 689.

¹⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, 687.

¹⁴⁸ c. 1409 CIC 17: «*Beneficium ecclesiasticum est ens iuridicum a competenti ecclesiastica auctoritate in perpetuum constitutum seu erectum, constans officio sacro et iure percipiendi redditus ex dote officio adnexos.*».

¹⁴⁹ El Decreto *Presbyterorum Ordinis* superando el sistema benefical, en el n. 20 define el oficio como «cualquier cargo conferido establemente para ejercer un fin espiritual». CONCILIO VATICANO II, *Decr. Presbyterorum Ordinis*, 7.12.1965, en *AAS* 58 (1966), 1021.

oficio y la potestad eclesiástica, de tal modo que no todos los oficios expresan el ejercicio de la potestad; c) la confirmación de estabilidad constitutiva y de la finalidad espiritual del oficio. De las características anteriores la más importante canónicamente es la estabilidad constitutiva (*munus stabiliter constitutum*) porque permite considerar al oficio como una realidad objetiva creada por el derecho, que no se confunde con su titular¹⁵⁰.

En la actual codificación las normas relativas a los oficios las encontramos en el Libro I dedicado a las normas generales, lo cual implica un cambio de concepción del oficio al ser considerado como una institución general, regulada por el derecho canónico separadamente del estatuto personal en la Iglesia. Así el c. 145 afirma¹⁵¹:

§ 1. Oficio eclesiástico es cualquier cargo, constituido establemente por disposición divina o eclesiástica, que haya de ejercerse para un fin espiritual.

§ 2. Las obligaciones y derechos propios de cada oficio eclesiástico se determinan bien por el mismo derecho por el que se constituye, bien por el decreto de la autoridad competente que lo constituye y a la vez lo confiere.

Precisemos algunos aspectos de la figura canónica del oficio que de suyo nos da el c. 145 §1:

- Naturaleza del oficio. El primer elemento del oficio es la función social y pública que entraña una actuación en nombre y provecho de la Iglesia y que debe gozar de una estabilidad objetiva, determinada por el mismo derecho. Su naturaleza social es lo que distingue al oficio, al ser una técnica de organización y de gestión en la Iglesia, del estatuto personal de todos los fieles o de los clérigos en particular. El que ejerce un oficio no actúa en nombre o provecho propio, sino de la Iglesia y de las almas.

La naturaleza pública se predica del oficio por tres razones:

- a) es una participación oficial en la misión de Cristo que se realiza en

¹⁵⁰ Cf. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 76; ARRIETA, «Oficio eclesiástico», 687-688.

¹⁵¹ c. 145 CIC 83: «§ 1. Officium ecclesiasticum est quodlibet munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabiliter constitutum in finem spirituales exercendum. § 2. Obligationes et iura singulis officiis ecclesiasticis propria definiuntur sive ipso iure quo officium constituitur, sive decreto auctoritatis competentis quo constituitur simul et confertur».

el marco de su Iglesia; b) las funciones o cargos son públicos por el hecho de estar constituidas o al menos reconocidas por la legítima autoridad eclesiástica; y c) la publicidad de las funciones proviene del carácter público de los fines que pretenden alcanzarse con su ejercicio; en otras palabras, el oficio debe ejercerse para un fin espiritual¹⁵². Atendiendo a la naturaleza pública del oficio ya no es posible considerarlo como propiedad individual ni mucho menos como una condición de acceso a privilegios de un estamento colectivo¹⁵³.

- Amplitud del concepto legal de oficio eclesiástico. El canon al afirmar *quodlibet munus* abre la posibilidad de considerar como oficio eclesiástico a cualquier cargo o función, siempre y cuando cumpla el requisito de ser establemente constituido. La amplitud del concepto de oficio da la opción a que también sean llamados oficios eclesiásticos diversas funciones que son accesibles a los fieles no ordenados, de ahí la importancia de una mayor puntualización entre los términos *officium*, *munus* y *ministerium*, pues en la terminología de la organización constitucional y administrativa eclesiástica, estos tres términos se emplean de manera polivalente en los textos legales en torno a las tareas pastorales y de gobierno¹⁵⁴.

Siguiendo la distinción que realiza el canonista Péter Erdő: el vocablo *munus* (función) generalmente tiene el significado de una tarea por hacer, con un acento especial teológico en el caso de las tres funciones (*tria munera*) de Cristo y de la Iglesia; el término *ministerium* en su significado más típico expresa la acción de servir, acción que no se distingue siempre claramente de la tarea misma que haya de realizarse. Así tenemos los ministerios ordenados y los ministerios

¹⁵² Cf. E. LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico* (Pamplona: Eunsa, 1988), 156-157.

¹⁵³ «Un perfil privado e individual, según status o condición personal en la Iglesia, no corresponde con la naturaleza del oficio como institución canónica». VIANA, “*Officium*” según el derecho canónico, 209. El Papa Francisco en sus múltiples discursos previene contra las actitudes de exaltación, superioridad, poder, burocracia que se predicen en relación con los sacerdotes debido a su estatuto personal dentro de la organización jerárquica que derivan en clericalismo, carrerismo o privilegios dentro de la institución de la Iglesia. Cf. FRANCISCO, *Discurso: encuentro con los sacerdotes, religiosos, religiosas y seminaristas. Coliseo del Colegio Don Bosco, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia* (9.07.2015).

¹⁵⁴ Cf. Algunos ejemplos en S. BERLINGO, «Dal “mistero” al “ministero”: l’ufficio ecclesiastico», *Ius Ecclesiae* 5 (1993): 101-106.

laicales. Finalmente, oficio significa una especie de la categoría de *munus* dado que este último reviste un alcance más amplio que *officium* en la terminología legal. Así todo oficio es un *munus* pero no cualquier *munus* puede incluirse en la categoría específica del oficio, pues éstos han de gozar de estabilidad objetiva y son regulados por normas del derecho público¹⁵⁵.

- Estabilidad constitutiva (*munus stabiliter constitutum*). Durante los trabajos preparatorios del CIC de 1983 fue reafirmada la estabilidad constitutiva del oficio como un aspecto característico de esta institución jurídica¹⁵⁶. La constitución estable del oficio hace que éste tenga la naturaleza de una institución jurídica creada por el derecho y que pueda ser jurídicamente considerada su existencia, caracteres y funciones con independencia del titular, aun antes de su provisión o después de quedar vacante, de tal modo que las funciones o potestades que ejerce el titular derivan del oficio mismo según el derecho (c. 184 §2). Así, el oficio es una institución canónica para el ejercicio estable de funciones públicas en la Iglesia¹⁵⁷.
- Finalidad espiritual (*in fine spiritualem exercendum*). Este fin debe entenderse como un fin eclesialístico, insertado en la misión de la Iglesia, son tareas coherentes y vinculadas con la naturaleza y finalidad propias de la Iglesia que depende de la proximidad a las tareas de decisión y gestión del bien de la comunidad. La finalidad espiritual del oficio está en relación próxima, o al menos remota, con los *munera Ecclesiae*¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Cf. P. ERDÖ, «Elementos de un sistema de las funciones públicas en la Iglesia según el Código de Derecho Canónico», *Ius Canonicum* 66 (1993): 542-544; VIANA, “*Officium*” según el derecho canónico, 116 y 118. Un estudio más detallado ver P. ERDÖ, «Ministerium, munus et officium in Codice iuris canonici», *Periodica* 78 (1989): 411-436.

¹⁵⁶ El *coetus de normis generalibus*, en la Sesión IV, celebrada entre el 18 y el 23 de febrero de 1980, decidió dos modificaciones determinantes en la noción del oficio contenida en el proyecto de 1977, a saber: la expresión *a competentis auctoritate* fue sustituida por la expresión *ordinatione sive divina sive ecclesiastica* para referir la causa instituyente del oficio y ampliar la noción de oficio a todos los instituidos en la Iglesia; el término *collatum*, proveniente de *Presbyterorum ordinis* n.20, fue sustituido por *constitutum*. Ambos cambios aparecieron en el c. 142 del *Schema* de 1980 al definir el oficio como: «§1 Officium ecclesiasticum est quodlibet munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabiliter constitutum in finem spiritualem exercendum». Esta versión es la que pasaría definitivamente al c. 145 del actual Código. Cf. *Comm.* 23 (1991), 247; PCCICR, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones* (Editrice Vaticana, 1980), 31.

¹⁵⁷ Cf. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 76; LABANDEIRA, 158.

¹⁵⁸ Cf. ID., 158; VIANA, “*Officium*” según el derecho canónico, 127.

La clara noción de oficio como institución general prevista por el ordenamiento canónico es trascendental para la comprensión de su importancia, utilidad y centralidad en la Iglesia como organización eclesial para objetivar el ejercicio en ella de funciones con relevancia pública en las cuales puede participar cualquier fiel que reúna las debidas condiciones de idoneidad (cc. 149 §1 y 228 §1 del CIC) y sea designado de acuerdo con el sistema de provisión que el derecho prevea en cada caso: la libre colación por la autoridad, el nombramiento con previa presentación o, frecuentemente también, la elección canónica¹⁵⁹.

3.2. Desvinculación del oficio de la potestad de orden o potestad de jurisdicción

Se ha mencionado anteriormente que la noción de oficio eclesial del actual c. 145 §1 en sí misma no reclama necesariamente el ejercicio de la potestad de régimen o potestad de jurisdicción (c. 129 §1) y menos de la potestad de orden¹⁶⁰. Si bien el oficio es un instrumento importante de la potestad, esa mediación no es conceptualmente *sine qua non*, dado que, por una parte, la potestad puede ser ejercida sin oficio mediante la delegación y, por otra, a través del oficio se desempeñan más ampliamente funciones y servicios, y no solo potestades¹⁶¹.

De esta forma el CIC de 1983 presenta el oficio como una técnica directa para confiar funciones públicas al servicio de la comunidad eclesial y no como una técnica jurídica adecuada para atribuir potestad¹⁶². Por otro lado, no se excluye la consideración del oficio como instrumento general de la potestad eclesial. Si bien no todos los oficios comportan la titularidad de la potestad de orden o de jurisdicción, lo cierto es que están los oficios capitales de derecho divino y otros oficios con potestad propia por derecho eclesial que llevan unida la potestad de régimen¹⁶³.

Así, mientras que la referencia a la participación de la potestad eclesial en el CIC de 1917 era una característica del oficio en sentido estricto, en la actual

¹⁵⁹ Para la Iglesia Latina los cc. 146-186 regulan los distintos sistemas de provisión de oficios.

¹⁶⁰ La evolución histórica del oficio como institución evidencia un proceso gradual de desvinculación necesaria del oficio respecto a la potestad. Cf. VIANA, «Introducción histórica y canónica al oficio eclesial», 713.

¹⁶¹ Cf. ID., «*Officium*» según el derecho canónico, 96.

¹⁶² Cf. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 148.

¹⁶³ Cf. VIANA, «*Officium*» según el derecho canónico, 38.

codificación la noción de oficio ya no es una atribución de poderes sino de servicios: el oficio es cualquier cargo o función establemente constituido por el Derecho, con una finalidad espiritual¹⁶⁴. La amplitud del concepto legal abre la posibilidad a pensar en una variedad de cargos o funciones, siempre y cuando hayan sido establemente constituidos, y en los cuales figuren algunos cargos que no suponen el ejercicio de un poder¹⁶⁵.

La desvinculación del oficio de la potestad de orden o de jurisdicción posibilita el acceso al oficio eclesiástico de los fieles no ordenados, dado que no todos los oficios comportan el ejercicio de la potestad de orden o de la potestad de régimen¹⁶⁶. Además, no hay que pasar por alto que los fieles no ordenados pueden participar del ejercicio de la potestad de régimen, ya sea por ser participada mediante el oficio eclesiástico que no esté reservado a la jerarquía o por delegación personal.

En el mismo orden de ideas, abordemos el tema desde otra perspectiva: el c. 129 del actual Código legisla sobre la potestad de régimen o de jurisdicción, y de manera particular centremos la atención en el §2 de dicho canon, pues es el que da la posibilidad a los fieles no ordenados para participar en el ejercicio de la potestad de régimen o de jurisdicción a tenor del derecho. Como hemos señalado en el primer capítulo del presente trabajo, de suyo es conocido que en el largo camino de estudio y trabajo que implicó llegar a la redacción de dicho canon, una parte significativa fue aclarar la relación de los laicos y la potestad de régimen. Las deliberaciones del *coetus* «Lex Ecclesiae Fundamentalis» aportaron elementos importantes a los cánones que tratan el tema en cuestión. Una de ellas fue la pregunta que realizó sobre el fundamento

¹⁶⁴ «El aspecto de servicio es frecuentemente expresado en el Concilio Vaticano II. [...] la misión jerárquica consiste en el servicio a los fieles: apacentarlos y recibirlos en sus variadas condiciones, robustecer en ellos, con el auxilio de la gracia divina, los vínculos de la comunión de fe, de sacramentos, de régimen, para que de acuerdo con su personal vocación transmitan a los demás hombres la redención obrada por Cristo y alcancen la gloria eterna. Así, la concepción de la misión jerárquica como un servicio explica particularmente la naturaleza del gobierno eclesiástico e inspira su ejercicio. Es éste un aspecto frecuentemente expresado en los textos del Concilio Vaticano II. En este sentido San Juan Pablo II, en la promulgación del CIC de 1983, destacó la doctrina de “la autoridad jerárquica como servicio” entre los elementos que manifiestan propiamente la imagen de la Iglesia según el Vaticano II. Si la autoridad jerárquica se presenta como servicio y es a la vez elemento central en la estructura de gobierno de la Iglesia, se puede afirmar que toda la organización eclesiástica participa también de aquella dimensión fundamental de servicio». ID., «Aspectos de la relación del fiel con la organización eclesiástica», 20.

¹⁶⁵ Cf. LABANDEIRA, 145-155.

¹⁶⁶ Cf. VIANA, “*Officium*” según el derecho canónico, 91.

teológico de la posibilidad del ejercicio de la potestad judicial por parte del laico¹⁶⁷. La Congregación para la Doctrina de la Fe, con fecha 8 de febrero de 1977, dio respuesta a la consulta presentada, afirmando que, dogmáticamente, los laicos están excluidos de los oficios intrínsecamente jerárquicos, cuya capacidad está ligada a la recepción del sacramento del orden¹⁶⁸. Tal respuesta respondía a la cuestión realizada afirmando la capacidad del laico para ejercer la potestad de régimen, apelando a la prudencia y la conveniencia, poniendo como única exclusión aquella de obtener oficios reservados intrínsecamente a la jerarquía¹⁶⁹.

Actualmente ¿qué entenderíamos por oficios intrínsecamente jerárquicos? consideramos que la respuesta dada por la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe está en estrecha relación con la característica señalada en la misma afirmación: cuya capacidad está ligada a recepción del sacramento del orden. El fundamento de la jerarquía se encuentra en Jesucristo, que la instituye y le da la misión de enseñar, santificar y regir a los demás fieles a lo largo del tiempo (Mt 28, 19 y 20). La jerarquía instituida por Cristo incluye al Papa como su Vicario y Cabeza de la Iglesia universal y a los Obispos en comunión con él y entre sí, formando un colegio o grupo estable; incluye asimismo la misión del episcopado para el servicio de las concretas Iglesias particulares (LG, cap. 3). Tenemos así que la constitución jerárquica de la Iglesia se basa en la autoridad suprema de la Iglesia universal constituida por el Romano Pontífice y el Colegio de los Obispos (cc. 330-367), y en la autoridad de quienes tienen el oficio de capitalidad sobre las Iglesias particulares, constituidas sobre todo por las diócesis y también por las otras Iglesias particulares asimiladas a la diócesis (c. 368).

Ahora bien, vinculados a la constitución jerárquica de la Iglesia están los oficios capitales que son aquellos que implican la presidencia de la Iglesia universal, esto es, el Romano Pontífice, el Colegio de los Obispos, y los que implican la

¹⁶⁷ *Comm.* 9 (1977), 288. La pregunta surgió en el coetus «Lex Ecclesiae Fundamentalis», ver cap. I tema 3.2.

¹⁶⁸ La pregunta presentada es la siguiente: «Utrum laici, utpote baptisate suo modo munerum Christi «participes facti, adsumi possint, sub ductu quidem Episcoporum, ad aliqua munera regiminis seu iurisdictionis, participationem nempe secumferentia in potestatibus legislativa, exsecutiva vel iudiciali: et si affirmative, quatenam sint haec munera ecclesiastica ad finem spirituale exercenda qua etiam laicis committi possunt». PCLTI, *Congregatio Plenaria Diebus 20-29 octobris habita (Acta et Documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo)* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1991), 37.

¹⁶⁹ Cf. R. INTERLANDI, *Chierici e laici soggetti della potestà di governo nella Chiesa. Lettura del can. 129* (Roma: Pontificia Università Gregoriana: 2018), 61-62; E. MALUMBRES, «Los laicos y la potestad de Régimen en los trabajos de reforma codicial: una cuestión controvertida», *Ius Canonicum* 26 (1986): 588.

presidencia de las Iglesias particulares. En la citada declaración de 1977, la Congregación para la Doctrina de la Fe hablaba de oficios intrínsecamente jerárquicos, cuya capacidad está ligada a la recepción del sacramento del Orden; donde, en realidad, por sacramento del Orden pretendía referirse únicamente a los grados del presbiterio y del episcopado, pues solo con ellos se recibe el poder del Orden necesario para presidir la Eucaristía y, al mismo tiempo, reciben la misión y la facultad de actuar en persona de Cristo Cabeza¹⁷⁰. De esta manera, la expresión oficios intrínsecamente jerárquicos podría significar también aquellos oficios que implican principalmente el ejercicio del poder de orden necesario para presidir la Eucaristía, al que estaría conectado, en consecuencia, necesariamente el posible ejercicio del poder de gobierno para presidir sobre la comunidad.

Tenemos así que por oficios intrínsecamente jerárquicos podríamos entender los oficios de capitalidad de derecho divino: Romano Pontífice (c. 331) y los Obispos diocesanos (cc. 375, 376 y 381); así como también los oficios de capitalidad de derecho eclesiástico dotados de potestad propia por derecho pontificio que desempeñan funciones capitales de naturaleza episcopal: Abad territorial (c. 370), Prelado territorial (c. 370) y los Ordinarios de las Iglesias particulares personales (c. 372 §2)¹⁷¹.

Cabe señalar que la citada respuesta incluía el término dogmáticamente para acotar los oficios de los cuales estaban excluidos los laicos, por lo que comprendemos que los laicos dogmáticamente no tienen acceso a los oficios de capitalidad de derecho divino, así como también a los de derecho eclesiástico, aunque en relación con estos últimos no podría haber una verdadera incapacidad dogmática¹⁷².

¹⁷⁰ Como posteriormente afirmará el M.p. *Omnium in mentem* del 26 de octubre de 2009, al añadir el §3 al c. 1009 del Código de 1983. Cf. BENEDICTO XVI, M.p. *Omnium in mentem*, 26.10.2009, en AAS 102 (2010), 8-10

¹⁷¹ Cf. INTERLANDI, 51-62; VIANA, «El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución», 622-625; ID., “*Officium*” según el derecho canónico, 137

¹⁷² De manera específica veamos los oficios capitales con potestad ordinaria vicaria de derecho eclesiástico, como son: el Vicario apostólico (c. 371 §1), el Prefecto apostólico (c. 371 §1), el Administrador apostólico (c. 371 §2) y los Ordinarios de las Iglesias particulares personales (c. 372 §2). Estos oficios con potestad vicaria participan de la potestad que corresponde radicalmente al oficio capital del Romano Pontífice.

La configuración de la potestad vicaria como una participación orgánica en la potestad del oficio capital reconoce la posibilidad canónica de una actuación en nombre ajeno, según las funciones y la autonomía que el derecho reconoce al oficio vicario. El oficio vicario actúa una potestad que pertenece al oficio capital como se ve con especial claridad en el caso de los vicarios del Papa y del Obispo diocesano. Por esta razón no resulta difícil admitir que el origen de la potestad de régimen vicaria se encuentra en la misión canónica que da el titular del oficio capital. De tal manera que el fiel designado legítimamente, habilitado para la potestad por la misión canónica recibida participa realmente en la

De lo anterior se puede concluir: por una parte, la existencia de oficios reservados a la jerarquía y otros que no lo son, a los cuales pueden acceder los fieles no ordenados; es lo que en la estructura jerárquica se denomina oficios capitales y oficios auxiliares, distinción que en el contexto de los sujetos de la potestad de régimen es especialmente importante; por otra, la participación del fiel no ordenado en el ejercicio de la potestad de régimen en oficios que no estén reservados intrínsecamente a la jerarquía.

Considerando la distinción básica entre los oficios eclesiásticos, tenemos que, a los oficios capitales, respondiendo a la naturaleza y organización de la constitución jerárquica de la Iglesia, les corresponde la titularidad de la *sacra potestas* en sentido pleno, y, por lo tanto, la potestad de régimen. Estos oficios presentan la característica de la unidad entre el elemento sacramental del orden episcopal y la potestad canónica. En cambio, los oficios auxiliares tienen atribuidas funciones de colaboración estable que se realizan individualmente o de modo colegial; en este tipo de oficios no es siempre necesaria la unidad del orden y la jurisdicción pues esa unidad depende de las características de cada oficio¹⁷³.

Existen diversas disposiciones codiciales que habilitan a los fieles no ordenados para ejercer algunos cargos o desempeñar funciones concretas, que sin tener atribuidas propiamente potestad de régimen, les permiten tener una verdadera participación a través del oficio. Muestra de ello son los cc. 1421 §2 y 1673 §3, o el art. 15 de la Const. ap. *Praedicate Evangelium* al considerar que también un laico puede ejercer la potestad vicaria ordinaria recibida del Romano Pontífice a través de la atribución del cargo¹⁷⁴. Además, existe la posibilidad de delegar el ejercicio de la

potestad pontificia o en la potestad del Obispo diocesano, tomando siempre en cuenta los alcances, los límites y las características que el derecho establezca.

Es así como los fieles no ordenados pueden acceder a los oficios con potestad vicaria. Sin embargo, resulta claro que, para los oficios señalados en esta nota, es necesario atender a las razones de conveniencia que responden a la naturaleza de las instituciones. En relación con estos oficios es conveniente considerar la colaboración del presbiterio, la delicadeza de las funciones unidas a esos cargos, la conveniente vinculación de estos cargos con el *ministerium verbi et sacramentorum*. Por ello consideramos importante la trascendencia práctica que tiene el ministerio ordenado para la titularidad de estos oficios Cf. VIANA, «El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución», 624-629.

¹⁷³ Cf. ID., “*Officium*” según el derecho canónico, 179.

¹⁷⁴ c. 1421 §2. Episcoporum conferentia permittere potest ut etiam laici iudices constituentur, e quibus, suadente necessitate, unus assumi potest ad collegium efformandum; c. 1673 §3. Causae de matrimonii nullitate collegio trium iudicum reservantur. Eidem praeesse debet iudex clericus, reliqui iudices etiam laici esse possunt. En el Capítulo V se profundizará en el tema del ejercicio de la potestad de régimen de los fieles no ordenados en la Curia Romana.

potestad de régimen, siempre y cuando la naturaleza del asunto no lo exija o no lo impida alguna norma específica. Cabe mencionar que la delegación es siempre personal y solo comunica el ejercicio de la potestad, no la titularidad, de manera que ya no se está tratando de las relaciones entre el oficio y la potestad¹⁷⁵. La potestad es participada, de acuerdo con lo establecido por el derecho, mediante el oficio eclesiástico o por delegación personal (c. 131). Así ni todos los oficios asumen el ejercicio de la potestad, ni tampoco ésta se ejerce siempre a través del oficio, como lo prueba el caso de la potestad delegada.

El actual c. 145, al no considerar necesaria la unión entre sacramento del orden y oficio, da la posibilidad a los fieles no ordenados, varones o mujeres, de poder ejercer algunos oficios en la Iglesia (c. 228), pues el oficio ya no es comprendido desde una visión personalista o estamental de la sociedad eclesiástica, «sino como un instrumento jurídico general al servicio comunitario, esto es, una manera concreta de atender a una comunidad de iguales en dignidad y misión»¹⁷⁶.

3.3. Doble elemento: personal y funcional

De acuerdo con lo expresado hasta el momento, hemos señalado que el oficio no puede confundirse con la persona física del titular, sino que es una institución canónica unitaria, instrumento ideal de organización y de gobierno. Ahora bien, aunque esté dotado de cierta unidad conceptual, el oficio consta de dos elementos: el personal (es decir, una persona o conjunto de personas) y el funcional (según las tareas atribuidas por el derecho). Veamos los dos elementos para una mayor comprensión del oficio eclesiástico.

- Elemento personal. Este elemento trata del titular del oficio, es decir, más que hablar de la persona física hay que referirse al fiel como titular del oficio eclesiástico¹⁷⁷; son derechos y deberes que se refieren al

¹⁷⁵ Cf. VIANA, “*Officium*” según el derecho canónico, 179.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 167.

¹⁷⁷ El canonista Patrick Valdrini al referirse a la relación entre el oficio y la persona hace una distinción entre *statut fonction* y *statut personnel*. El primero trata de los derechos y deberes que corresponden a la persona como titular del oficio, mientras que el segundo, de la condición laical, clerical o consagrada del fiel. Cf. P. VALDRINI, «Note sur la notion d’office Ecclésiastique dans le code de droit canonique», *L’année canonique* 49 (2007): 50.

titular del cargo establecidos por las normas canónicas. En principio podemos señalar la existencia de dos requisitos genéricos, necesarios e imprescindibles para el desempeño de cualquier oficio eclesiástico: la eclesialidad, esto es, estar en comunión con la Iglesia (c. 205), y la idoneidad para desempeñar el oficio (c. 149 §1).

Respecto al requisito de la idoneidad, el c. 149 §1 afirma que el titular del oficio debe estar dotado de aquellas cualidades que para ese determinado oficio se requieren por el derecho universal o particular, o por ley de fundación; esto es, los requisitos requeridos al candidato cambiarán dependiendo del oficio¹⁷⁸. Un primer elemento por considerar es el conocimiento técnico específico que debe poseer el posible candidato; unos oficios eclesiásticos pueden requerir grados académicos en Derecho Canónico, Teología (c. 478), Sagradas Escrituras o ser expertos en Economía; algunos de estos grados se describen para los Obispos (c.378), jueces (c. 1421 §3), oficios de economía (c. 494 §1), promotor de justicia, defensor del vínculo (c. 1435), entre otros. Otro elemento hace referencia a las condiciones de edad, salud física, mental o psíquica, adecuado nivel de madurez, virtud, buena fama, prudencia, reputación, celo por la justicia, piedad, respetar los grados de consanguinidad establecidos por la norma canónica, entre otros¹⁷⁹.

Por su parte, la comunión con la Iglesia o comunión eclesiástica es un requisito previo necesario para la promoción a cualquier oficio eclesiástico, el cual, como elemento indispensable, debe ser considerado por la autoridad responsable de la provisión del oficio. El legislador lo menciona como requisito de idoneidad, pero no ahonda en

¹⁷⁸ Para una introducción general al instituto de idoneidad, cf. B. EJEH, «The Principle of Suitability in the Provision of Ecclesiastical Offices in the 1983 Code of Canon Law», *Ius Ecclesiae* 20 (2008): 569-592.

¹⁷⁹ Sobre la idoneidad requerida para la titularidad del oficio eclesiástico, como cargo establemente constituido en la organización de la Iglesia, ver: A. VIANA, «La comprobación de la idoneidad para el oficio eclesiástico y el orden sagrado», *Ius Ecclesiae* 28 (2016), 345-366; J. I. ARRIETA, «El sistema canónico de selección y provisión de cargos. Análisis de conjunto», *Ius canonicum* 59 (2019): 485-516, especialmente 500-502.

él¹⁸⁰. La Congregación para la Doctrina de la Fe, en su carta sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión, identificó dos dimensiones de la Iglesia: una invisible y otra visible. La primera consiste en la comunión de cada hombre con el Padre por Cristo en el Espíritu Santo, y con los demás hombres copartícipes de la naturaleza divina, de la pasión de Cristo, de la misma fe, del mismo espíritu; mientras que la dimensión visible consiste en la comunión visible en la doctrina de los Apóstoles, en los sacramentos y en el orden jerárquico¹⁸¹.

Considerada la comunión como un elemento de idoneidad para el oficio eclesiástico, ha de ser vista desde la perspectiva jurídica como una condición objetivamente comprobable, es decir, como comunión visible. En tal sentido, se funda en la incorporación de la persona a la Iglesia católica por el sacramento del bautismo, lo que presupone pertenencia y permanencia en la Iglesia; postula una activa situación personal de comunión eclesiástica constatable a través de la unión del candidato con los legítimos Pastores mediante el efectivo asentimiento al magisterio de la Iglesia y por la participación en los sacramentos de la Iglesia que vivifican y congregan a la comunidad, Pueblo de Dios¹⁸².

¹⁸⁰ La «plena comunión» es un término con profundo significado teológico; esto se ve en la descripción que presenta el c. 205 al tratar de «plena comunión» con la Iglesia católica: «Se encuentran en plena comunión con la Iglesia católica, en esta tierra, los bautizados que se unen a Cristo dentro de la estructura visible de aquélla, es decir, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico». En este canon la plena comunión requiere virtudes de fe, devoción y obediencia. Sin embargo, cuando se usa en el c. 149 §1, el término «en comunión con la Iglesia» es a la vez menos riguroso y más legalmente elaborado que el uso coloquial genérico de plena comunión y presenta un matiz diferente que el sentido teológico y uso del término. Cf. SARAH LAUHEAD, *Canon 149 of the Code of Canon Law: Determining the suitability of a Candidate for an Ecclesiastical Office* (Pamplona: Eunsa, 2021), 38.

¹⁸¹ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* *Communio* notio, 28.05.1992, en AAS 85 (1993), 839-840.

¹⁸² Cf. EJEH, «The Principle of Suitability in the Provision of Ecclesiastical Offices in the 1983 Code of Canon Law», 579-580; J. I. ARRIETA, «Comentario al c. 149», en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (Pamplona: Eunsa, 1996), vol. 1: 931. Cabe señalar que el requisito externo de la comunión eclesial presupone una interna y cordial adhesión a la Iglesia de Cristo, porque cuando se está incorporado a la Iglesia no «solo de cuerpo», sino también y, sobre todo, «con el corazón», cualquier servicio a la comunión eclesial será más profundo y comprometido. J.M. Díaz Moreno profundiza en la relación de los dos elementos. J. M. DÍAZ MORENO, «La plena comunión con la Iglesia. Reflexiones sobre su vertiente jurídica», *Communio* 1 (1988), 58-68.

- Elemento funcional. Todo oficio integra un conjunto de tareas determinadas por el derecho al servicio inmediato de la finalidad del cargo, que contribuyen mediatamente al bien común de la Iglesia. Las funciones y competencias de cada oficio son determinadas en dos momentos de la institución del oficio: propiamente en la institución del oficio por el derecho, esto es, su fundación abstracta en el ordenamiento canónico; y en el acto de erección canónica que establece su concreto establecimiento en la organización eclesial, acto que da vida al sujeto abstracto del oficio y determina las características particulares, agregando eventualmente otras.

Las funciones atribuidas al oficio a tenor del c. 145 §2 CIC no constituyen, de hecho, un derecho subjetivo del titular; sin embargo, configuran facultades u obligaciones que el titular mismo asume con base a la relación del oficio creado con la provisión canónica, y del cual deriva su responsabilidad. De esta manera el elemento funcional posee relevancia jurídica al existir la obligación del titular del oficio para ejercer las tareas encargadas y no poder sobrepasar ni invadir la esfera de atribución asignada.

Ahora bien, las funciones que pueden ejercerse a través del oficio no tienen todas el mismo contenido, alcance e importancia. Así, hay oficios que tienen atribuido por el derecho potestad de régimen. En estos casos las funciones son verdaderos poderes que se expresan en decisiones legislativas, ejecutivas o judiciales (c. 135 §1). Existen también facultades anejas al oficio, como pueden ser: capacidades de obrar dependientes del orden sagrado (c. 566 §1), mandatos representativos estables (c. 364) y otras facultades que no expresan por sí mismas el ejercicio de la potestad de régimen. Puede hablarse en ocasiones de servicios de gestión constituidos establemente en la organización eclesial, por ejemplo: el ecónomo (c. 494 §3), el canciller y notario (c. 482 ss.) en la curia diocesana. Estos poderes, facultades o servicios que el derecho atribuye al oficio en cada caso

tienen carácter público, porque se ejercen establemente en la organización eclesial al servicio de la misión de la Iglesia¹⁸³.

Los elementos personal y funcional del oficio permiten comprender la diversificación de los oficios eclesiales; al mismo tiempo que, sobre la base de la distinta competencia o función pública confiada, las funciones asignadas a cada oficio fijarán en algunos casos cuál deba ser el grado de habilitación sacramental requerido a su titular para poder ejercitar dichas funciones, mientras que para otros no será necesaria la ordenación sacramental en el candidato para el oficio, sin olvidar la capacidad de idoneidad que el c. 228 §1 CIC reconoce a todos los bautizados¹⁸⁴.

Todos los fieles, por el bautismo, están llamados a ser protagonistas y colaborar con la misión de la Iglesia (c. 204). Ya el Concilio Vaticano II había hablado del principio de corresponsabilidad y participación de todos los fieles en la misión de la Iglesia por los sacramentos del bautismo y de la confirmación; principio actualmente designado e impulsado nuevamente por el Papa Francisco como principio de sinodalidad en una Iglesia comunión (por ejemplo: cc. 211, 212 y 228).

Finalmente, si el oficio deja de ser un derecho subjetivo o una situación jurídica clerical, queda desvinculado conceptualmente de la estricta organización jerárquica de la Iglesia para integrarse más ampliamente en su estructura de gobierno y pastoral, denominada organización eclesial.

4. FIELES NO ORDENADOS Y SU RELACIÓN CON LA ORGANIZACIÓN ECLESIAL

Cuando se trata de la relación del fiel con la organización eclesial conviene distinguir entre la posición pública que le corresponde en cuanto miembro de la sociedad eclesial y su relación específica con los oficios y entidades que la estructuran externamente¹⁸⁵. Ahora procedemos a estudiar la posición pública de los fieles en cuanto miembros de la sociedad eclesial.

¹⁸³ Cf. VIANA, “*Officium*” según el derecho canónico, 113-115; ARRIETA, *Diritto dell’organizzazione ecclesiastica*, 147-148.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 148-149.

¹⁸⁵ Cf. VIANA, «Aspectos de la relación del fiel con la organización eclesial», 9.

4.1. Posición pública del fiel en cuanto miembro de la sociedad eclesial

La noción de fiel expresa la condición de los miembros del Pueblo de Dios común a todos ellos –principio de igualdad fundamental–, y anterior a cualquier diferenciación. Así, fiel cristiano es todo miembro del Pueblo de Dios, cualquiera que sea su función dentro de él (c. 204 §1). Ser cristiano comprende poseer fundamentalmente una dimensión ontológica y, además, como miembro del Pueblo de Dios, conlleva una posición o condición jurídica fundamental que forma parte integrante de la constitución de la Iglesia¹⁸⁶.

El bautizado, al incorporarse al Pueblo de Dios adquiere un conjunto de situaciones jurídicas que son el desarrollo técnico positivo a través del cual se manifiesta la condición fundamental o constitucional del fiel (c. 96). El profesor Hervada, partiendo de una sistematización científica-jurídica, considera la *conditio subiectionis* o condición de vinculación al orden del Pueblo de Dios como uno de los elementos de la condición constitucional del fiel¹⁸⁷. Este elemento contiene el conjunto de situaciones jurídicas fundamentales en las que el fiel se encuentra en virtud de la dimensión institucional del Pueblo de Dios, a saber: dependencia respecto a la estructura institucional fundada por Cristo, vinculación a la jerarquía, derecho de petición, derecho al recto y adecuado ejercicio de la función jerárquica y facultades de intervención en la esfera pública de la Iglesia¹⁸⁸. Esta última situación jurídica es la que, dentro de la condición fundamental del fiel, incluye la facultad del fiel no ordenado de ser llamado a funciones y ministerios propios de la organización eclesial¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 89-91.

¹⁸⁷ «Cuatro son, a nuestro entender, los aspectos o elementos que, en una sistematización científica, pueden considerarse integrantes de la condición constitucional del fiel: a) La *conditio communionis*, o relación de comunión y solidaridad del Pueblo de Dios respecto de la fe y los medios salvíficos. b) La *conditio libertatis* o esfera de autonomía en la que el fiel tiende a los fines que le son propios según su personal y plena responsabilidad. c) La *conditio subiectionis* o condición de vinculación al orden del Pueblo de Dios, establecido por Cristo, y de vinculación a los legítimos Pastores; es consecuencia del carácter institucional y jerárquico del Pueblo de Dios. d) La *conditio activa* o condición de miembro del Pueblo de Dios llamado a participar activamente en su vida y acción». *Ibid.*, 93. El profesor Hervada explica que los cuatro elementos obedecen al ámbito jurídico; por tanto, esta caracterización no corresponde plenamente a la que sería propia de una análoga sistematización de la ciencia teológica. Cf. *Ibid.*, 93.

¹⁸⁸ Para profundizar en las situaciones jurídicas de la *conditio subiectionis* o condición de vinculación al orden del Pueblo de Dios, ver *Ibid.*, 131-134.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 134.

Ahora bien, la condición constitucional del fiel tiene aspectos privados y aspectos públicos. Tratamos de los últimos por interés del tema. La condición pública del fiel es el aspecto de su condición constitucional que manifiesta la vinculación y la posición del fiel en la sociedad eclesiástica; esto es, su condición de *civis Ecclesiae*. Tres son los aspectos por considerar en la vertiente pública de la condición de fiel, a saber: la comunión jerárquica, participación activa y autonomía.

Desde el plano de posición pública del fiel, la comunión jerárquica se caracteriza por dos elementos jurídicos. El primer elemento es la relación funcional de obediencia a la cual todo fiel está sujeto; esto es, la obediencia se da en función de unas funciones y en los términos de dichas funciones. Se trata del deber de obediencia, propio de todo fiel, sea clérigo o laico, que procede de la comunión jerárquica en el plano de la sociedad eclesiástica y que existe respecto a las funciones de gobierno¹⁹⁰. De esta manera, la obediencia en este nivel de comunión jerárquica permite comprender que ni el fiel laico tiene por qué obedecer al fiel ordenado que no desempeña funciones de gobierno, ni el segundo dejaría de estar sometido al primero si el laico fuese el titular de una función de gobierno. El segundo elemento es la relación de servicio de la organización eclesiástica respecto al fiel, la cual trata sobre el derecho que tienen los fieles al recto y adecuado desempeño de las actividades de la organización eclesiástica¹⁹¹.

El aspecto de autonomía hace referencia a la autonomía de que goza en su ámbito privado (funciones personales) el fiel¹⁹². Aunque es privado, el ámbito no deja de representar una esfera de libertad pública garantizada por un derecho fundamental del fiel.

¹⁹⁰ «Siempre se ha considerado que los Pastores son cabezas de la Iglesia, pero no de modo absoluto, pues la real capitalidad –en su más pleno y radical sentido– permanece en Cristo. Por eso, el fiel es discípulo de Cristo que está en comunión doctrinal con los Pastores en la medida en que éstos son custodios del mensaje evangélico, lo predicán y tienen la misión de juzgar sobre su interpretación auténtica. De idéntica manera ocurre con los demás aspectos de la capitalidad de los Pastores. La posición del fiel como súbdito de los Pastores y destinatarios de su acción salvífica se entiende, pues, como una posición relativa, esto es, sin suponer una situación absoluta de inferioridad, sino una relación de subordinación o de destinatario, limitada al sentido y a la extensión de la función de los Pastores». *Ibíd.*, 237.

¹⁹¹ Cf. *Ibíd.*, 238-239.

¹⁹² Por ejemplo, el derecho a la propia opinión es la libertad del fiel de formarse criterio sobre ciertos temas eclesiales y de manifestarlo; es también el derecho a participar en la formación de la opinión pública.

La participación activa, como aspecto de la vertiente pública del fiel, comprende la participación del fiel desde los siguientes ámbitos: la existencia de funciones personales de los fieles, distintas de aquellas que son propias de la organización eclesial; la capacidad de los fieles no ordenados en el desempeño de ciertos ministerios u oficios incluidos en la organización eclesial; y la participación activa del fiel en cuanto tal en la esfera pública de la Iglesia, esto es, sin formar parte de la organización eclesial¹⁹³.

Como se observa, partiendo de una sistematización científica-jurídica, la condición constitucional del fiel reconoce la facultad y capacidad de los fieles no ordenados para intervenir en la esfera pública de la Iglesia cuando son llamados a desempeñar determinadas funciones u oficios propios de la organización eclesial, siempre a tenor del derecho¹⁹⁴. Por tanto, su capacidad jurídica para el oficio en la Iglesia no deriva de su condición de laico, sino de fiel, pudiéndose afirmar que, en principio, pueden desempeñar cualquier oficio en la Iglesia, respetando aquellos oficios reservados exclusivamente a los clérigos.

Sintetizando, podemos decir que todos los fieles, para nuestro interés los fieles no ordenados, están llamados a contribuir con su vida a la misión salvífica de la Iglesia. Para el logro de dicha misión, se desarrollan acciones públicas en nombre de la Iglesia que pueden llamarse ministerios, entre los cuales están los sagrados ministerios y los llamados ministerios simples. Precizando un poco más, si el ejercicio del ministerio se realiza en el marco de una institución jurídica que conlleva un conjunto de derechos y deberes concernientes a una persona para una actividad pública, se habla de cargo o de un *munus* como tal. A tenor del c. 145, los cargos públicos establemente constituidos por disposición divina o eclesial, que se ejercen para un fin espiritual, se llaman oficios eclesiales, a los cuales pueden acceder los fieles no ordenados cuando son llamados por los pastores para aquellos oficios eclesiales y encargos que pueden cumplir según las prescripciones del derecho (c.228). De tal manera, el

¹⁹³ Cf. *Ibíd.*, 236-240.

¹⁹⁴ Por ejemplo: la aptitud para la titularidad de oficios eclesiales unipersonales y colegiados (cc. 228 ss), la capacidad de colaborar, también de forma estable, en tareas propias de los *munera docendi* (cc.229 §3, 230 §3, 766), *sanctificandi* (cc. 230, 517 §2, 1112) y *regendi* (cc. 129 §2, 1421 §2, 1673 §3). El profesor Viana al respecto señala: «[...] siempre es necesaria la intervención de la autoridad, y no cabe invocar una titularidad originaria de las funciones públicas con independencia de los requisitos de selección y nombramiento previstos por el derecho, como si se tratara de funciones personales naturalmente vinculadas al bautismo». VIANA, «Aspectos de la relación del fiel con la organización eclesial», 10.

fiel no ordenado tiene una participación activa como aspecto de la vertiente pública de su condición constitucional de fiel que le reconoce la capacidad en el desempeño de ciertos ministerios u oficios en la Iglesia, siempre y cuando no se exija el sacramento del orden para el ejercicio de los mismos¹⁹⁵.

4.2. Capacidad y/o habilidad jurídica para participar en el ejercicio de la potestad de gobierno

Todos los bautizados, miembros del Pueblo de Dios, poseen la condición de radical igualdad derivada del bautismo, matizada únicamente por la diferenciación funcional derivada de la distinta participación en la común misión de la Iglesia (c. 204); diferenciación funcional que conecta con el principio institucional o jerárquico y también con la diversidad según la personal vocación y los consiguientes reflejos en la condición jurídica subjetiva¹⁹⁶. Así todos los fieles son iguales (c. 208), principio de igualdad, lo cual no impide para que las demás situaciones jurídicas posibles dentro del ordenamiento canónico sean concreciones, derivaciones o determinaciones de la condición fundamental constitucional adquirida por el bautismo, principio de variedad, pero sin afectar el núcleo constitucional y básico propio de igualdad¹⁹⁷.

Los principios de igualdad y variedad señalan las directrices que están íntimamente relacionadas con la condición constitucional o fundamental del fiel, pues

¹⁹⁵ Cf. P. ERDÖ, «Elementos de un sistema de las funciones públicas en la Iglesia según el Código de Derecho Canónico», 551.

¹⁹⁶ La noción de condición jurídica subjetiva (condición canónica), expresa «los reflejos en la vida personal de las exigencias que comporta el desempeño de una determinada función en la Iglesia y, en suma, el conjunto de circunstancias determinativas y modificativas de la capacidad de obrar de la persona». J. FORNÉS, «Condición canónica de las personas», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 2: 468.

¹⁹⁷ La recepción del sacramento del orden, desde el punto de vista del Derecho constitucional canónico, supone atender a dos aspectos: 1) que no afecta a la igualdad radical o fundamental de todos los fieles (c. 204 y 208), esto es, las diferencias funcionales –aunque sean fruto de una distinción esencial y de derecho divino cuando el sujeto ha recibido el sacramento del orden– se edifican sobre la base de la común igualdad que de ningún modo destruyen»; y 2) que se trata de un requisito de idoneidad indispensable para el desempeño de determinadas funciones que exige haber recibido este sacramento, que crea una diferencia esencial y no sólo de grado (cf. LG 10). Lo anterior quiere decir que los que han recibido el sacramento del orden no son más fieles que los que no lo han recibido, sino que son igualmente fieles; pero tienen un sacerdocio más –el sacerdocio ministerial–, esencialmente distinto al sacerdocio común, que es necesario, imprescindible, para el ministerio y para el desempeño de las funciones ministeriales. Cf. *Ibíd.*, 471.

muestran las coordenadas esenciales del deber ser cristiano¹⁹⁸. El alcance de la dignidad sobrenatural del fiel cristiano es una de esas coordenadas que, junto a la dignidad natural, dan origen a la capacidad jurídica del fiel cristiano en la Iglesia de Cristo¹⁹⁹. Capacidad jurídica que en determinadas circunstancias permite participar del ejercicio de potestad de régimen en la vertiente pública de la Iglesia, como lo trataremos en el siguiente capítulo.

En un primer momento abordaremos el concepto de capacidad para, posteriormente introducimos al concepto de habilidad en el derecho canónico, con el fin de comprender el sentido del término «*habiles sunt*» empleado en el c. 129 §1. Todo ello, con el propósito de decantar ambos conceptos en relación con el fiel no ordenado que puede ser llamado por la autoridad competente para aquellos oficios eclesiásticos y encargos a tenor del derecho (c. 228 §1), especialmente en los que se ejerza la potestad de régimen en la organización eclesial.

Para la comprensión del concepto de capacidad en el ordenamiento canónico, es necesario fijar previamente la atención en el concepto de capacidad jurídica, el cual debe entenderse siempre en relación con la titularidad de bienes de naturaleza y de gracia. En otras palabras, la ontología natural (la dignidad humana) y la ontología sacramental (la dignidad cristiana) son las que dan origen a la capacidad jurídica²⁰⁰.

El c. 96 del actual Código afirma: «Por el bautismo, el hombre se incorpora a la Iglesia de Cristo, se constituye persona en ella», de esta manera, el sacramento del bautismo configura la ontología espiritual de la persona, al mismo tiempo que el bautizado posee capacidad jurídica canónica para ser titular de derechos y deberes dentro del ordenamiento canónico²⁰¹.

¹⁹⁸ Cf. M. DEL POZZO, «Il principio di uguaglianza e il principio di varietà», en *De potestate regiminis il ruolo della dona nella Chiesa oggi*, ed. K. OTIENO MWANDHA (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2021), 42.

¹⁹⁹ Cf. J. OTADUY, «Capacidad jurídica», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 1: 821.

²⁰⁰ Cf. *Ibíd.*, 821.

²⁰¹ Cf. BUNGE, *Las claves del Código: el Libro I del Código de Derecho Canónico*, 234. Bunge afirma: «no solo los bautizados pueden realizar actos jurídicos dentro del ordenamiento canónico sino también los no bautizados (c. 1476). Por lo tanto, también para los no bautizados es posible cierta capacidad jurídica relativa, aunque no como la que tienen plenamente los bautizados, que a través del Bautismo se constituyen en sujetos de derechos y deberes dentro del ordenamiento canónico». ID, 234-235. De opinión contraria es J. Otaduy al afirmar que solo tienen capacidad jurídica canónica los que han recibido el bautismo. Cf. OTADUY, «Capacidad jurídica», 822; J. OTADUY, «Los elementos del estatuto canónico de la persona», en *Personalismo jurídico y Derecho canónico. Estudios jurídicos en*

En el ordenamiento canónico, la capacidad jurídica está relacionada con los efectos sacramentales que el bautismo y el orden sagrado constituyen en el orden del ser. Ambos efectos son rasgos personales que configuran la capacidad jurídica del fiel cristiano y que, a su vez, producen una distinción en el orden de obrar. Por ejemplo, aquellos que han recibido el sacramento del orden son capaces para determinados ministerios que exigen el ejercicio de la potestad sagrada y la cura de almas. Sin embargo, esta desigualdad de capacidad jurídica no afecta en nada al estatus común de los bautizados ni a la dignidad común de todos los hombres. De esta manera, la capacidad jurídica reconoce a la persona en virtud de cualidades pertenecientes a la ontología (ser) y no a la funcionalidad (obrar).

Ahora bien, la capacidad jurídica debe distinguirse de la capacidad de obrar, la cual es la aptitud para realizar actos jurídicos, esto es, poner por obra los derechos, facultades y deberes que el derecho ha reconocido y atribuido al sujeto en virtud de su capacidad jurídica. La capacidad de obrar es una fase activa y exige algo mucho más específico y cualificado que solamente la capacidad jurídica. Para hacer uso de la capacidad de obrar, la persona debe poseer una determinada madurez y estar en pleno uso de su inteligencia y de su voluntad²⁰².

Así tenemos que el actual Código emplea el término capacidad en los siguientes casos: capaz de recibir una ley (cc. 25 y 29); de adquirir, poseer, administrar y enajenar bienes (cc. 668 §5, 706, 1255); en el ámbito sacramental es capaz de recibir el bautismo todo ser humano aún no bautizado (c. 864), de recibir la confirmación (c. 889 §1), capacidad para lucrar indulgencias (c. 996); en el ámbito matrimonial, elegir un laico idóneo (c. 1112 §2) capaz de instruir a los contrayentes (en este canon, el término «capaz» posee sobre todo el significado de idóneo y no tanto aquella posibilidad radical propia de la persona física o jurídica); también se da la connotación en el sentido de capacidad natural y no tanto jurídica, al afirmar «los laicos tienen el deber y el derecho de adquirir conocimiento de esa doctrina, de acuerdo con la capacidad y condición de cada uno» (c. 229 §1)²⁰³.

homenaje al P. Luis Vela, S.J., dir. CARMEN PEÑA GARCÍA (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2009), 70.

²⁰² OTADUY, «Capacidad jurídica», 821-823.

²⁰³ Cf. INTERLANDI, 103-105.

La formulación en negativo del término capacidad es «incapaz», que aparece en el Código siempre como adjetivo, nunca como sustantivo: el incapaz de actos humanos es considerado inhábil para votar (c. 171 §1, 1º); incapaces para contraer matrimonio (c. 1095) afectados por formas de incapacidad natural en la línea de la actividad humana del conocer, decidir y del operar; incapacidad de cometer un delito por carecer habitualmente uso de razón (c. 1322). Así, el término incapacidad indica una imposibilidad estructural e intrínseca al sujeto²⁰⁴.

Sintetizando, el vigente Código de Derecho Canónico al referirse al término «capacidad» prevalentemente hace referencia a una cualidad estructural de un sujeto jurídico²⁰⁵.

Por su parte, la *habilitas* de la persona presupone la *capacitas*. De ahí la importancia de clarificar estos términos. La *habilitas* es el requisito jurídico requerido para realizar un determinado acto jurídico válidamente; esto es, de modo eficaz. De tal manera, la persona que realiza el acto ha de estar dotada de la cualidad específica necesaria, requerida por el ordenamiento canónico, para realizar ese determinado acto; se trata de una idoneidad legal, de una particular legitimación en orden a un determinado y específico caso o para un cierto ejercicio de poder. Por ello se le califica como un requisito jurídico específico y extrínseco²⁰⁶.

La habilidad requerida para realizar válidamente un acto jurídico se funda y sustenta en la capacidad natural del sujeto y en la de efectuar un verdadero acto humano, consciente, libre y responsable. La ausencia de la capacidad (incapacidad) natural determina la inhabilidad denominada en sentido amplio (c. 99). En el caso de la ausencia de la cualidad específica de la persona requerida para llevar a cabo válidamente un determinado acto jurídico, o bien la presencia de una circunstancia excluida en modo taxativo por el derecho eclesiástico, estaríamos hablando de inhabilidad en sentido estricto. El legislador la prevé de dos modos: al imponer la cualidad requerida se considera que en caso de no darse hay inhabilidad de modo

²⁰⁴ Cf. *Ibíd.*, 105-106.

²⁰⁵ Cf. *Ibíd.*, 106; VELASIO DE PAOLIS y ANDREA D'AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro Primo* (Citta del Vaticano: Urbaniana University Press, 2008), 340.

²⁰⁶ Cf. MARCELO C. HEINZMANN, «Inhabilidad», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 4: 579; INTERLANDI, 114.

preceptivo o indirecto, mientras cuando se imponen ciertos actos jurídicos a determinadas categorías de personas es de modo prohibitivo o directo²⁰⁷.

La habilidad requerida por el ordenamiento jurídico es un requisito posterior por cubrir, puesto que presupone la más radical y esencial capacidad del sujeto; sin capacidad del sujeto, el acto realizado jurídicamente es inexistente. La inhabilidad a su vez es una cualidad extrínseca al sujeto que determina una nulidad extrínseca del acto, que no puede decirse que no exista. Recapitulando, los términos «hábil–inhábil» indican una posibilidad–imposibilidad extrínseca determinada por la ley eclesiástica; esto es, una legitimación puramente jurídica, a diferencia de los términos «capacidad–incapacidad» que indican una posibilidad–imposibilidad intrínseca y estructural, determinada por los bienes de naturaleza y de gracia, de derecho natural²⁰⁸.

Ahora bien, el c. 129 §1 afirma que los sellados por el orden sagrado *habiles sunt* de la potestad de régimen, conforme a la norma de las prescripciones del derecho. La habilidad de la que trata el canon es la correspondiente en positivo de la inhabilidad que establece el c. 10; esto es, el incumplimiento de una exigencia de orden personal que el derecho estima que debe poseer el sujeto que realiza el acto²⁰⁹. Se trata, por tanto, de una habilidad en sentido objetivo. La exigencia es el hecho objetivo de haber recibido el Orden Sagrado y, por consiguiente, la participación en el *munus* apostólico. El legislador canónico ha querido explícitamente considerar a los ministros sagrados como hábiles para recibir la potestad de gobierno²¹⁰.

²⁰⁷ Cf. HEINZMANN, 579-580. Ejemplos de inhabilidad de tipo preceptivo: cc. 150 requiere que el oficio lleve consigo la plena cura de almas, para lo cual se requiere el ejercicio el orden sacerdotal; cc. 521 §1, 546 requieren la ordenación presbiteral para ser nombrado párroco o vicario, respectivamente; c.1674 señala quiénes son hábiles para impugnar el matrimonio; cc. 228 §§1-2, 229 §3, el término latino *habiles sunt* es traducido al castellano con el término capacidad para indicar que no todos los laicos pueden ser asumidos por los sagrados Pastores para los oficios eclesiásticos y encargos a tenor del derecho.

Inhabilidad de tipo prohibitivo: cc. 1087 y 1088 que prevén el caso de atentado de matrimonio por aquellos que, respectivamente, han recibido las sagradas ordenes y por quienes están vinculados por voto público perpetuo de castidad en un instituto religioso; c. 520 §1 que prohíbe que sea párroco una persona jurídica.

²⁰⁸ Cf. INTERLANDI, 116-117.

²⁰⁹ Cf. J. OTADUY, «Comentario al c. 10», en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (Pamplona: Eunsá 1996), vol. 1: 317.

²¹⁰ Por su parte el c. 274 §1 afirma que «sólo los clérigos pueden obtener oficios para cuyo ejercicio se requiera la potestad de orden o la potestad de régimen eclesiástico», lo cual puede ser considerado como regla general solo cuando los oficios requieran el ejercicio de la potestad de orden o potestad de jurisdicción conjuntamente. Ver diversas posturas de canonistas respecto a c. 274 §1 en HUELS, 81-82.

Sin embargo, la afirmación anterior, no significa que los laicos no puedan ser hábiles, si decimos que la habilidad es un requisito jurídico requerido ulteriormente por el ordenamiento canónico para el cumplimiento de un determinado acto jurídico válido. No son hábiles en el sentido de que no tienen una legitimación general dada de una vez por todas; sin embargo, pueden ser reconocidos por la autoridad eclesiástica competente como hábiles para oficios eclesiásticos y encargos que comporten el ejercicio de la potestad de gobierno (c. 228 §1).

Más arriba hemos señalado que la habilidad presupone la capacidad, de tal forma que el fiel no ordenado debe poseer la capacidad jurídica requerida; la cual, como ya se ha dicho, es adquirida con el sacramento del bautismo, pues en virtud de éste se convierte en persona en el ordenamiento canónico y participa del *munus* de Cristo (c. 204). De ahí que se pueda afirmar que son capaces ontológicamente por el sacramento del bautismo, pero no hábiles por disposición directa del derecho para recibir la potestad de régimen²¹¹.

En el mismo orden de ideas, la respuesta dada por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el 8 de febrero de 1977, a la consulta sobre el fundamento teológico de la posibilidad del ejercicio de la potestad judicial del laico, afirma que los laicos, dogmáticamente, están excluidos de los oficios intrínsecamente jerárquicos, cuya capacidad está ligada a la recepción del orden sagrado, y recomendaba la aceptación de los laicos para los oficios eclesiásticos dentro de los límites del derecho vigente sin innovaciones. La respuesta dada afirma la capacidad del laico para ejercer la potestad de régimen; sin embargo, la delimitación exacta del ejercicio queda en manos de la autoridad suprema²¹². De lo anterior podemos señalar que el fiel no ordenado posee la capacidad jurídica para ejercer la potestad de régimen, pero solo puede ejercerla cuando es habilitado por la autoridad correspondiente.

Por su parte, el profesor G. Ghirlanda al tratar el c. 129, distingue entre *habilitas* y *capacitas*. Afirma que los clérigos tienen la *habilitas* que reciben con la ordenación, lo que significa que son idóneos para recibir un oficio eclesiástico (c. 274 §1), el cual puede comportar potestad de gobierno; así como también tienen el derecho

²¹¹ Cf. INTERLANDI, 118-120; M. V. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, «Possibilità e diventi di un tribunale ecclesiastico formato da donne ex cc. 1424-1425 CIC», en *De potestate regiminis il ruolo della donna nella Chiesa oggi*, ed. K. OTIENO MWANDHA (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2021), 196.

²¹² Cf. INTERLANDI, 61-62; MALUMBRES, «Los laicos y la potestad de Régimen», 588.

de pedir al Obispo que les confiera un oficio o un cargo. Por su parte, los laicos tienen la *capacitas*; esto es la aptitud de recibir un oficio eclesiástico, que puede comportar el ejercicio de la potestad de gobierno, pero no tienen el derecho a recibirlo²¹³.

Ahora bien, en el c. 129 §2, al afirmar que «In exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt», el término *cooperari possunt* presupone e indica que el fiel laico posee la capacidad para ejercitar el poder del gobierno y también la posibilidad canónica («possunt») de participar de tal potestad, trabajando juntos («cooperari»). Para cooperar en el ejercicio de la potestad es necesario estar investidos del poder antes de cooperar o de participar²¹⁴. Así el Código vigente ha querido afirmar la participación los laicos en el ejercicio de la potestad de gobierno, debido a su capacidad ontológica, adquirida por el bautismo, para tal potestad. De tal manera, el fiel laico es capaz ontológicamente por el sacramento del bautismo pero no hábil por disposición directa del derecho para recibir la potestad de régimen²¹⁵.

En todo caso, no existe capacidad sin factor constitutivo que lo origine, y en nuestro caso podemos decir que solo porque existe una realidad jurídica previa, el sacramento del bautismo, existe capacidad²¹⁶. De ahí que se afirme que los bautizados poseen capacidad jurídica en la Iglesia, la cual es una cualidad intrínseca-estructural del sujeto jurídico para ejercitar la potestad de régimen. Mientras que la habilidad,

²¹³ Cf. G. GHIRLANDA, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni», *Periodica* 106 (2017): 608. El canonista J. M. Huels al tratar de armonizar el c. 129 y el c. 274 §1, parte del texto y contexto (c. 17) del c. 274, el cual se encuentra en el libro II del Código en el capítulo III de las obligaciones y derechos de clérigos. Según Huels, en el contexto de los derechos de los clérigos el c. 274 §1 implica la precedencia de los clérigos respecto de los laicos en la concesión de aquellos oficios de gobierno que pueden ser desempeñados ya sea por clérigos o por laicos. Esto es, si un clérigo o un laico son igualmente competentes para un oficio, debe ser elegido el clérigo si el oficio implica el ejercicio del poder de gobierno. Cf. HUELS, 81.

²¹⁴ El verbo «cooperare» cuyo origen latino es «cum operare», significa actuar en comunión con otra persona, o ejercitar el servicio en cooperación. El verbo «cooperar» tiene el significado de «colaborar con otro». Por lo tanto, cooperar en el ejercicio del poder de gobierno significa ejercitar el mismo poder que aquel con el que cooperamos. Cf. J. BEYER, *Du Concile au Code du Droit Canonique*, (Bourges: Tardy, 1985), 53.

²¹⁵ Cf. INTERLANDI, 128-129. El *iter* redaccional del actual c. 129 señala que el verbo propuesto en el *Schema* de 1982 fue «participar» (partem habere), el cual, posteriormente, en la revisión final, fue sustituido por un término más débil «cooperar» (cooperari possunt). Sin embargo, diversos autores concuerdan que la sustitución del término no cambió el sentido del *Schema* de 1982, pues cooperar no excluye la posibilidad de ser titular de la potestad de gobierno; es decir, cooperar quiere decir participar. Cf. M. PITTEROVÁ, La potestà di governo nella Chiesa: La donna governa o collabora?, en *De potestate regiminis il ruolo della dona nella Chiesa oggi*, ed. K. OTIENO MWANDHA (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2021), 79; A. CELEGHIN, «Il poder di governo dei laici nella Chiesa», en *Quaderni di diritto ecclesiale* 2 (1989): 313; G. GHIRLANDA, «De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum codicem», *Periodica* 74 (1985): 129.

²¹⁶ Cf. OTADUY, «Capacidad jurídica», 822.

requisito jurídico, específico-extrínseco, para ejercer la potestad de régimen, le ha sido dada, de manera general, a los que han recibido el orden sagrado (c. 129 §1). Los fieles no ordenados, al carecer de esa cualidad específica, son inhábiles por ley eclesiástica, pero pueden ser habilitados por la autoridad eclesiástica para participar de su ejercicio²¹⁷.

La actual legislación canónica, así como también los cambios introducidos por el Papa Francisco, habilitan a los fieles no ordenados para ejercer algunos cargos o desempeñar funciones concretas que, sin tener atribuidas propiamente potestad de régimen, les permiten una verdadera participación a través del oficio, lo cual no puede explicarse si se negase que el laico recibe esa capacidad por el bautismo. La admisión de los fieles no ordenados al ejercicio de la potestad judicial (cc. 1421 §2 y 1673 §3) claramente demuestra que la potestad de régimen o de gobierno puede ser conferida también a personas que no han recibido la ordenación sagrada a través de la misión canónica que, al conferir el oficio, confiere también la potestad de gobierno ordinaria²¹⁸.

4.3. Excurso: participación del fiel no ordenado en la misión de la Iglesia

Como ha señalado el Concilio Vaticano II, la misión de Cristo y de la Iglesia se expresa en tres dimensiones: profética, sacerdotal y real, de las cuales participan todos los fieles cristianos. Mediante el bautismo todos los fieles se conforman a Cristo y, por consiguiente, son hechos partícipes a su modo, de los *tria munera, docendi, sanctificandi et regendi* que Cristo ha confiado a la Iglesia (LG 31). Es así como la misión salvífica de la Iglesia en el mundo es realizada por todos los miembros de la Iglesia de Cristo.

Uno se convierte en miembro del Pueblo de Dios con el bautismo (c. 204): miembro del Pueblo sacerdotal que Dios mismo llama a la santificación. La dignidad bautismal radica en el misterio de la vocación sacerdotal del Pueblo de Dios (Is 61,6; 1 Pe 2,9; Ap 1,6; 5,10) a la que son llamados todos los miembros de la Iglesia. Cada

²¹⁷ La capacidad jurídica se reconoce en virtud de las cualidades pertenecientes a la ontología, no a la funcionalidad. Cf. *Ibíd.*, 823.

²¹⁸ Cf. GHIRLANDA, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni», 608.

bautizado recibe de la dignidad sacerdotal de Cristo su dignidad bautismal, de ahí que esta última afirme su carácter originario y que es una forma de participar del mismo sacerdocio de Cristo. En este sentido, tanto el bautismo como el orden sacerdotal son dos modos originarios de participación del único sacerdocio de Cristo (LG 10), por lo que el sacerdocio común de los fieles no representa una modalidad menor de participación al sacerdocio ministerial y este último no es una modalidad mayor de participación relativamente al sacerdocio bautismal²¹⁹.

La doctrina conciliar afirma que el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico difieren en esencia y en grado (LG 10); en esencia porque el sacramento del orden concede al ministro ordenado un estatuto ontológico diverso²²⁰. Pero ¿qué significa en grado? La locución «grado» no debe entenderse en términos de escala jerárquica entre dos tipos de sacerdocio, y sí como la diferencia que se sitúa en dos diversos niveles de participación del sacerdocio de Cristo: «se ordenan [...] el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo» (LG 10). Los dos niveles de participación han de considerarse en el orden del servicio; esto es, en el orden de la participación del gesto sacerdotal de Cristo, que no vino a «ser servido, sino a servir» (Mt 20,28). El ministro sagrado, *in persona y nomine Christi*, alcanza un grado más profundo de configuración de lo que exige el bautismo; él es ordenado para servir *al* Pueblo de Dios. A su vez, el grado de configuración que se realiza en el bautismo es diferente; el bautizado es configurado a Cristo para servir *en* el Pueblo de Dios al cual se incorpora por el bautismo. Así, el grado de configuración a Cristo sacerdote es diferente según se trate del sacramento del bautismo o del orden sacerdotal²²¹.

Ahora bien, si el ministro ordenado es configurado más profundamente a Cristo para servir *al* Pueblo de Dios y el bautizado para servir *en* el Pueblo de Dios, se podría pensar que la configuración a Cristo sacerdote realizada en el bautismo sería suficiente para ejercer la potestad de régimen o de jurisdicción, puesto que su ejercicio es un

²¹⁹ Cf. ÉMILE KOUVEGLO, «I fedeli laici e l'esercizio della potestà nella Chiesa. Status quaestionis e ricerca di una chiave funzionale di lettura», *Apollinaris* 90 (2017), 226-228.

²²⁰ En 1983, la Congregación para la doctrina de la fe denunció las opiniones erróneas que consideraban al sacerdocio ministerial como una prolongación del sacerdocio bautismal, y recordó que el sacerdocio ministerial es diferente al sacerdocio bautismal en la esencia y confiere al ministro ordenado un estatuto ontológico diverso. Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sacerdotium Ministeriale*, Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunas cuestiones concernientes al ministro de la Eucaristía, en AAS 75 (1983) /1, 1001-1009.

²²¹ Cf. KOUVEGLO, 228.

servicio en el Pueblo de Dios y no un privilegio ni posicionamiento social²²². Sin embargo, cabe precisar lo siguiente: cada bautizado tiene una vocación y misión específica, es decir, hay una igualdad radical y una diversidad funcional que, en la Iglesia institución, es necesario considerar. La precisión es de gran importancia porque delimita la competencia y la capacidad de cada fiel en la Iglesia institución. Por el sacramento del bautismo los fieles participan de los *munera* que puede comprender misiones, funciones, tareas, compromisos, deberes generales que la autoridad eclesiástica competente podrá confiar a los fieles no ordenados; los *munera* constituyen habilitaciones inherentes a la persona que la capacitan para poder asumir los oficios eclesiásticos que requieran ejercitar tales *munera*²²³. En cambio, en la asignación de los oficios eclesiásticos, funciones o cargos que estén sujetos a determinadas condiciones, deberá mediar la previa llamada y la misión canónica por parte de los legítimos Pastores, según la prescripción del derecho (c. 228)²²⁴.

El c. 274 §1, al reconocer la habilidad o aptitud genérica de los clérigos para el desempeño de los oficios cuyo ejercicio requiere la potestad de orden o de la potestad de régimen eclesiástico, es claro que excluye a los fieles no ordenados de la titularidad de oficios y funciones que requieren objetivamente el orden sagrado; pero no impide el reconocimiento de una cooperación en el ejercicio de la potestad de régimen (c. 129 §2). Así mientras algunos oficios postulan el ejercicio de la *potestas sacra*, otros

²²² Cf. *Ibíd.*, 228. El canonista Kevin Otieno comentando las notas inéditas de Pier Giorgio Marcuzzi respecto a la potestad de gobierno en la Iglesia señala: «L'affermazione chiara del Concilio Ecumenico Vaticano II nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 10b, indica che il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico differiscono per essenza e non soltanto per grado tra di loro; questo si riflette necessariamente sulla potestà esercitata da entrambi, per cui continua lo stesso testo: il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all'oblazione dell'Eucaristia, ed esercitano il sacerdozio con la partecipazione ai sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità. Sulla base di tali asserti, Marcuzzi afferma che si può quindi legittimamente parlare di distinzione sostanziale tra potestà dei fedeli laici e potestà ministeriale». K. OTIENO MWANDHA, «La potestà di governo nella Chiesa», en *De potestate regiminis il ruolo della dona nella Chiesa oggi*, ed. K. OTIENO MWANDHA (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2021), 72.

²²³ Cf. ARRIETA, «Oficio eclesiástico», 689.

²²⁴ Conviene precisar la diferencia entre oficio y ministerio. «Si bien todo oficio, en lo que tiene de servicio público, puede ser considerado como ministerio, un ministerio no es un oficio eclesiástico que es objetivamente configurado y colocado en posición de alteridad respecto del sujeto. El ministerio es conferido subjetivamente a una persona en beneficio de la comunidad en línea con la concepción subjetiva originada con el n. 20 de *Presbyterorum ordinis*. El oficio, en cambio, incluso cuando se instituye al mismo tiempo de su provisión a una persona, implica una subjetividad configurada jurídicamente de modo objetivo que es erigida como centro de imputación en el ordenamiento de la Iglesia». *Ibíd.*, 689.

necesitan solo de los *munera* sacramentales del bautismo y, por lo tanto, pueden ser confiados a los laicos.

La capacidad del fiel no ordenado para ejercer los oficios en la Iglesia deriva del bautismo, punto de partida para la participación en la misión confiada por Cristo a la Iglesia. Los fieles no ordenados no deben ser considerados meros sustitutos de los clérigos sino como fieles que por medio del bautismo y de la misión canónica dada por la autoridad eclesiástica competente participan del *munus regendi* y en ocasiones concretas, del ejercicio de la potestad de régimen.

Lo anterior se ve plasmado en la actual Constitución apostólica *Praedicate Evangelium* cuando afirma: «Todo cristiano, en virtud del Bautismo, es discípulo-misionero “en la medida en que se ha encontrado con el amor de Dios en Cristo Jesús” (PE I.10). Esto no puede ser ignorado en la actualización de la Curia, cuya reforma, por tanto, debe prever la participación de los laicos, incluso en funciones de gobierno y responsabilidad»²²⁵.

El anterior aspecto innovador de la nueva constitución sobre la Curia Romana deja clara la conciencia que en la Iglesia todos los bautizados tiene cabida en el servicio de la misión de acuerdo con el carisma que han recibido. De esta manera, si una persona es capaz, tiene todas las disposiciones de servir y la preparación necesaria, sea laico u ordenado, podrá servir en la Iglesia, incluso en las funciones de gobierno y responsabilidad. «Sin olvidar que la titularidad y el ejercicio de las funciones públicas en la Iglesia dependen instrumentalmente del sacramento del orden y de la misión canónica. Por tanto, es siempre necesaria la intervención de la autoridad, y no cabe invocar una titularidad originaria de las funciones públicas con independencia de los requisitos de selección y nombramiento previstos por el derecho, como si se tratara de funciones personales naturalmente vinculadas con el bautismo»²²⁶.

Lo anterior no cambia en nada que el sacerdocio ministerial siga siendo fundamental e insustituible, donde, por la especificidad de algunos cargos y oficios o por la necesidad de determinada misión, no fuera suficiente con la recepción del sacramento del bautismo. En el ejercicio de la potestad de régimen en la Iglesia, en

²²⁵ Cf. FRANCISCO, Const. ap. *Praedicate Evangelium* de Curia Romana eiusque servitio pro Ecclesia in mundo, 19.03.2022, en AAS 114 (2022), 377-455.

²²⁶ VIANA, «Aspectos de la relación del fiel con la organización eclesiástica», 10.

ocasiones la naturaleza del oficio o encargo requiere de otras disposiciones que la sola jurisdicción no puede dar. En otras palabras: en algunos casos, para desempeñar determinados oficios en la Iglesia la recepción del bautismo no bastará y será necesario el sacramento del orden. Sin embargo, es preciso señalar que la finalidad o la naturaleza misma del oficio no puede ser siempre el único criterio, porque lo específico de la Comunidad eclesial puede requerir a su vez que sea tomado en cuenta también el criterio de oportunidad. Así, naturaleza del oficio y oportunidad serán dos criterios para considerar en la asignación de oficios en la organización de la Iglesia.

Ha transcurrido un largo período de tiempo hasta que, por impulso del Vaticano II, pudiera hablarse abiertamente de participación y corresponsabilidad de todos los fieles en la vida y misión de la Iglesia. El término abstracto de corresponsabilidad no fue utilizado ni una sola vez en los textos del Vaticano II, pero este término ha tenido mucho éxito en las últimas décadas para expresar precisamente uno de los aspectos más notables de la eclesiología conciliar al afirmar: el apostolado y el servicio de la Iglesia no están reservados a la jerarquía, sino que son tareas de todos los fieles, porque están basadas en los sacramentos del bautismo y de la confirmación. Posteriormente se ha ido tomando conciencia de la corresponsabilidad de los todos los fieles en la misión de la Iglesia.

Actualmente con el Papa Francisco se ha dado paso a un mayor impulso de la participación de los laicos en el desempeño de algunos cargos en los organismos de la Curia Romana; esto es, participando en el ejercicio de la potestad de gobierno siempre y cuando no sea requerido el sacramento del orden. Unidad, complementariedad, variedad, igualdad fundamental, diversidad funcional, son expresiones y términos que describen al Pueblo de Dios que camina en comunión.

CONCLUSIÓN

La dimensión institucional de la Iglesia ya sea considerada como comunión orgánica o como organización eclesiástica permite afirmar, con bases teológicas, eclesiológicas, jurídicas y canónicas, la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en la Iglesia. Cada una de las líneas doctrinales,

desde su particular método de estudio, no se contraponen, al contrario, se complementan permitiendo una comprensión más amplia del tema en cuestión.

Bajo la perspectiva del principio de comunión es posible hablar de la Iglesia como comunión orgánica; comunión que se da entre todos los miembros del Pueblo de Dios, en el que cada bautizado se encuentra en relación con todo el Cuerpo y ofrece su propia aportación para la realización de la Iglesia. La simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades hacen posible que la misión de la Iglesia sea fruto de la acción conjunta de todos los fieles que son corresponsables de la vida y misión de la Iglesia (LG 4a).

La comunión orgánica considera el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial como una rica y articulada complementariedad en bien de la Iglesia, dado que este último no significa una mayor dignidad que comporte separación o división entre los miembros de la comunidad eclesial, al contrario, la distinción entre ellos armoniza y unifica la vida de la Iglesia, ambos concurren en ella en la comunión y para la comunión. Si bien, el sacerdocio ministerial habilita para asumir ciertos oficios en la Iglesia, no significa monopolizar todas las competencias ni afecta la igualdad radical dada por el bautismo entre todos los fieles cristianos; al contrario, está llamado a modular de modo oportuno la aportación de cada uno de los fieles al bien de la Iglesia. De ahí que los pastores fomenten y estimulen la corresponsabilidad de los bautizados, de tal manera que se ejerza un gobierno personal, comunional y sinodal donde se busque la unidad en la diversidad, la sinergia de los diferentes agentes y se recorra juntos el camino común de la fe y la misión. El modo concreto de realizarlo es mediante la participación en la vida y misión de la Iglesia, a cuyo servicio los fieles laicos contribuyen con sus diversas y complementarias funciones.

Lo anterior ha tomado forma en la eclesiología propuesta por el Papa Francisco – donde la sinodalidad es la dimensión constitutiva de la Iglesia–, y más aún se ha concretado en los cambios implementados en el papado del actual Pontífice, que ya se han ido señalando en el presente capítulo y que se abordarán con mayor precisión en el siguiente capítulo.

Por su parte, la dimensión institucional de la Iglesia como organización eclesiástica, desde una perspectiva metodológicamente jurídica, permite afirmar la

participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en la Iglesia. Partiendo del concepto de organización eclesiástica entendida como la dimensión pública y oficial de la Iglesia que regula la distribución de las funciones públicas y eclesiásticas, particularmente la titularidad y ejercicio de la función de gobierno, nos adentramos en las funciones públicas (de enseñar, regir, santificar) que, de suyo, son confiadas particularmente a la jerarquía para el servicio de los intereses y necesidades generales del Pueblo de Dios.

Las funciones públicas son actividades propiamente oficiales e institucionales: es su carácter institucional el que permite afirmar que las tareas y los deberes conferidos representan en la Iglesia factores objetivos de relevancia social cuyo significado es independiente de la persona a la que se le atribuye. De ahí que, aunque sean funciones propiamente jerárquicas, los fieles no ordenados, por su condición jurídica fundamental, puede ser llamados a participar de las funciones públicas de la Iglesia. Ahora bien, la atribución de las funciones públicas se realiza mediante dos vías, la vía sacramental y la vía jurídica; esta última, entendida como el acto jurídico de la autoridad que confiere un oficio.

El instituto canónico del oficio cumple una función de primer orden y ocupa un lugar central entre las instituciones al servicio del gobierno de la Iglesia. Por medio de los oficios se institucionalizan las tareas y funciones públicas en la Iglesia. De importancia canónica es la estabilidad constitutiva del oficio porque permite considerar el oficio como una realidad objetiva creada por el derecho, que no se confunde con su titular. Junto a lo anterior, atendiendo a su naturaleza pública ya no es posible considerarlo como propiedad individual ni mucho menos como condición de acceso a privilegios de un estamento colectivo, sino que cualquier fiel que reúna las debidas condiciones de idoneidad (cc. 149 §1 y 228 §1) y sea designado de acuerdo con el sistema de provisión que el derecho prevea en cada caso, puede acceder a un oficio eclesiástico. La participación activa de los fieles no ordenados a través de este instituto canónico, es también un enriquecimiento para la comunión dado que estructura armónicamente la comunión en la Iglesia, de forma tal que ninguno es todo el Cuerpo, y todos los miembros son necesarios en el organismo, llámese Iglesia institución.

Como parte de las funciones públicas encontramos la función de gobierno, la cual no debe ser confundida con la potestad de régimen o de jurisdicción, también llamada potestad de gobierno, pues esta última es sólo un aspecto de la primera. Es así como ha sido necesario precisar, desde la perspectiva jurídica, los conceptos de *sacra potestas*, función de gobierno y potestad de régimen. Para nuestro interés, la potestad de régimen es definida, por el profesor A. Viana, como «la capacidad aneja por el derecho divino a los oficios capitales, y participada según el derecho humano por otros oficios y personas, de guiar a los fieles en la Iglesia hacia su fin sobrenatural, especialmente con mandatos y decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales», y añade «el ejercicio de la potestad de jurisdicción es de suyo comunicable»²²⁷, a través del oficio eclesiástico, la vicariedad y la delegación. De esta manera, los fieles no ordenados pueden participar del ejercicio de esta potestad por la vía de la misión canónica.

El análisis jurídico de los términos «capacidad» y «habilidad» referidos al c. 129 §1 nos han conducido a afirmar que los fieles no ordenados, de suyo, no son hábiles para el ejercicio de la potestad de régimen; sin embargo, lo son cuando, siendo idóneos, tienen la capacidad de ser llamados por la autoridad eclesiástica y habilitados (*habiles sunt*) para aquellos oficios eclesiásticos y encargos que puedan desempeñar a tenor del derecho (c. 228 §1).

De todo lo dicho podemos concluir que la Iglesia, comprendida desde su dimensión institucional tanto como comunión orgánica y como organización eclesiástica y a través de las diversas instituciones canónicas presentadas, promueve y permite la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen. Las instituciones públicas eclesiásticas, la constitución de oficios, los actuales nombramientos a fieles no ordenados en la Iglesia institución deben dar respuesta a las necesidades de la Iglesia en cada momento de la historia, respetando siempre la estructura de derecho divino que Cristo le ha dado. El profesor Viana afirma: «Salvada la exigencia fundamental de la titularidad y ejercicio de las funciones atribuidas al Papa y los Obispos, el principio general que inspira el establecimiento de los entes eclesiásticos es el servicio a los fieles, su mejor asistencia pastoral, la debida atención de sus necesidades espirituales en cada época. [...] Se podría señalar que es

²²⁷ VIANA, «Potestad de régimen», 299 y 303.

la organización eclesiástica la que, de acuerdo con las posibilidades reales, debe adaptarse a las necesidades de los fieles y no a la inversa»²²⁸.

Por su parte, el profesor Ghirlanda señala la existencia de un magisterio constante desde el Concilio hasta nuestros días que ha llevado a una reflexión profunda, por un lado, sobre la participación de todos los bautizados en la vida de la Iglesia y por otra, en conexión con ello, a la relación de complementariedad entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico. La profundización de estos aspectos eclesiológicos después del Vaticano II dio origen y continúa realizando la pregunta, si dada la necesidad de la Iglesia, también frente al desafío de la nueva evangelización, no sea el momento de delinear y conferir nuevos ministerios –y nosotros ampliamos la participación a oficios–, a los laicos, hombres y mujeres. Añade el canonista italiano, que lo anterior no solo debe ser considerado simplemente como una «promoción del laicado», sino como una toma de conciencia eclesial del bautismo en la vida de la Iglesia y de su naturaleza de comunión orgánica; que precisamente por ser comunión orgánica, es comunión jerárquica, determinada por el ministerio ordenado²²⁹.

Finalmente, es importante añadir que la participación de los fieles no ordenados en la Iglesia institución, principalmente en órganos de gobierno, no ha de inspirarse en la lógica del poder, ni en pretender caer en un clericalismo laico, sino en el espíritu de servicio pues es el elemento que da sentido y valor a la corresponsabilidad en la Iglesia. En la Iglesia cada fiel es llamado a una vocación, desempeña un servicio o una función, no hay clases, hay diversidad en igualdad sustancial que es el bautismo. La precisión es de gran importancia porque delimita la competencia y la capacidad de cada fiel; su participación es importante y necesaria, de ahí que se vaya adelante con claridad en la exposición y comprensión de los institutos y normas canónicas que ayuden, en la medida de lo posible, a una actualización doctrinal y a una síntesis a los problemas que se plantean alrededor del tema en cuestión, y a dar repuesta desde una sistematización distinta del tema.

Para el Papa Francisco «la realidad es más importante que las ideas» porque si la idea se desconecta de la realidad todo quedaría en idealismos. El criterio de la

²²⁸ VIANA, «Aspectos de la relación del fiel con la organización eclesiástica», 22-23.

²²⁹ Cf. GHIRLANDA, «Si possono pensare nuovi ministeri istituiti da conferire ai laici?», 572-574.

realidad debe valorar la historia de la Iglesia como historia de salvación y considerar la rica tradición bimilenaria de la Iglesia, sin pretender elaborar un pensamiento desconectado de ese tesoro (EG 231-233). Precisamente, esto es lo que realiza el Papa jesuita al plantear y desarrollar la reforma de la Iglesia en salida misionera y considerar la sinodalidad como un criterio clave en la concepción de ésta y en el ejercicio de gobierno. Francisco pasa de la idea a la realidad, de manera concreta, al retomar la importancia de la participación de los fieles laicos en la vida y misión de la Iglesia. Es aquí donde la actual regulación canónica busca desarrollar y dar eficacia normativa a la concepción eclesiológica propuesta por el actual Pontífice. En el siguiente capítulo trataremos sobre los cambios legislativos que dan paso a una mayor participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen.

Capítulo V. Francisco y la participación de los fieles no ordenados en la potestad de gobierno

El Papa Francisco en el transcurso de su pontificado ha realizado cambios importantes en la Iglesia; cambios que no surgen de la noche a la mañana, sino que han recorrido un proceso pensado y meditado; por qué no decirlo: discernido, dada la espiritualidad jesuita de Jorge Mario Bergoglio. Cambios que responden al camino iniciado por el Concilio Vaticano II y que aún después de casi 60 años, estaban sin concretar en el caminar de la Iglesia. Algunos de ellos son los que el actual Pontífice ha ido realizando gradualmente ya sea a través de su Magisterio, de las diversas reformas canónicas, de los nombramientos que ha realizado en la Curia Romana, y, sobre todo, de la reforma de la misma con la Constitución apostólica *Praedicate Evangelium* (PE) publicada el 19 de marzo de 2022.

Respondiendo a los intereses de nuestra investigación, dentro de los cambios introducidos por el Pontífice argentino, enfocaremos nuestra atención desde la perspectiva de una Iglesia más incluyente, una Iglesia que camina como Pueblo de Dios en comunión donde todos los fieles, al poseer la igualdad fundamental dada por el bautismo, están llamados a participar en la misión de la Iglesia; misión que se realiza desde diferentes ámbitos, desde el apostolado, servicios, ministerios y oficios. Estos últimos, considerados como tales a tenor del c. 145 §1 en la Iglesia Institución.

1. FRANCISCO LEGISLADOR CANÓNICO

La misión de la Iglesia, confiada por Cristo, se lleva a cabo en el correr de la historia manteniendo firme el fundamento de institución divina de la Iglesia que custodia el misterio, lo cual no deja de lado que dicha misión responda a las necesidades y realidades del transcurso del tiempo. Actualmente, cada vez menos se utiliza el término «cristiano» para calificar a algún país, como anteriormente se hacía al denominar «país católico», pues la laicización del Estado, la secularización de la cultura, el fenómeno en crecida de los bautizados que ponen en discusión su

pertenencia a la Iglesia y no raramente, la misma fe en Cristo, constituyen datos que no pueden ser ignorados en la misión de la Iglesia¹.

Ante este aspecto de la realidad, como otros tantos, es inevitable preguntarse si es posible llevar adelante una reforma de la Iglesia sin poner en cuestionamiento el ordenamiento canónico, que establece y rige su vida interna, independientemente de su relación con el mundo exterior, con respecto al cual tiene como misión llevarle el mensaje de Cristo. En estos últimos años, el Papa Francisco está acelerando los movimientos de reforma de la Iglesia, persiguiendo el ideal de una Iglesia misionera que impone la exigencia de la obra de evangelización, lo que conlleva un cambio en la forma de comprender y relacionarse con la realidad y así dar respuesta desde el cambio de época que nos toca vivir siendo fiel a la misión confiada por Cristo a la Iglesia.

En el proceso de reforma es fundamental la vida interna de la comunidad eclesial, que siempre debe estar atenta al creciente interés de la escucha y la meditación de la Palabra de Dios, y a la dinámica y misión de la Iglesia en relación con las instancias de comunión, corresponsabilidad, participación de todos los miembros de la Iglesia. En este último aspecto, cabe resaltar la maduración de la conciencia de participación de los laicos, que hoy pretenden ser protagonistas y no solo beneficiarios de la misión de la Iglesia².

Los anteriores aspectos, entre otros, dejan ver claramente la necesidad de una reforma de la propia Iglesia, que, para moverse en tal dirección, tiene que ir más allá de cuidar una maduración espiritual y las costumbres de los fieles: debe también modificar la normativa canónica que responda a nuevas estructuras eclesiales que favorezcan el dinamismo evangelizador; esto es, una Iglesia misionera que sea capaz de transformarlo todo siendo el «cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación» (EG 27).

El derecho canónico, como normativa regulatoria, responde a un objetivo esencial: hacer posible la realización de la misión de la Iglesia. El estricto nexo funcional entre el derecho canónico y la misión fundamental de la Iglesia establece el

¹ Cf. S. DIANICH, *Riforma della Chiesa e Ordinamento Canonico* (Bologna: EDB, 2018), 11.

² Entiéndase «protagonistas» como participación activa en la misión de la Iglesia desde su condición de bautizados, reconociéndolos realmente como «corresponsables» del ser y actuar de la Iglesia, favoreciendo la consolidación de un laicado maduro y comprometido.

parámetro que es necesario utilizar no solo para orientar el funcionamiento del derecho canónico, sino también para dirigir procesos de reforma. De este modo, emprender una reforma comporta identificar la real activación de los instrumentos jurídicos capaces de sostener a la institución en la orientación deseada. De ahí que el actual Pontífice esté realizando los cambios necesarios en la normativa canónica para hacer frente a las nuevas situaciones y necesidades de la Iglesia en el mundo actual.

Antes de dar paso a los cambios legislativos introducidos por Papa Francisco, nos detenemos en la figura del Romano Pontífice como legislador supremo de la Iglesia. Si bien sabemos que no todos los papas son especialistas en aspectos legislativos, el ser sucesores del apóstol Pedro les convierte de suyo en legisladores por excelencia en la Iglesia para desempeñar la misión encomendada por Jesús. De ahí que acentuemos algunos aspectos del Sumo Pontífice como legislador supremo en el desempeño de su oficio al servicio de la Iglesia, los cuales, al mismo tiempo, nos permitirán comprender la trascendencia de la actividad legislativa del Papa Francisco en su cometido de responder a la reforma de la Iglesia.

1.1. La autoridad primacial

El c. 331 del Código de Derecho Canónico describe la autoridad papal en virtud del oficio que desempeña:

El Obispo de la Iglesia Romana, en quien permanece la función que el Señor encomendó singularmente a Pedro, primero entre los Apóstoles, y que había de transmitirse a sus sucesores, es cabeza del Colegio de los Obispos, Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal en la tierra; el cual, por tanto, tiene, en virtud de su función, potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia, y que puede siempre ejercer libremente.

Del canon precedente fijamos la mirada en dos aspectos, a saber: el oficio, *munus petrinum*, y la potestad del Papa. El oficio del Sumo Pontífice, en cuanto oficio eclesiástico primacial sobre toda la Iglesia, es de institución divina en la persona de Pedro; la razón y finalidad del oficio consiste en ser principio y fundamento perpetuo y visible de unidad de fe y de comunión en toda la Iglesia (LG 18). Para llevar adelante la misión del sucesor de Pedro, además de desempeñar un oficio de inspección y de

dirección, el Romano Pontífice posee potestad ordinaria, suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia. De tal manera que el *munus petrinum* es un auténtico Primado de jurisdicción y no un mero Primado de honor³. Es así como el legislador canónico expone la naturaleza jurisdiccional de la potestad del Sucesor de Pedro, la cual es un medio necesario para poder realizar la función de unidad que desempeña dentro de la Iglesia⁴.

Autoridad y potestad suprema residen en el sucesor del apóstol Pedro, cabeza de la Iglesia de Roma. Ambos elementos son reflejo de la unidad inseparable de la dimensión ministerial-diaconal y de la dimensión autoritativa del *munus petrinum*. La Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, en su n. 27 expone la relación estrecha que existe entre autoridad y potestad; la autoridad se utiliza en un sentido más amplio que el de potestad para referirse tanto a la función de magisterio como a la de gobierno en la Iglesia. En cambio, el término potestad se emplea para referirse a la función de gobierno, como un instrumento de la autoridad de la Iglesia al servicio de tal función. Concretamente, en sentido jurídico, el término «potestad» es una función «cualificada» de la que se sirve la autoridad para gobernar y hacer imperativas sus decisiones⁵.

Servitium et auctoritas son exigencias objetivas en el ser y obrar del *munus petrinum*, siempre orientado al bien común de la comunidad y a la *salus animarum*, ley suprema en la Iglesia. Para dar cumplimiento a esta misión, la autoridad primacial del Sumo Pontífice se encuentra involucrada en todos los aspectos de la vida de la Iglesia, pues Cristo ha entregado a ésta la *plenitudo potestatis* que es necesaria y suficiente para su gobierno en todos los órdenes y esferas del ámbito eclesiástico⁶. El Papa ejerce su función petrina y la correlativa potestad de Cristo Pastor mediante el

³ «En el derecho canónico vigente, el oficio primacial del Papa está presente, antes que nada, pero no exclusivamente, como primado de jurisdicción, es decir –con la terminología del Código de 1983–, como primado en el campo de la potestad de régimen (CIC c.129 §1)». P. ERDÖ, «El principio del primado y su formulación técnica en el derecho canónico. El canon 331 del Código de Derecho Canónico a la luz de sus fuentes», *Ius Canonicum* 52 (2012): 6.

⁴ Cf. E. MOLANO, «Potestad del Romano Pontífice», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA Y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 6: 304; J. I. ARRIETA, *Diritto dell'Organizzazione ecclesiastica* (Milano: Giuffrè, 1997), 222.

⁵ Cf. E. MOLANO, «Autoridad Suprema de la Iglesia», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA Y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 1: 593; J. I. ARRIETA, *Diritto dell'Organizzazione ecclesiastica*, 222.

⁶ *Plenitudo potestatis* de la que goza el Sumo Pontífice en virtud de la misión que está llamado a desempeñar como «cabeza del Colegio los Obispos, Vicario de Cristo, y Pastor de la Iglesia universal en la tierra» (c. 331).

ejercicio de los *tria munera*, entre los cuales se encuentra el *munus regendi*, a través del cual conduce a la Iglesia hacia su bien. Como ya hemos señalado en capítulos anteriores, el *munus regendi* no se identifica con la potestad de régimen; la incluye, pero no se ciñe a ella. La potestad de régimen consiste en la capacidad jurídica de institución divina y ordenamiento eclesiástico de dirigir la vida social de la Iglesia para el fin sobrenatural de sus miembros, a través de sus mandatos y decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales (c. 135 §1)⁷.

Enfoquemos la mirada en uno de los tres elementos que, como recordaremos, componen la potestad de regir: el legislativo. En la misión de guiar y gobernar a la Iglesia de Cristo, como toda sociedad, la Iglesia tiene necesidad de ser guiada en esta tierra, también mediante normas, para ser instrumento de salvación querido por su Fundador⁸. En la historia de las fuentes y de las instituciones canónicas el ejercicio de la potestad legislativa anexa al oficio del Romano Pontífice, sucesor de Pedro, lo hace el legislador por excelencia de la estructura eclesial; como legislador eclesiástico debe considerar, principalmente, dos aspectos en el momento de emanar nuevas leyes: el fin último, la *salus animarum* (c. 1752), y el objetivo inmediato, la consecución del bien común eclesial, el cual permite a los fieles alcanzar la salvación⁹.

1.2. Potestad legislativa del Romano Pontífice

El legislador canónico ha articulado funcionalmente el ejercicio de la potestad de gobierno en una triple distinción que de suyo encontramos en el c. 135: potestad legislativa, ejecutiva y judicial. Lo anterior, con la finalidad de garantizar de modo más eficiente la certeza legal y evitar un posible ejercicio arbitrario de la potestad

⁷ Cf. J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 3ª ed. (Pamplona: Eunsa, 2014), 231; J. I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 41-43; A. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia, según el derecho canónico latino*, 3ª ed. (Pamplona: Eunsa, 2010), 42-44.

⁸ «En virtud de esta potestad, los Obispos tienen el sagrado derecho, y ante Dios el deber, de legislar sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo cuanto pertenece a la organización del culto y del apostolado» (LG 27).

⁹ Cf. M. CARNÌ, «Papa Francesco legislatore canonico e vaticano», *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 2 (2016): 345; E. BAURA, «Perfiles jurídicos en el arte de legislar en la Iglesia», *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 16 (2009-2010): 19. «El bien común de la Iglesia es la suma de condiciones de la vida del Pueblo de Dios, que posibilitan que se pueda alcanzar con plenitud y facilidad el uso de los medios necesarios y convenientes para la salvación y la santidad, así como para el cumplimiento de la misión apostólica de los fieles y la misión pastoral de la Jerarquía, todo ello según los caminos señalados por la acción del Espíritu Santo». J. HERVADA, «Coloquios propedéuticos de Derecho Canónico», *Dikaion. Revista de actualidad jurídica* 4 (1995):100.

eclesiástica. Dentro de esta triple articulación, la potestad legislativa representa el eje transversal de toda la actividad de gobierno eclesial, desde el momento que es la fuente primaria del derecho y dicta las normas que disciplinan toda la restante actividad jurídica¹⁰.

En virtud de la misión que el Romano Pontífice está llamado a desempeñar, la potestad legislativa posee las mismas características de la *plenitudo potestatis*, esto es, ordinaria, suprema, plena, inmediata, universal y puede siempre ejercerse libremente.

La potestad legislativa es ordinaria en cuanto está anexa al oficio mismo (c. 131) por lo que concierne al Papa no como persona física sino como titular del oficio primacial. El carácter supremo se predica en cuanto el poder legislativo está en lo más alto de la jerarquía de leyes y no sujeta a controles superiores eclesiásticos o civiles, de hecho, el c. 1366 califica de delito cualquier recurso al Concilio Ecuménico o al Colegio de los Obispos contra un acto del Romano Pontífice, cualquiera que sea la naturaleza del acto (legislativo, ejecutivo y judicial), tenga destinatario universal o particular. Solo debe precisarse que ha de ser un acto verdadera y propiamente pontificio, no un acto de la Curia Romana¹¹. Sin embargo, esto no significa que el Papa no tenga que escuchar o consultar discrecionalmente a la Iglesia¹².

La función primacial comporta toda la potestad necesaria y suficiente para el gobierno de la Iglesia universal, a lo cual hace referencia el carácter «pleno» de la potestad legislativa que abraza extensivamente todas las materias relativas a la vida y misión de la Iglesia, a saber: la vida de fe, la moral, los sacramentos, la disciplina y el gobierno. De tal forma, Cristo ha entregado a la Iglesia la potestad necesaria y

¹⁰ Cf. D. CITO, «Il Papa supremo Legislatore», *Quaderni di diritto ecclesiale* 13 (2000): 34.

¹¹ El CIC de 1917 en el c. 2332 hacía la mención expresa de «leyes, decretos o mandatos», mientras el actual CIC utiliza la expresión «acto del Romano Pontífice», expresión que es calificada de más acertada por lo decisivo del recurso contra un proceder del Romano Pontífice, cualquiera que sea la forma que éste revista, siempre que proceda de él en su cualidad de Cabeza suprema de la Iglesia, no como Cabeza del Estado de la Ciudad del Vaticano. Cf. A. MARZOA, «Comentario al c. 1372», en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (Pamplona: Eunsa, 1996), vol. 4/1: 506-507; L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico, Commento giuridico-pastorale* (Napoli: Edizione Dehoniane, 1988), 505.

¹² «Por el carácter supremo de la potestad del Primado, no existe ninguna instancia a la que el Romano Pontífice deba responder jurídicamente del ejercicio del don recibido: «*prima sedes a nemine iudicatur*». Sin embargo, eso no significa que el Papa tenga un poder absoluto. En efecto, escuchar la voz de las Iglesias es una característica propia del ministerio de la unidad y también una consecuencia de la unidad del Cuerpo episcopal y del *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios; y este vínculo se presenta substancialmente dotado de mayor fuerza y seguridad que las instancias jurídicas –hipótesis que, por lo demás, no se puede plantear porque carece de fundamento– a las que el Romano Pontífice debería responder». CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, El Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia (31.10.1998), n.10. *Comm.* 30 (1998), 213.

suficiente para poder resolver todo lo relacionado con el fin y misión de la Iglesia, de acuerdo con la misión que le ha asignado su Divino Fundador: la *salus animarum*. Junto a las materias que conllevan una competencia legislativa específica en función de su servicio primado, el Sumo Pontífice puede reservarse también la potestad de legislar en materias específicas que de suyo pertenecen al contenido de la potestad propia, ordinaria e inmediata del Obispo diocesano¹³.

Potestad inmediata y universal significa que el Romano Pontífice, en virtud de su oficio primacial, tiene potestad sobre toda la Iglesia universal y ostenta la primacía de potestad ordinaria sobre todas las Iglesias particulares y sus agrupaciones (c. 333 §1). Su potestad legislativa puede tener como destinatarios inmediatos, sin necesidad de instancia intermedia, ya sea la universalidad de los fieles o una parte de ellos. Ejemplo de ello es la normativa canónica regulada por el Código de Derecho Canónico para la Iglesia Latina (CIC) y el Código de Cánones para las Iglesias Orientales (CCEO)¹⁴.

La potestad pontificia posee la característica de ejercerse libremente; rasgo añadido por el Concilio Vaticano II (LG 22). Específicamente la NEP 4 afirma: «El Sumo Pontífice, como Pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer libremente su potestad en todo tiempo, como lo exige su propio ministerio»; a él pertenece el juicio y prudencia, por haberle sido confiado el cuidado del rebaño de Cristo, de determinar el modo conveniente de actualizar ese cuidado, sea de modo personal (Romano Pontífice) o de manera colegial (Romano Pontífice junto con los Obispos), teniendo en cuenta el bien de la Iglesia y la utilidad de los fieles (NEP 3). Esto significa que el Papa no está sujeto al consentimiento de ningún órgano, concilio o persona, ni vinculado jurídicamente por el voto de los restantes miembros del Colegio¹⁵.

¹³ Cf. D. CITO, 34-37.

¹⁴ La potestad inmediata del Obispo de Roma es sobre todos los miembros de la Iglesia, «tanto pastores como los demás fieles. Por tanto, el ministerio del Sucesor de Pedro no es un servicio que llega a cada Iglesia particular desde fuera, sino que está inscrito en el corazón de cada Iglesia particular, en la que “está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo” y, por eso, lleva en sí la apertura al ministerio de la unidad. Este carácter interior del ministerio del Obispo de Roma en cada Iglesia particular es también expresión de la mutua interioridad entre Iglesia universal e Iglesia particular». CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, El Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia (31.10.1998), n. 6: 211.

¹⁵ Cf. E. MOLANO, «Comentario al c. 331», en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (Pamplona: Eunsa, 1996), vol. 2/1: 576; HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 250.

El ejercicio libre también se predica de la potestad legislativa, pues el Sucesor de Pedro, al dictar leyes en virtud de su *plenam, supremam et universalem potestatem*, la ejerce siempre libremente salvaguardando en todo momento el bien común de la comunidad y la *salus animarum* de cada uno de sus miembros; sería ilícito actuar de otra manera.

Aun cuando el Papa desempeña el oficio primacial en la Iglesia y es el supremo legislador en ella, esto no significa que tenga un poder absoluto. Así lo afirma el Documento de la Congregación de la Fe, *El Primado del Sucesor de Pedro en el Misterio de la Iglesia*: «por el carácter supremo de la potestad del Primado, no existe ninguna instancia a la que el Romano Pontífice deba responder jurídicamente del ejercicio del don recibido: *prima sedes a nemine iudicatur*. Sin embargo, eso no significa que el Papa tenga un poder absoluto»¹⁶.

Los límites de la potestad legislativa, bien es cierto, no son de tipo externo, sino que deben buscarse dentro de los límites mismos del ejercicio de su ministerio petrino; esto es, límites que proceden de la ley divina y de la inviolable constitución divina de la Iglesia contenida en la Revelación¹⁷. La escucha y observancia de la Palabra de Dios en la cual el ministerio petrino está funcionalmente orientado forma parte de la *obedientia fidei* que debe acompañar el camino del sucesor de Pedro, como condición para seguir sus huellas de Cristo.

Hay límites provenientes del derecho divino positivo relativos a la constitución divina de la Iglesia; esto es, la competencia del Romano Pontífice se concreta en materias propias de la Iglesia relacionadas con la consecución del fin sobrenatural, la *salus animarum*, al mismo tiempo que comprende todos los aspectos relativos a su organización en función la misión encomendada por Cristo. Entre las materias propias de la Iglesia, la ley divina relativa a la transmisión de la Palabra de Dios y a los sacramentos ocupa un lugar de particular importancia: los contenidos divinos de la Revelación ya comprendidos en el *depositum fidei*, el servicio a la unidad de la Iglesia y de sus pastores, el respeto al derecho de los fieles, derivados de la dignidad bautismal, llamados todos a cooperar en la edificación de la Iglesia (c. 208).

¹⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia* (31.10.1998), n. 10: 213.

¹⁷ Cf. *Ibíd.*, n. 6: 210-211.

En el ámbito de los límites también se deben respetar las exigencias de derecho divino natural, por ejemplo: el derecho a la vida, la dignidad de la persona humana, el derecho a la libertad religiosa, entre otros. De igual modo, el recto ejercicio de la potestad legislativa, teniendo en cuenta las exigencias que le son propias, comporta aspectos como el respeto a la legalidad, coherencia legislativa, atención a las necesidades y signos de los tiempos que pueden suscitar cambios en la legislación, relativos, necesarios o convenientes en beneficio de los fieles cristianos¹⁸.

De este modo el legislador, en este caso el Romano Pontífice, tiene que asegurar y garantizar la seguridad jurídica de la comunidad eclesial a todos los niveles, buscando siempre el beneficio tanto para la autoridad misma como para la comunidad y todos los individuos¹⁹. Una exigencia y condición que caracteriza el recto uso de la potestad en la Iglesia, por lo tanto, de la potestad legislativa y con ella la del Papa, es su ejercicio en comunión, lo cual puede considerarse también como un límite y como un requisito de licitud en el ejercicio de la potestad legislativa papal²⁰.

Si bien el Romano Pontífice se encuentra siempre unido por la comunión con los demás Obispos e incluso con toda la Iglesia, afirma el c. 333 §2, a él compete el derecho de determinar el modo personal o colegial de ejercer su oficio de Pastor Supremo, según las «necesidades de la Iglesia». *Iuxta Ecclesiae necessitates* es algo que no puede pasarse por alto pues «se puede considerar que este es el vínculo principal, al que está ligado el Papa, a la hora de ejercer su derecho a decidir el modo más conveniente de ejercer su potestad»²¹. De ahí que los contenidos concretos del ejercicio de su ministerio deban expresar fielmente la aplicación a las circunstancias del lugar y del tiempo al que se pretenda dar respuesta.

El Romano Pontífice, siempre a la escucha del Espíritu Santo, que ayuda a la Iglesia a conocer sus necesidades, busca la respuesta y la da cuándo y cómo lo considera oportuno. En el mismo orden de ideas, si el derecho canónico tiene su

¹⁸ Cf. D. CITO, 38-42.

¹⁹ Cf. H. PREE, «Legislador», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 4: 1009.

²⁰ «El Papa, Cabeza de la Iglesia, no puede separarse, en su actividad como Cabeza, ni del Cuerpo de los Obispos, ni del Cuerpo de la Iglesia Universal, del que el mismo Papa es también un miembro eminente. Por tanto, el ejercicio de la función primacial ha de inscribirse siempre en un contexto de comunión con las mutuas y recíprocas relaciones y exigencias que implica entre unos miembros y otros (Cabeza y Cuerpo) de la *communio ecclesiastica*». E. MOLANO, *Derecho Constitucional Canónico* (Pamplona: Eunsa, 2013), 320.

²¹ *Ibíd.*, 321.

fundamento en Jesús Verbo Encarnado, posee también el valor de signo y de salvación, lo cual se realiza por obra del Espíritu que confiere fuerza y vigor. Por ello es necesario que éste exprese la vida del Espíritu, produzca los frutos del Espíritu y revele la imagen de Cristo. De modo que, tanto el ejercicio de la potestad legislativa del Supremo Pastor de la Iglesia y el ordenamiento canónico eclesial expresen fielmente la aplicación a las circunstancias del lugar y de tiempo de las exigencias de la finalidad última que les es propia²².

1.3. Francisco y la *neccesitas Ecclesiae*

El Sucesor de Pedro, supremo legislador en la Iglesia, debe velar por la Iglesia de Cristo encomendada a su cuidado; su ser y obrar tienen que estar orientados hacia el bien común de la comunidad y a la *salus animarum* de cada uno de sus miembros, tomando siempre en cuenta las circunstancias del tiempo y del lugar a los que se quiera dar respuesta para llevar a delante la misión encomendada por Cristo a su Iglesia. No hay Iglesia sin el actuar histórico de su misión en el mundo²³.

A lo largo de la historia de la Iglesia, cada uno de los sucesores del apóstol Pedro ha legislado en ella en el momento determinado de la historia que le ha tocado vivir. De igual manera, el actual Pontífice lo continúa haciendo. En el ejercicio del *munus petrinum* dirigido por el primer Papa jesuita asistimos a una gran cantidad de intervenciones pontificias innovadoras de derecho canónico y de derecho del Estado Vaticano que, más allá de ser novedades legislativas sugeridas por los signos de los tiempos, pretenden responder y estar acordes a la Reforma de la Iglesia que quiere volver a centrar la atención en la evangelización²⁴.

La misión evangelizadora de la Iglesia exige una renovación de sus estructuras para poder realizar su misión del modo más adecuado en el contexto actual. Las diversas reformas jurídicas del Papa Francisco están en concordancia con el objetivo de una «Iglesia en salida», una Iglesia misionera que sea el cauce adecuado para la evangelización del mundo actual. El Papa invita a una profunda renovación de las

²² Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, El Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia (31.10.1998), n.12: 214.

²³ Cf. H. PREE, 1009; S. DIANICH, 7.

²⁴ Cf. M. CARNÌ, 346.

estructuras sin dejarse condicionar por esquemas predeterminados de una lógica de autoconservación de éstas (EG 27).

Es así como el Papa argentino considera necesario redefinir y actualizar la dimensión eclesial; Francisco es, al mismo tiempo, heredero de una tradición e innovador, por responder creativamente a lo que ha recibido. Recordemos que no es más fiel el que repite, sino el que mejor interpreta; y el actual Pontífice es ejemplo de ello: enseña la doctrina, no la cambia, la estudia, presenta y aplica de una manera nueva buscando sobre todo hacerla útil y vivificadora en las situaciones pastorales. Los documentos magisteriales del Papa jesuita son muestra de la transición de la teoría a la práctica que pretende dar respuesta a las coordenadas de los tiempos y necesidades de la Iglesia²⁵.

Cada intervención de Francisco tiene una implicación normativa no solo a nivel formal sino también sustancial, que manifiesta una gran capacidad para escrutar los signos de los tiempos a la luz del Evangelio. Las indicaciones del Concilio Vaticano II fueron una elección valiente y providencial para la Iglesia misma, y es razonable pensar que el actual Pontífice es continuador de ellas pues con sus numerosas iniciativas demuestra un auténtico coraje en la guía de la Iglesia y una confianza en los instrumentos jurídicos eclesiales, sin nunca traicionar aquel ideal tomista de la ley que es «*ordinatio rationis ad bonum commune*»²⁶.

En la reforma de la Iglesia, el actual Pontífice apuesta por una Iglesia más incluyente que asuma los retos del tiempo presente, capaz de sostener el papel fundamental que tiene el Pueblo de Dios en la actuación de la misión de la Iglesia en el mundo (EG 119-121). Una Iglesia donde se promueve gradualmente la corresponsabilidad del conjunto de los miembros del Pueblo de Dios (EG 31), porque, sin dar pasos de conversión que hagan posible el reconocimiento de la plena subjetividad de todos los bautizados que conforman la Iglesia (EG 32, 102), la reforma será cuesta arriba. En este orden de ideas, Francisco afirma: «Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra “Sínodo”. Caminar juntos

²⁵ Cf. J. CORKERY, «Francisco, heredero e innovador: un Papa argentino y jesuita en la tradición posconciliar», en *Del clavo a la clave*, ed. MICHELINA TENACE (Madrid: BAC 2018), 106 y 113.

²⁶ Cf. M. CARNÌ, 346-347; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4.

—laicos, pastores, Obispo de Roma— es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica»²⁷.

Jorge Mario Bergoglio, como legislador supremo y en línea con la reforma de la Iglesia, ha impulsado espacios, tiempos e instrumentos para abrir camino en los temas de las estructuras y la dinámica de la vida y de la misión de la Iglesia en relación con las instancias de comunión, la corresponsabilidad, la participación y la justa autonomía. Contra el estancamiento infecundo de la Iglesia, afirma el Papa argentino, hay que ser creativos, porque de lo contrario, la Iglesia no será participe de los procesos históricos, sino simplemente espectadores de un estancamiento infecundo de la Iglesia (EG 129).

Ahora bien, ante esta realidad, el derecho canónico, como proyecto regulatorio de la Iglesia, desempeña un papel importante; responde a un objetivo esencial y unificante, que consiste en hacer posible la realización de la misión en la Iglesia. El estricto nexo funcional entre derecho canónico y misión fundamental de la Iglesia permite valorar el derecho eclesial vigente, identificando el parámetro que es necesario utilizar no solo para orientar el funcionamiento del derecho canónico, sino también para dirigir los procesos de reforma²⁸.

El Papa Francisco, en la tarea de dirigir y llevar a cabo los procesos de reforma, ha promulgado diversos actos normativos que miran a «la Iglesia en su constante diálogo con el mundo, con un pie firme en los orígenes y fiel a la Tradición, adaptando nuevamente su vida y sus estructuras humanas a las condiciones cambiantes de los tiempos. Así la Iglesia seguirá ofreciendo el Evangelio al mundo de una forma renovada»²⁹.

²⁷ FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015). También: «Evocar al Santo Pueblo fiel de Dios es evocar el horizonte al que estamos invitados a mirar y desde donde reflexionar [...] Mirar al Pueblo de Dios es recordar que todos ingresamos a la Iglesia como laicos. [...] Nos hace bien recordar que la Iglesia no es una élite de los sacerdotes, de los consagrados, de los Obispos, sino que todos formamos el Santo Pueblo fiel de Dios. Olvidarnos de esto acarrea varios riesgos y deformaciones tanto en nuestra propia vivencia personal como comunitaria del ministerio que la Iglesia nos ha confiado». FRANCISCO, *Carta al cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina* (19.03.2016); «La reforma de la Curia no se lleva a cabo de ningún modo con el cambio de las personas [...] sino con la conversión de las personas. En realidad, [...] se necesita también y, sobre todo, “una conversión y una purificación permanente”. Sin un “cambio de mentalidad” el esfuerzo funcional sería inútil». FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (22.12.2016).

²⁸ Cf. S. DIANICH, 91.

²⁹ FRANCISCO, «Prólogo», en *Praedicate Evangelium. Una nueva curia para un tiempo nuevo*, Ó. A. RODRÍGUEZ MARADIAGA, entrev., (Madrid: Publicaciones Claretianas, 2022), 9.

El camino hasta aquí recorrido: la persona de Jorge Mario Bergoglio, los criterios guía de su gobierno, la concepción eclesiológica (Pueblo de Dios en comunión) que redefine y actualiza la dimensión eclesial-sinodal, nos permiten comprender el telón de fondo de las reformas legislativas propuestas por el Papa Francisco como supremo legislador. El concepto mismo de «Iglesia sinodal» obliga a cambiar la mirada hacia una Iglesia capaz de sostener el papel fundamental que tiene el Pueblo de Dios en la actuación de la misión de ésta. Específicamente, el papel de los fieles no ordenados en la participación del ejercicio de la potestad de régimen; tema tan debatido a lo largo de la historia de la Iglesia, como ha quedado asentado en el primer capítulo, y que con Francisco ha vuelto a retomar importancia. El actual Pontífice reconoce la importancia de su participación en la misión de la Iglesia y también en lugares donde se tomen decisiones importantes. Es así como las novedades legislativas pretenden responder y estar acorde a la Reforma de la Iglesia.

2. CAMBIOS LEGISLATIVOS EN MATERIA DE PARTICIPACIÓN DE FIELES NO ORDENADOS EN EL EJERCICIO DE LA POTESTAD DE RÉGIMEN

«El tiempo es superior al espacio» (EG 223) es uno de los principios que Jorge Mario Bergoglio tiene claro en el ejercicio de su gobierno³⁰. Para el primer Papa jesuita es importante iniciar procesos, privilegiar espacios que generen dinamismos nuevos en la Iglesia. Así lo dejó ver desde el inicio de su pontificado en la Eucaristía celebrada en Casa Santa Marta, el 9 de noviembre de 2013, donde aludió a la Iglesia como *Ecclesia Semper reformanda*; Iglesia que tiene necesidad de renovarse, porque sus miembros son pecadores y necesitan de conversión. Si la Iglesia quiere seguir siendo significativa, ha de estar en continuo proceso de revisión y actualización para responder a las nuevas situaciones y desafíos sociales y eclesiales; de ahí que sea necesario un proceso constante y permanente de conversión de eclesial³¹.

³⁰ Este principio afirma que dar prioridad al tiempo es iniciar procesos más que poseer espacios. Se trata de privilegiar acciones que generen nuevos dinamismos. Cf. GERARD WHELAN, «El método teológico y el Papa Francisco», en *Del clavo a la clave*, ed. MICHELINA TENACE (Madrid: BAC, 2018), 95.

³¹ Cf. R. LUCIANI, «Reforma, conversión pastoral y sinodalidad, un nuevo modo eclesial de proceder», en *En camino hacia una Iglesia sinodal, de Pablo VI a Francisco*, coords. R. LUCIANI y M. TERESA COMPTE, (Madrid: PPC, 2020), 165.

2.1. Contexto: Iglesia en salida misionera y sinodalidad

A escasos meses de asumir la Sede Romana, 24 de noviembre de 2013, el Papa Francisco publica la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), que será la hoja de ruta donde expone el programa de su pontificado: la reforma de la Iglesia «en salida misionera» (EG 17). Un programa de extraordinaria altura, en el que se hacen patentes su estilo y enfoque metodológico, sin olvidar que esto exige una conversión eclesial permanente por fidelidad a Jesucristo, «avanzar en el camino de una conversión pastoral y misionera, que no puede dejar las cosas como están» (EG 25). El Papa Francisco asume la conversión pastoral como la categoría que resitúa el modelo de Iglesia comunión dentro del Pueblo de Dios que lleva a una forma eclesial de proceder sinodal.

En el 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos, el Papa Francisco afirmó: «el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio»³². La sinodalidad es una «dimensión constitutiva de la Iglesia»³³ porque se refiere a la específica forma de vivir y obrar; a un modo eclesial de proceder³⁴. Es una realidad constituyente procesual antes que una mera práctica concreta de índole funcional y organizacional; esto es, genera un modo eclesial de proceder³⁵.

La reforma de la Iglesia para ser eficaz y duradera requiere una renovación espiritual, una purificación evangélica y, a la vez, cambios institucionales y jurídicos. En esta tarea constante de revisión, renovación y adaptación a la dimensión encarnatoria propia de las realidades eclesiales, el derecho canónico, en su carácter instrumental, y con él, la normativa legislativa de la Iglesia, desempeñan un papel

³² FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015).

³³ *Ibíd.*

³⁴ «Es conveniente hacer una precisión, en su pleno sentido, la sinodalidad no puede ser entendida como “otro modo de hablar de participación de los laicos”. Afecta más bien al “sistema eclesiástico”, al modo de entender y ejercer el poder, que incorpore de modo más transparente a todos los bautizados». E. BUENO DE LA FUENTE, «La Sinodalidad en el ejercicio del poder», en *En camino hacia una Iglesia sinodal, de Pablo VI a Francisco*, coords. R. LUCIANI y M. T. COMPTE, (Madrid: PPC, 2020), 282.

³⁵ Cf. R. LUCIANI, «Reforma, conversión pastoral y sinodalidad, un nuevo modo eclesial de proceder», 182.

importante pues ambos deben traducir jurídicamente los principios eclesiológicos vigentes, a los que la normativa canónica aporta operatividad, haciéndolos eficaces³⁶.

En este orden de ideas, el Papa Francisco ha señalado que:

«es necesario readquirir y profundizar el verdadero significado del derecho en la Iglesia, el Cuerpo Místico de Cristo, donde la preeminencia es la Palabra de Dios y la de los Sacramentos, mientras la norma jurídica tiene un papel necesario pero subordinado y al servicio de la comunión. En esta línea, es oportuno ... contribuya a la reflexión sobre la genuina formación jurídica en la Iglesia, que haga comprender la naturaleza pastoral del derecho canónico, la naturaleza instrumental respecto a la *salus animarum* (c. 1752) y su necesidad de respetar la virtud de la justicia, que debe ser siempre afirmada y garantizada»³⁷.

El derecho canónico, al estar ordenado esencialmente al bien de los fieles, a la *salus animarum*, se caracteriza por su finalidad pastoral³⁸; este espíritu pastoral debe impregnar toda la normativa canónica, de ahí que la regulación positiva vigente, deberá ir adaptándose a nuevas situaciones y necesidades pastorales de cada momento para responder de modo más eficaz a los nuevos retos, permitiendo que la Iglesia siga cumpliendo su misión en el mundo, conforme su mandato originario³⁹.

La conciencia de la ordenación del derecho canónico a la misión pastoral de la Iglesia es la que promueve esta actitud de revisión normativa positiva⁴⁰. Es claro que

³⁶ Acorde con este carácter instrumental del derecho canónico, la Const. ap. *Sacrae disciplinae leges* afirmaba: «aunque es imposible verter perfectamente en la lengua canonística la imagen de la Iglesia descrita por la doctrina del Concilio, sin embargo, el Código ha de ser referido siempre a esa misma imagen como al modelo principal cuyas líneas debe expresar él en sí mismo, en lo posible, según su propia naturaleza». JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25.01.1983, en AAS 75/II (1983), XI.

³⁷ FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la plenaria del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos* (21.02.2020).

³⁸ Sobre la naturaleza pastoral de la actividad jurídica-canónica, el Papa Juan Pablo II en su Discurso a la Rota Romana con ocasión de la apertura del año judicial (18.01.1990), señaló que las dimensiones jurídicas y pastorales están inseparablemente unidas en la Iglesia peregrina en esta tierra, pues su armonía deriva del propósito común: la salvación de las almas. La actividad pastoral supera con creces los aspectos jurídicos y siempre implica una dimensión de justicia. No es posible conducir a las almas al Reino de los cielos si se ignora ese mínimo de caridad y prudencia que consiste en el compromiso de observar fielmente la ley y los derechos de todos en la Iglesia. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana con ocasión de la apertura del año judicial*, 18.01.1990, en AAS 82 (1990), 874.

³⁹ Cf. C. PEÑA, «La intrínseca naturaleza pastoral del Derecho Canónico. Reflexiones a modo de marco general», en *Derecho canónico y pastoral. Concreciones y retos pendientes*, dir. CARMEN PEÑA, (Madrid: Dykinson, 2021), 19.

⁴⁰ «La conciencia de la pastoralidad del derecho canónico no supone, por supuesto, absolutizar o cristalizar la regulación positiva de las diversas realidades eclesiales, que, en cuanto positivas podrá -y deberá- estar en continua revisión, para ir adaptándose cada vez más a los principios evangélicos e ir

en los últimos años la actividad legislativa de la Iglesia ha dado lugar a frecuentes y sucesivas reformas en muy diversas materias, cuyo sentido, contenido y finalidad última no se explicarían adecuadamente sin hacer referencia al contexto eclesial en que se producen, un contexto de reforma eclesial «en salida misionera» y recorriendo el camino sinodal, que es «el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio Dios espera de la Iglesia en el tercer milenio»⁴¹.

Esto se ha dado de tal manera que las reformas jurídicas del Papa Francisco miren a una profunda conversión y renovación pastoral y misioneras de las estructuras eclesiales que no pierdan de vista la ineludible misión evangelizadora de la Iglesia para cumplir más adecuadamente su misión en el contexto actual⁴². En el pontificado de Francisco, la sinodalidad aparece como criterio clave en la concepción misma de la Iglesia y en el ejercicio del gobierno eclesial. De ahí que la vocación sinodal del Pueblo de Dios y del laicado en concreto tengan un lugar importante en el proceso de reforma, pues la actual regulación canónica abre amplios campos de actuación para los laicos.

Los cambios normativos introducidos por el Papa Francisco han sido considerables; basta visitar el sitio web de la Santa Sede para corroborar esta afirmación. Como señala el canonista A. Viana «prácticamente todos los papas modernos reformaron parcialmente la Curia» y además «cada reforma de la Curia Romana refleja la influencia de la personalidad y los criterios de gobierno del Pontífice que la impulsa. Esto sucede con mayor motivo cuando se trata no de una reforma menor o de algunos dicasterios, sino de otra que pueda afectar al conjunto de la Curia»⁴³. Y no solamente la reforma de curia, sino de las estructuras de la Iglesia en

dando respuesta a las nuevas necesidades pastorales». *Ibid.*, 19. Al respecto, el Papa Juan Pablo II señaló: «ogni contrapposizione tra pastoraltà e giuridicità è fuorviante. Non è vero che per essere più pastorale il diritto debba rendersi meno giuridico. Vanno, sì, applicate le tante manifestazioni di quella flessibilità che, proprio per ragioni pastorali, ha sempre contraddistinto il diritto canonico. Ma vanno altresì rispettate le esigenze della giustizia, che da quella flessibilità possono venir superate, ma mai negate. La vera giustizia nella Chiesa, animata dalla carità e temperata dall'equità, merita sempre l'attributo qualificativo di pastorale. Non può esserci un esercizio di autentica carità pastorale che non tenga conto anzitutto della giustizia pastorale». JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana con ocasión de la apertura del año judicial* (18.01.1990), 874.

⁴¹ «desde esta perspectiva sinodal, plantea sugerentes interrogantes y retos, no solo a la teología, sino también al derecho canónico, cuanto que este concreta, desarrolla y da eficacia normativa, vinculante para todos los miembros de la Iglesia, a las concepciones eclesiológicas de cada momento histórico». C. PEÑA, «Sinodalidad y laicado. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia», *Ius Canonicum* 59 (2019): 734.

⁴² FRANCISCO, *Discurso con ocasión de la inauguración del año judicial del tribunal de la Rota Romana* (23.01.2015).

⁴³ A. VIANA, «Elementos de la futura reforma de la Curia Romana prevista por el Papa Francisco», *Ius Canonicum* 56 (2016): 272 y 277.

general, como lo ha señalado el Sumo Pontífice. De ahí que los cambios legislativos sean diversos. Por tal razón, para el objetivo de nuestra investigación solo abordaremos aquellos que tengan relación directa con nuestro estudio⁴⁴.

2.2. *Evangelii Gaudium* y la participación de los fieles no ordenados en la misión de la Iglesia

Si bien la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* no es un documento jurídicamente vinculante, por ser doctrinal y pastoral de naturaleza exhortativa, es un documento de gran significado en el contexto de reforma porque presenta una serie de principios y criterios transversales de importante calado que son indispensables para comprender el proceso de reforma querido por el Papa Francisco⁴⁵. A su luz se entendió la necesidad de llevar adelante la reforma de la Curia Romana, que debía ser parte de un proyecto de reforma mucho más amplio⁴⁶.

En esta Exhortación apostólica, el actual Pontífice no ha querido únicamente recoger las conclusiones del Sínodo de 2012 sobre la nueva evangelización, sino a partir de ellas elaborar una reflexión sobre la misma⁴⁷. Su pretensión tiene un calado mayor, pues presenta un carácter programático que indica «caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años» (EG 1, 25)⁴⁸. Todo ello supone un cambio eclesial profundo, como ya se ha mencionado en otros apartados del cuerpo de la investigación. La riqueza del documento es copiosa. Nosotros solo mencionaremos tres aspectos que consideramos abren camino a los cambios legislativos que nos conciernen, a saber: la reforma de la Iglesia, la conciencia de la responsabilidad laical en la misión de la Iglesia que nace del bautismo y de la confirmación, y la sinodalidad.

⁴⁴ No será, por tanto, nuestro propósito una exploración completa y sistemática de todos los cambios legislativos introducidos por el Papa Francisco, sino solamente aquellos relacionados con la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen.

⁴⁵ Para una valoración de los documentos del Romano Pontífice, véase M. MEDINA BALAM, *Para una valoración doctrinal y jurídica de los documentos eclesiásticos*, (México: Publicaciones Universidad Pontificia de México, 2007), 130-153; J. M. HUELS, «A Theory of Juridical Documents Base on Canons 29-34», *Studia canonica* 32 (1998): 337-370.

⁴⁶ Cf. M. SEMERARO, *La proposta di riforma della Curia Romana, Lectio magistralis per l'inizio dell'Anno Accademico 2018-2019*: 3 en www.pul.it (consultado 08.10.2024).

⁴⁷ FRANCISCO, Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, 24.11.2013, en AAS 105 (2013), 1019-1137.

⁴⁸ La exhortación concreta estos caminos en la invitación a cada cristiano «a renovar ahora mismo el encuentro personal con Jesucristo» (EG 3); en la «dulce y confortadora alegría de evangelizar» (EG 9-13); en la «la reforma de la Iglesia en salida misionera» (EG 17 y 19-49); en la «inclusión social de los pobres» (EG 17 y 186-216); y en la búsqueda de «la paz y el dialogo social» (EG 17 y 217-258).

Reforma de la Iglesia⁴⁹. El Papa Francisco sostiene que la reforma de la Iglesia va más allá de la conversión personal -la incluye y es imprescindible-, de cambios en la organización de la Iglesia, de reformar la Curia Romana o la banca vaticana. Sin duda estos cambios son necesarios, incluso indispensables y urgentes, pero la reforma que propone el Papa jesuita tiene un alcance mayor⁵⁰. Los cambios organizativos serán, de alguna manera, producto de la reforma; sin embargo, lo que Francisco denomina «reforma», «el cambio de estructuras» o «el cambio estructural», lo explica de la siguiente manera: «La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras» (EG 27). Dichos cambios estructurales son necesarios para la evangelización y para reforzar la credibilidad de la Iglesia en el contexto actual.

Conciencia de la responsabilidad laical en la misión de la Iglesia. Una Iglesia plural en la que la unidad no se hace por uniformidad o simplemente por obediencia, sino por la armonía (EG 226-330); una armonía poliédrica (EG 234-237), donde los fieles laicos, como la inmensa mayoría del Pueblo de Dios que son, tomen la conciencia de su identidad y misión (EG 102). Esto, sin duda, supone reformas en la vida de las parroquias (EG 28), comunidades de base, movimientos (EG 29), diócesis (EG 30-31) e incluso en estructuras centrales de la Iglesia Universal que «necesitan escuchar el llamado a una conversión pastoral» (EG 32). Lo anterior supone que la reforma incluya y potencie la participación y la corresponsabilidad (EG 31) de los laicos; que, amplíe espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia y en los diversos lugares donde se tomen decisiones importantes, tanto en la Iglesia como en las estructuras sociales (EG 103-104), y que se recuperen conceptos como descentralización (EG 16), colegialidad y sinodalidad (EG 246).

Sinodalidad. Esta exhortación, identificada como el documento programático del pontificado de Francisco, solo menciona una vez, y de manera indirecta, la sinodalidad, referida a la experiencia de las Iglesias Ortodoxas (EG 246), de la que el Papa invitaba a aprender el método sinodal para vivir la colegialidad de manera más

⁴⁹ Una lectura atenta de *Evangelii Gaudium* permite ver que el Papa Francisco utiliza muy pocas veces el término «reforma» en el documento. En total siete veces, referidas de una u otra manera a la reforma de la Iglesia: nn. 17, 26 (dos veces), 27, 30, 43 y 58. Además de incluir otras once veces en que aparece el mismo concepto recogido por el término «renovación», en los nn. 26 (tres veces), 27, 28, 41, 51, 127, 135, 164 y 166.

⁵⁰ Cf. A. ÁVILA, «Desafíos para la reforma de la Iglesia», en *Evangelii Gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*, 2ª ed., JOSÉ LUIS SEGOVIA, et al. (Madrid: PPC, 2014), 74-75.

significativa. La comprensión de la sinodalidad está aquí aparentemente lejos de la ampliación posterior del concepto como «dimensión constitutiva de la Iglesia», que con el paso de los años del pontificado de Francisco se ha precisado⁵¹.

De este modo la reforma propuesta por el Papa Francisco busca la transformación de estructuras volviéndolas más misioneras, al mismo tiempo que da el paso para una Iglesia incluyente; Iglesia Pueblo de Dios en comunión que reconoce la igualdad fundamental de todos los fieles por el bautismo que los hace partícipes de la misión confiada por Cristo a la Iglesia. Con todo ello se busca no encerrar a la Iglesia en estructuras que dan una falsa seguridad, en normas que convierten a la Iglesia en jueces implacables, en costumbres donde se experimenta tranquilidad y falta de deseo de responder a los signos de los tiempos.

2.3. *Mitis Iudex Dominus Iesus* y *Episcopalis communio*

La reforma sobre los procesos canónicos para la declaración de nulidad *Mitis Iudex dominus Iesus* y la Constitución apostólica *Episcopalis communio* sobre el Sínodo de los Obispos, son documentos de carácter legislativo que concretan cambios inherentes al tema de nuestro estudio.

- **Carta apostólica en forma motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad matrimonial en el Código de Derecho Canónico del 15 de agosto de 2015.**

El Papa Francisco, respondiendo a las necesidades de la Iglesia, reforma los procesos para las declaraciones canónicas de nulidad, modificando íntegramente los cánones que regulaban esta cuestión tanto en el Código de Derecho Canónico como en el Código de Cánones de las

⁵¹ Cf. A. MICCICHÈ, «La sinodalidad en la Iglesia: dinámicas de participación a la luz del reciente magisterio pontificio y de la fase preparatoria de la XVI Asamblea General del Sínodo de los Obispos», *Ius Canonicum* 62 (2022): 320.

Iglesias orientales⁵². Por nuestra parte, solo trataremos la cuestión en lo concerniente a la Iglesia Latina.

Un aspecto que destacar es el contexto en el que nace esta reforma, lo cual permite situarla en sus justos límites: la influencia que tuvieron los Sínodos de los Obispos celebrados en Roma en los años 2014 y 2015. La III Asamblea general extraordinaria del Sínodo de los Obispos que versó sobre los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización y la XIV Asamblea general ordinaria sobre la vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo, respectivamente⁵³. El Sínodo de los Obispos celebrado en el año 2014 puso de manifiesto tanto la vigencia de las declaraciones canónicas de nulidad como posible remedio útil en la pastoral de los divorciados vueltos a casar, así como también la urgente necesidad de mejorar estos procesos para hacerlos más ágiles, accesibles y eficaces. Característica notoria de este Sínodo fue la renovación en el modo actuar y el decidido esfuerzo, desde el primer momento, por incluir e involucrar a todos los fieles en los trabajos preparatorios de la Asamblea, mediante la publicación abierta del Cuestionario inicial; así como también, la acogida, en las sesiones de trabajo de la aportación de expertos y auditores laicos por parte de los padres sinodales. La forma de proceder en los trabajos ya dejaba ver la impronta del Papa Francisco en la manera de concebir y hacer Iglesia, caminar juntos⁵⁴.

El 24 de junio de 2014 se publica el *Instrumentum laboris* del Sínodo en el que se recogían respuestas numerosas y detalladas al Cuestionario preparatorio para la III Asamblea general extraordinaria del Sínodo de los Obispos⁵⁵; y queriendo encauzar rápidamente las aportaciones recibidas, y

⁵² FRANCISCO, M.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, 15.08.2015, en AAS 107 (2015), 958-970; M.p. *Mitis et misericors Iesus*, 15.08.2015, en AAS 107 (2015), 946-957.

⁵³ Cf. VÍCTOR SUÁREZ, «La aportación del Sínodo de los Obispos (2014 y 2015) a la reforma del proceso de nulidad matrimonial», *Revista Española de Derecho Canónico* 75 (2018): 309-327.

⁵⁴ Cf. C. PEÑA, «El Sínodo extraordinario de la familia: impresiones y retos», *Razón y fe* 270 (2014): 570-572. La colegialidad y la sinodalidad son elementos muy acentuados en el Sínodo de la Familia, tanto en la Asamblea extraordinaria como en la Asamblea ordinaria pues, entre los diversos aspectos de la vida eclesial que aluden a la comunión, hay que destacar la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia. Cf. R. ROMÁN SÁNCHEZ, «Juez único, jueces laicos y asesores en el m.p. “Mitis Iudex Dominus Iesus”», en *Revista Española de Derecho Canónico* 75 (2018): 237.

⁵⁵ SÍNODO DE LOS OBISPOS, III Asamblea general extraordinaria. Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización. *Instrumentum laboris*, Ciudad del Vaticano 2014, en

antes de comenzar la misma, el Papa Francisco, el 27 de agosto de 2014, creó una «Comisión especial de estudio para la reforma del proceso matrimonial canónico», bajo la dirección del Decano de la Rota Romana, a la que le encomendó simplificarlo y aligerarlo desde el respeto a la indisolubilidad⁵⁶.

Una vez celebrada la Asamblea extraordinaria, la *Relatio Synodi* conclusiva de la misma puso de manifiesto, en sus nn. 48-49, la vigencia y actualidad de las declaraciones canónicas de nulidad como un remedio útil y a ser tenido en cuenta en la pastoral de los divorciados vueltos a casar, si bien se señaló igualmente la urgente necesidad de mejorar estos procesos para hacerlos más ágiles, accesibles y eficaces, manteniéndose esta cuestión también en los trabajos preparatorios de la Asamblea Ordinaria del Sínodo de 2015⁵⁷.

Es este contexto de conciencia de urgencia pastoral de un cambio procesal donde se enmarca el m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, mediante el cual el Pontífice ha querido dar respuesta legislativa a la necesidad propuesta por una de las realidades familiares apremiantes en los miembros del Cuerpo de la Iglesia. Como queda asentada en la introducción del texto, la finalidad de la reforma del proceso es, por tanto, directa y estrictamente pastoral; la preocupación es la salvación de las almas «que continúa siendo el fin supremo de las instituciones, de las leyes, del derecho [...] por lo cual todas sus instituciones, aunque siempre perfectibles, deben tender al fin de

https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_sp.html (consultado 08.10.2024).

⁵⁶ «Il Santo Padre ha deciso l'Istituzione di una Commissione speciale di studio per la riforma del processo matrimoniale canonico. [...] I lavori della Commissione speciale inizieranno quanto prima e avranno come scopo di preparare una proposta di riforma del processo matrimoniale, cercando di semplificarne la procedura, rendendola più snella e salvaguardando il principio di indissolubilità del matrimonio». «Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede (20.09.2014)». *Bolletino Sala Stampa della Santa Sede* n. 0651, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/09/20/0651/01463.html> (consultado 08.10.2024).

⁵⁷ En concreto, el n. 48 de la *Relatio Synodi*, recogía tres propuestas concretas planteadas por los padres sinodales: la elaboración de una vía administrativa para la declaración de la nulidad, la supresión de la necesidad de la doble sentencia conforme, y el establecimiento de un procedimiento sumario en casos de nulidad notoria. Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, III Asamblea general extraordinaria. Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización. *Relatio Synodi*, Ciudad del Vaticano 18.10.2014, en https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_sp.html (consultado el 08.10.2024).

comunicar la gracia divina y favorecer continuamente al bien de los fieles»⁵⁸.

La reforma de los procesos para la declaración de nulidad matrimonial fue firmada por el Papa el 15 de agosto de 2015, y el 8 de diciembre del mismo año entró en vigor el m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, que establece la reforma para el Código de Derecho Canónico del Rito Latino, quedando íntegramente reemplazados los cánones 1671 a 1691 y reestructuradas en forma completa las normas específicas del proceso matrimonial, presentadas en el Capítulo I del Título I de la Parte III del Libro VII del Código de Derecho Canónico⁵⁹.

A través de esta reforma legal, el legislador ha querido dar respuesta a la necesidad de agilizar los procesos de nulidad matrimonial, comúnmente sentida en ámbitos canónicos y pastorales⁶⁰. Entre las novedades legislativas se encuentra la modificación profunda de la constitución y modificación de

⁵⁸ Cf. FRANCISCO, M.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 958-959.

⁵⁹ A tenor del c.8 §1: «Las leyes eclesiásticas universales se promulgan mediante su publicación en el Boletín oficial *Acta Apostolicae Sedis*, a no ser que, en casos particulares se hubiera prescrito otro modo de promulgación; y entran en vigor transcurridos tres meses a partir de la fecha que indica el número correspondiente de los Acta, a no ser que obliguen inmediatamente por la misma naturaleza del asunto, o que en la misma ley se establezca especial y expresamente una vacación más larga o más breve». Sin embargo, en los últimos tiempos, parece que se considera promulgada de *facto* una norma a partir de su inclusión en la página web vaticana, tomando en consideración la publicidad y difusión universal obtenida tras haberse hecho público el texto. Cf. C. PEÑA, «La reforma de los procesos canónicos de nulidad matrimonial: El m.p. “Mitis iudex Dominus Iesus”», *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015), 628, nota 14. La publicación en el Boletín oficial *Acta Apostolicae Sedis* estuvo disponible seis meses después de la entrada en vigor de la ley. Cf. P. GHERRI, «Il ruolo del diritto nella riforma e riformabilità della Chiesa», *Ricerche teologiche* 29 (2018): 31, nota 1. Respecto a los problemas de seguridad jurídica y coherencia normativa que producen desviaciones en el modo de promulgar las normas, R. RODRÍGUEZ CHACÓN, «Promulgación, publicación y entrada en vigor de las leyes en la Iglesia», en *El Código de Derecho Canónico de 1983: balance y perspectivas a los 30 años de su promulgación*, eds. J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDEO y CARMEN PEÑA (Madrid: Universidad Pontificias de Comillas, 2014), 71-105.

⁶⁰ Cabe señalar que celeridad y simplificación, en el proceso de declaración de nulidad matrimonial, no son sinónimos de inseguridad jurídica, de indefensión o de injusticia. Son parte del impulso reformador y no están reñidos con el rigor. Como señalaba Acebal en su comentario general al Libro VII del Código «el derecho procesal es “un derecho para el derecho”, un derecho instrumental al servicio de los derechos sustantivos y materiales». J. L. ACEBAL, «Comentario a los cc. 1400-1752», en *Código de Derecho Canónico*, 7ª ed., colab. J. L. ACEBAL et al. (Madrid: BAC 1986), 686. «Este carácter instrumental nos lleva a decir que todo cambio técnico en el proceso, sin merma de su objeto, al ser un cambio cuya naturaleza jurídica es de derecho eclesiástico resulta, como dice el M. Pr., valedero y eficaz pese a toda disposición contraria, aún merecedora de especial mención». ROMÁN SÁNCHEZ, 237-238. Al mismo tiempo, el derecho canónico en su carácter instrumental concreta, desarrolla y da eficacia normativa a las necesidades que se presentan en la concepción eclesiológica de cada momento histórico, que en este caso es dar respuesta a la necesidad pastoral de los divorciados vueltos a casar, que finalmente es la *salus animarum*. Respecto a los problemas sobre la naturaleza instrumental del derecho canónico en relación con la reforma del Proceso de nulidad matrimonial ver: P. GHERRI, «Il ruolo del diritto nella riforma e riformabilità della Chiesa», *Ricerche teologiche* 29 (2018): 31-54.

los tribunales eclesiásticos que deben conocer los procesos de nulidad matrimonial, siendo significativa la nueva redacción dada al c. 1673.

La redacción del actual canon 1673 afirma:

§1. In unaquaque dioecesi iudex primae instantiae pro causis nullitatis matrimonii iure expresse non exceptis est Episcopus dioecesanus, qui iudicalem potestatem exercere potest per se ipse vel per alios, ad normam iuris.

§ 2. Episcopus pro sua dioecesi tribunal dioecesanum constituat pro causis nullitatis matrimonii, salva facultate ipsius Episcopi accedendi ad aliud dioecesanum vel interdioecesanum vicinius tribunal.

§ 3. Causae de matrimonii nullitate collegio trium iudicum reservantur. Eidem praeesse debet iudex clericus, reliqui iudices etiam laici esse possunt.

§ 4. Episcopus Moderator, si tribunal collegiale constitui nequeat in dioecesi vel in viciniore tribunali ad normam § 2 electo, causas unico iudici clerico committat qui, ubi fieri possit, duos assessores probatae vitae, peritos in scientiis iuridicis vel humanis, ab Episcopo ad hoc munus approbatos, sibi asciscat; eidem iudici unico, nisi aliud constet, ea competunt quae collegio, praesidi vel ponenti tribuuntur.

§ 5. Tribunal secundae instantiae ad validitatem semper collegiale esse debet, iuxta praescriptum praecedentis § 3.

§ 6. A tribunali primae instantiae appellatur ad tribunal metropolitanum secundae instantiae, salvo praescriptis cann. 1438-1439 et 1444⁶¹.

Fijamos la atención en el §3, que es objeto de nuestro estudio: la desaparición de las limitaciones al nombramiento de jueces laicos. Como se ve, la nueva redacción modifica la ley precedente y permite la participación de manera ordinaria de jueces laicos, sin las excesivas limitaciones previstas en el c. 1421 §2 que condiciona el nombramiento de jueces laicos a un previo permiso de la Conferencia Episcopal y a una situación de necesidad, limitando en cualquier caso su participación en el proceso a ser uno de los tres miembros del tribunal colegiado.

⁶¹ FRANCISCO, M.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 961-962.

El Motu proprio *Mitis Iudex* afirma que el Obispo diocesano debe constituir un tribunal que pueda juzgar en su diócesis las causas de nulidad, de modo que, si no es posible que todos los miembros sean clérigos, se permite que lo conforme sólo un clérigo o dos, junto a uno o dos laicos; en estos casos presidirá el tribunal un clérigo (c. 1673 §3). Así permite la participación ordinaria de jueces laicos. Con la sucinta redacción del §3 del c. 1673 se toma una postura relevante en la legislación canónica sobre un debate largamente sostenido, que ahora encuentra una regulación canónica novedosa en tanto en cuanto posibilita la ampliación del número de jueces laicos.

Ya en el capítulo primero hemos presentado el *iter* redaccional del actual c. 1421 §2, el cual confirma que no se puede negar la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen. A pesar de las diversas confrontaciones de las posiciones entre los distintos miembros de la Comisión para la revisión del Código, se aprobó por unanimidad el contenido del c. 1421 §2⁶². De ahí que podamos afirmar que la misma respuesta dada para el c. 1421 §2 se da para el c. 1673 §3⁶³.

Ahora bien, todos los fieles, en virtud del bautismo, se incorporan al Pueblo de Dios y poseen una verdadera y radical igualdad (c. 208) que, a su vez, conlleva toda una serie de derechos y deberes comunes a todos los fieles (cc. 208-223). Los fieles laicos, por su parte, tienen capacidad para ser llamados por los sagrados Pastores para desempeñar oficios eclesiales, y también para ayudarles como peritos y consejeros (c. 228). Recordando que, a tenor del c. 145 §1, el «oficio eclesial es todo cargo constituido establemente por disposición divina o eclesial, que haya de ejercerse para un fin espiritual», es evidente que el Código no reserva los oficios eclesiales exclusivamente a los clérigos. Si bien por medio de los oficios eclesiales son institucionalizadas las tareas y funciones públicas que necesitan atención permanente por la exigencia de la misión de la Iglesia, éstos pueden ser desempeñados tanto por aquellos que poseen el orden

⁶² U. BETTI, «In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico», *Antoniano* 58 (1983): 638.

⁶³ Ver Capítulo I, apartado 3. Proceso de revisión del Código de Derecho Canónico.

sagrado como por los que no lo poseen, teniendo siempre presente la naturaleza del oficio en cuestión⁶⁴.

Sin embargo, pese a estas consideraciones, el c. 274 §1 establece que «sólo los clérigos pueden obtener oficios para cuyo ejercicio se requiera la potestad de orden o la potestad de régimen eclesiástico». Así, los oficios que requieran potestad de régimen quedarían limitados al ámbito de los clérigos con exclusión de los fieles no ordenados. También es cierto que los fieles laicos son capaces de obtener oficios eclesiásticos que incluso supongan una cooperación en el ejercicio de la potestad de régimen, que en principio no poseen ya que les es negada por disposición eclesiástica a tenor del c. 129 §1. En esta «cooperación» es donde se encuentra la base de lo permitido en los cc. 1421 §2 y 1673 §3, siendo el laico titular de un oficio eclesiástico donde participa de potestad judicial. De aquí hemos de concluir que los fieles no ordenados son sujetos capaces de ejercer potestad de régimen, dentro de la cual se inserta la misión de juzgar. Así, «La potestad ejercida por el juez laico es verdadera jurisdicción, igual a la de los jueces clérigos; de hecho, cabe destacar que todos los votos emitidos en el colegio de jueces -sean clérigos o laicos- tienen el mismo valor de cara a la decisión definitiva»⁶⁵ (c. 1426 §1). Es así como nada impide que los jueces diocesanos llamados a completar los turnos colegiados sean indistintamente clérigos o laicos, mientras reúnan las condiciones comunes a uno y otros de ser personas de buena fama, y doctores o al menos licenciados en derecho canónico (c. 1421 §3).

No obstante, el cambio introducido por *Mitis Iudex Dominus Iesus* respecto a los jueces laicos, aún continúa presentando límites, a saber: mantiene la negativa a que un laico sea juez único (c. 1673 §4). Ahora bien, considerado el contexto de la reforma –la necesidad pastoral de dar celeridad a los procesos de declaración de nulidad–, éste sería favorable a un mayor número de jueces en el tribunal hasta poder considerar a un laico como juez

⁶⁴ Cf. A. VIANA, “*Officium*” según el derecho canónico (Pamplona: Eunsa, 2021), 15, 164-167.

⁶⁵ C. PEÑA, «Sinodalidad y laicado. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia», 751. Así, a la pregunta de si los jueces seglares ejercen jurisdicción individualmente o por formar parte del Colegio, la Pontificia Comisión para la revisión del Código contestó que la ejercen por su propio derecho: «Qui laicus, utpote membrum collegii iudicialis, certocertius potestatem regiminis iudiciale seu iurisdictionem exercet». *Comm.* 3 (1971), 187.

único. La canonista italiana Linda Ghisoni considera que no existe ningún impedimento para que esta función pudiera ser confiada a un fiel no ordenado; generalmente, en la práctica de muchos tribunales, ellos son los que realizan la mayor parte trabajo en el proceso y sería razonable otorgar la presidencia al fiel no ordenado cuando entre los miembros del colegio él fuera el único miembro estable del tribunal⁶⁶.

Por su parte, Geraldina Boni afirma que la disposición del c. 1673 §4 no es una exigencia doctrinal, pues dogmáticamente no existen obstáculos para que los tres jueces sean laicos ni para que un juez laico pueda presidir el colegio de tres jueces. Señala que, en el caso de dos jueces laicos como miembros del tribunal, se admite que la decisión final esté determinada por el voto de los jueces laicos y, por tal razón, cuestiona la validez del impedimento para que un colegio pueda estar formado por tres jueces laicos. Si la nueva disposición legislativa ha admitido que tengan una posición decisiva y ellos participan del ejercicio de la potestad judicial como verdaderos jueces, no se explica por qué motivo no puede uno de ellos ser el presidente del colegio⁶⁷. Tanto G. Boni como la canonista española Carmen Peña, consideran la obligatoriedad de la presidencia del tribunal colegial por un clérigo (c. 1673 §3) como un vestigio de clericalismo y discriminación del laicado presente en la reforma del proceso matrimonial⁶⁸.

Es así como la conversión pastoral debe permear todas las estructuras de la Iglesia y, entre ellas, su estructura jurídica. La aportación fundamental de la reforma del proceso canónico de nulidad de matrimonio es haber visibilizado y enfatizado la intrínseca dimensión pastoral del proceso y del mismo tribunal eclesiástico. En medio de todo ello, la aceptación universal de la participación ordinaria de jueces laicos en el

⁶⁶ Cf. L. GHISONI, «La cooperazione della donna nella Chiesa secondo il Diritto Canonico», en *Ruolo delle donne nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma 26-28 settembre 2016*, a cura di CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2017), 221.

⁶⁷ Cf. G. BONI, «La recente riforma del processo di nullità matrimoniale. Problemi, criticità, dubbi (parte terza)», *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.cris.unibo.it) 11 (2016): 17. De igual opinión M. BLANCO, «La mujer en la Iglesia», *Ius Canonicum* 60 (2020): 726, nota 100.

⁶⁸ Cf. G. BONI, «La recente riforma del processo di nullità matrimoniale. Problemi, criticità, dubbi (parte terza)»: 17; C. PEÑA, «Presencia de la mujer en la Iglesia desde la perspectiva canónica», *Revista Confer* 56 (2017): 413.

ejercicio de la pastoral judicial constituye una medida realista y respetuosa con la responsabilidad del laicado en la vida y actuación de la Iglesia en concordancia con los criterios que caracterizan la reforma de la Iglesia que lleva adelante el Papa Francisco; y al mismo tiempo es un reflejo excelente de la sinodalidad, favoreciendo una mayor participación de todos los miembros del Pueblo de Dios con la necesaria formación⁶⁹.

– **Constitución apostólica *Episcopalis communio*, sobre el Sínodo de los Obispos del 15 de septiembre de 2018.**

En continuidad con el contenido programático anunciado en la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco da un paso más para llevar adelante la renovación misionera capaz de transformarlo todo, incluyendo la estructura eclesial (EG 27). En esta ocasión toca el turno al Sínodo de los Obispos, instituido por Pablo VI el 15 de septiembre de 1965, con el motu proprio *Apostolica sollicitudo* (AS)⁷⁰, donde se establece el cuadro normativo general del nuevo instituto, a saber: un instituto eclesiástico central que representase a todo el episcopado católico al servicio del ministerio primacial del Obispo de Roma, perpetuo por su naturaleza y estructuralmente temporal y ocasional (AS I). En el mismo documento, Pablo VI señalaba que, como todas las instituciones humanas, el Sínodo de los Obispos podría ir perfeccionándose con el correr del tiempo⁷¹. Así ha sucedido, en sus más de cincuenta años de existencia, que esta institución ha sido objeto de perfeccionamiento normativo y del desarrollo de estructuras asociadas a él que trataron de adaptarlo paso a paso a las nuevas exigencias de los tiempos sin cambiar la sustancia⁷².

⁶⁹ Cf. ID., «Agilización de procesos canónicos de nulidad matrimonial: de las propuestas presidenciales al m.p. Mitis Iudex Dominus Iesus y retos pendientes tras la reforma», *Ius Canonicum* 56 (2016): 52.

⁷⁰ PABLO VI, M.p. *Apostolica sollicitudo*, 15.09.1975, en AAS 57 (1965), 775-780.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, 776.

⁷² Para completar el cuadro trazado por la *Apostolica sollicitudo*, se publica en el año 1967 el *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae*, el cual fue sujeto a adiciones y clarificaciones en los años 1969, 1971 y 1977. Esta normativa es la que sirve de base de los cc. 342-348 de la Codificación de 1983 sobre el Sínodo de los Obispos. El 29 de septiembre de 2006 se publica un nuevo *Ordo Synodi Episcoporum*.

Con la Constitución apostólica *Episcopalis communio* (EC), del 18 de septiembre de 2018⁷³, el Papa Francisco renueva el funcionamiento del Sínodo de los Obispos para desarrollar y favorecer aún más el diálogo y la colaboración de los mismos⁷⁴, y entre ellos y el Obispo de Roma, sobre la base de una visión eclesiológica que se puede decir que es nueva y antigua al mismo tiempo⁷⁵. En el plano de la técnica legislativa, el Sumo Pontífice eligió la forma de una constitución apostólica, documento normativo de un rango formal superior, en razón a que la disposición tiene horizontes más amplios; esto es, la norma no tiene como finalidad única o principalmente remodelar el Sínodo de los Obispos como institución de organización central, sino de promover a través de él en la Iglesia la categoría de sinodalidad⁷⁶. Es decir, la EC tiene importancia relevante no sólo por su interés en el Pueblo de Dios, sino también sustancial en su contenido por

Cf. AAS 59 (1967), 91-103; AAS 61 (1969), 525-539; AAS 63 (1971), 702-704 y AAS 98 (2006), 755-779. La normativa de 1977 fue considerada como *Note explicative* por ello no fue publicada en las AAS. Monseñor Juan Ignacio Arrieta al respecto afirma: «L'evoluzione normativa che si è verificata nel Sinodo dei Vescovi è servita, di conseguenza, al migliore raggiungimento dei fini dell'istituto sinodale, senza intaccare però la sua natura giuridica, come invece è stato a volte preconizzato da alcuni settori». J. I. ARRIETA, «Lo sviluppo istituzionale del Sinodo dei Vescovi», *Ius Ecclesiae* 4 (1992): 193.

⁷³ FRANCISCO, Const. ap. *Episcopalis communio*, de Synodo Episcoporum, 15.09.2018, en AAS 110 (2018), 1359-1378.

⁷⁴ Se ha insistido repetidamente en la sinodalidad como el principal criterio inspirador de las normas del Sínodo. Así se dejó ver en el discurso del 17 de octubre, con ocasión del cincuenta aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos por Pablo VI, discurso que constituye el punto de partida principal de las nuevas normas: «La sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia, nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico. [...] En una Iglesia sinodal, el Sínodo de los Obispos es la más evidente manifestación de un dinamismo de comunión que inspira todas las decisiones eclesiales. [...] Aquí el Sínodo de los Obispos, representando al episcopado católico, se transforma en expresión de la colegialidad episcopal dentro de una Iglesia toda sinodal». FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015).

⁷⁵ Cf. ID., *Discurso a los miembros del XIII Consejo Ordinario de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos* (13.06.2013). Al respecto afirma el Pontífice Francisco: «el Sínodo de los Obispos está llamado, como cualquier otra institución eclesial, a convertirse cada vez más en “cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación”». ID., Const. ap. *Episcopalis communio*, 1360.

⁷⁶ Cf. J. I. ARRIETA, «Sinodalità e Sinodo dei Vescovi», *Ius Ecclesiae* 31(2019), 276. Por su parte Arroba Conde hace notar: «la forma di riservare per un corpo normativo della maggiore importanza, rivolto a tutto il popolo di Dio e non solo a coloro che hanno una responsabilità ministeriale o un ufficio, rispondente ad una esigenza che possa considerarsi proveniente dal basso, con contenuti incidenti, al meno potenzialmente, in tutto l'ordinamento e non solo in un suo settore specifico, nonostante vertano solo su di una istituzione concreta. Al contrario, i motu proprio appaiono la forma più adeguata quando si tratta di un corpo normativo dall'oggetto più ristretto, spesso ritenuto urgente, con modifiche di una normativa precedente che, pur importanti, non alterano gli elementi sostanziali dell'istituzione di cui si tratta». M. J. ARROBA CONDE, «Anche la forma è importante», *Comm.* 50 (2018), 462. Sobre la elección de la «forma fontis de una Constitución apostólica» también cf. G. BONI, *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa* (Pisa: Mucchi Editore, 2021), 326.

pretender de por sí potenciar y, a la vez, renovar la joven institución del Sínodo de los Obispos sobre la doble base de la misión y de la sinodalidad⁷⁷. Francisco hace de estos dos elementos el lema de su eclesiología y la base para una participación lo más amplia posible de los fieles, en virtud del bautismo, en la misión de la Iglesia en el mundo, confirmando así la línea eclesiológica de una Iglesia sinodal⁷⁸.

La Constitución promulgada se divide en dos partes: una sección doctrinal compuesta por diez puntos de valor teológico, y una sección disciplinar, compuesta de 27 artículos⁷⁹. En la sección doctrinal, el Papa Francisco habla de una «renovación» del Sínodo de los Obispos (EC 5). Sin embargo, existe la pregunta de si realmente se trata de una renovación o una transformación de dicha institución, dado que ha llevado a un ente distinto⁸⁰.

⁷⁷ Cf. ALPHONSE BORRAS, «¿Qué caminos nos abre “Episcopalis Communio” de cara a una reforma sinodal de la Iglesia Católica?», *Estudios Eclesiásticos* 97 (2022): 812 y 817. Sobre la evolución de la noción de sinodalidad a partir del Concilio Vaticano II para llegar al pontificado de Francisco ver: C. FANTAPPIÈ, «Variazioni della sinodalità», *Ephemerides Iuris Canonici* 62 (2022): 371-404; ID., *Metamorfosi della sinodalità. Del Vaticano II a Papa Francesco* (Venezia: Marcianum press 2023).

⁷⁸ Cf. L. BALDISSERI, (ed.), *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale. Atti del Seminario di studio organizzato dalla Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi (Città del Vaticano, 6-9 febbraio 2016)* (Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2016), 9.

⁷⁹ La Constitución promulgada establece numerosas modificaciones, de modo que quedan sin vigor los cánones del CIC y del CCEO que en todo o en parte resulten directamente contrarios al contenido de la misma. También quedan abrogados los artículos del m.p. *Apostolica sollicitudo* de Pablo VI y el *Ordo Synodi Episcoporum*, del 29 de septiembre de 2006, incluido el Anexo sobre el modo de proceder en los Círculos menores (art. 27 EC). Apenas dos semanas después de la promulgación de *Episcopalis communio*, fue publicada la *Instrucción sobre la celebración de las asambleas sinodales y sobre la actividad de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos* (01.10.2018) que sustituye al *Ordo synodi* del 29 de octubre de 2006. Cf. SYNODUS EPISCOPORUM, «Instructio super celebratione conciliorum synodaliū et super muneribus Secretariae Generalis Synodi Episcoporum», *Comm.* 50 (2018), 441-459.

⁸⁰ En la conferencia de presentación de la *Episcopalis Communio*, el cardenal Lorenzo Baldisseri y Mons. Fabio Fabene, usaron el término «refundación» para referirse al efecto jurídico producido. Así Baldisseri: « Si tratta del fattore di maggiore novità della nuova Costituzione apostolica, esposto soprattutto a partire dal n. 5, un fattore che configura sotto certi aspetti una vera e propria “rifondazione” dell’organismo sinodale: mi riferisco all’inquadramento stabile del Sinodo entro la cornice di una Chiesa costitutivamente sinodale, così come proposto nel menzionato Discorso per il 50° del Sinodo». Por su parte Fabene: « *L’Episcopalis communio*, pur confermando la struttura essenziale stabilita da Paolo VI nel 1965, introduce in essa modifiche di così ampio respiro da configurare in un certo senso una “rifondazione” del Sinodo». L. BALDISSERI, F. FABENE y D. VITALI, «Conferenza Stampa di presentazione della Costituzione apostolica «Episcopalis communio» di Papa Francesco sul Sinodo dei Vescovi (18.09.2018)», *Bolletino Sala Stampa della Santa Sede* n. 0654, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/09/18/0654/01387.html> (consultado 08.10.2024). En el sitio web del Vaticano, donde se presenta el perfil del Sínodo de los Obispos, se encuentra: «Recientemente Papa Francisco, con la Constitución *Episcopalis communio* (15 de septiembre de 2018), ha renovado profundamente el Sínodo de los Obispos, incluyendo en el marco de la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia, a todos los niveles de su existencia», en <http://secretariat.synod.va/content/synod/es/sinodo.pdf> (consultado 08.10.2024). Las cursivas son nuestras.

Partiendo del contenido del n.6 de la sección doctrinal veamos dos puntos de vista. El Sumo Pontífice, en EC 6, afirma:

«Por tanto, aunque la composición se configure como un organismo esencialmente episcopal, el Sínodo no vive separado del resto de los fieles. Al contrario, es un instrumento apto para dar voz a todo el Pueblo de Dios precisamente por medio de los Obispos, constituidos por Dios “auténticos custodios, intérpretes y testimonios de fe de toda la Iglesia”, mostrándose de Asamblea en Asamblea como una expresión elocuente de la sinodalidad en cuanto “dimensión constitutiva de la Iglesia”».

Las líneas anteriores presentan un cambio de perspectiva, pues, si bien el Sínodo ya se situaba en el marco de la colegialidad y solicitud de los Obispos para toda la Iglesia, actualmente debe insertarse más explícitamente en el contexto de todo el Pueblo de Dios; es decir, en la sinodalidad de la Iglesia en un sentido más amplio⁸¹. Esta es la nota de novedad en la visión eclesiológica que se encuentra en la EC: la inserción de la colegialidad al interno de la sinodalidad, pues esta última es una realidad más amplia que la colegialidad episcopal, en cuanto abraza a toda la Iglesia al ser considerada «dimensión constitutiva» de ella⁸². De tal manera, las Asambleas de los Sínodos serán una expresión elocuente de la sinodalidad, que es la nota constitutiva de toda la Iglesia.

En el mismo orden de ideas, en palabras del canonista A. Viana, «el Sínodo deja de ser una asamblea de Obispos informada solamente por el principio de la colegialidad episcopal, con funciones de ayuda y asesoramiento al Papa [...], para convertirse en un colegio también expresivo del principio eclesiológico de la sinodalidad»⁸³. En opinión del

⁸¹ Cf. M. GRAULICH, «Episcopalis communio. Il Sinodo dei Vescovi dopo le riforme di Papa Francesco», en *Studi sul diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa: in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta* a cura di JESÚS MIÑAMBRES, BENEDICT N. EJEH y FERNANDO PUIG (Venezia: Marcianum Press, 2021), 1078. De la misma opinión es Michele Sardella: «Il valore della costituzione non è solo quello di inquadrare il sinodo in una cornice normativa marcando la dimensione collegiale dei vescovi. Illuminando la potestà collegiale dei vescovi a servizio del popolo di Dio, il valore della costituzione mostra una Chiesa essenzialmente sinodale». M. SARDELLA, «Evoluzione canonica del Sinodo dei vescovi fino alla Episcopalis communio per una Chiesa della sinodalità», *Apulia Theologica* 5 (2019), 459.

⁸² Cf. G. GHIRLANDA, «La Cost. ap. Episcopalis communio: Sinodo dei Vescovi e sinodalità», *Periodica* 108 (2019): 629 y 635.

⁸³ A. VIANA, «Episcopalis communio. Un comentario a las nuevas normas sobre el Sínodo de los Obispos», *Revista Española de Derecho Canónico* 76 (2019): 362.

mismo autor, se da una transformación de dicha institución, al pasar a ser una entidad distinta a la ya conocida, permaneciendo su nombre y composición básica⁸⁴.

De opinión distinta es Mons. Arrieta, al decir que la EC no añade elementos nuevos para configurar la naturaleza jurídica del Sínodo de los Obispos a lo ya presente en los cc. 342-348 del CIC, incluso la nueva constitución señala como referencia normativa que el documento pontificio ha sido emanado a tenor del c. 342 del CIC. Sin embargo, desde una perspectiva operativa y mirando el papel que se le quiere conferir a este instituto en el cuadro general de la vida de la Iglesia, se subraya la incorporación de elementos sustanciales que no proceden de la doctrina operativa sobre el episcopado, pero igualmente procedentes de las enseñanzas del Concilio Vaticano II. En especial, de la doctrina conciliar sobre la participación en la misión de la Iglesia de todos los miembros del Pueblo de Dios sobre la base de la corresponsabilidad sacramental. De tal manera, la constitución apostólica introduce en la dinámica procesal del Sínodo de los Obispos un sistema de interacción con las diversas instancias del Pueblo de Dios, con la finalidad de intervenir, por cauces más institucionalizados o de formas más espontáneas, en el proceso sinodal⁸⁵. Por tal razón, Mons. Arrieta afirma «Su questa immutata base istituzionale, però, la normativa ora promulgata adotta un metodo procedurale assai diverso da quello finora seguito nella celebrazione delle assemblee sinodale»⁸⁶.

Novedad legislativa en la estructura orgánica del Sínodo que en la práctica ya se concretaba de manera creciente es el papel de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos (SGSO), verdadero motor de la maquinaria del Sínodo (c. 342, AS I). La SGSO y su Consejo ordinario son

⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, 362.

⁸⁵ Cf. J. I. ARRIETA, «Sinodalità e Sinodo dei Vescovi»: 279-281. En la misma línea el canonista alemán, Markus Graulich, señala: «Nei primi commenti alla Costituzione apostolica *Episcopalis communio* si poteva leggere l'affermazione che Papa Francesco avrebbe rifondato o almeno ristrutturato in modo fondamentale il Sinodo. Visto, però il fatto che l'ordinamento rinnovato lascia inalterati gli elementi essenziali del Sinodo e ne ottimizza piuttosto le strutture e il modo di lavorare, questa valutazione sembra eccessiva». M. GRAULICH, 1090.

⁸⁶ ARRIETA, «Sinodalità e Sinodo dei Vescovi», 280.

competentes en las fases de preparación e implementación de la asamblea sinodal (art. 23 §1 y 24 §1). De manera particular, llama la atención, la capacidad para publicar normas jurídicas, aunque solo con delegación pontificia (arts. 20 §3, 22 §1 y 23). Tal es el caso de la «Instrucción sobre la celebración de las Asambleas sinodales y sobre la actividad de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos» publicada el 1 de octubre de 2018 por la secretaría del Sínodo por delegación del Papa (art. 26)⁸⁷. En este sentido posee capacidad normativa, por delegación del Papa, sobre el Sínodo en concreto.

Ahora bien, a tenor del art. 22 §2 de EC, la SGSO está compuesta por el secretario general, el subsecretario y el consejo ordinario; los cuales, como Secretaría, pueden promulgar, de acuerdo con el art. 26 de la misma EC, «una Instrucción sobre la celebración de las Asambleas Sinodales y sobre la actividad de la Secretaría del Sínodo de los Obispos y, con ocasión de cada Asamblea del Sínodo, un Reglamento sobre el desarrollo de la misma». Las instrucciones, de suyo, son documentos de naturaleza disciplinar por los cuales se aclaran las prescripciones de las leyes, se desarrollan y determinan las formas en las que la ley se ha de ejecutar. Quienes gozan de potestad ejecutiva pueden promulgarlas, dentro de los límites de su competencia (c. 34 §1)⁸⁸. En el momento de la promulgación de la Instrucción, el cardenal Lorenzo Baldisseri y Mons. Fabio Fabene, secretario y subsecretario, respectivamente, firmaron el documento promulgado, ambos sellados con el orden episcopal. En la actualidad, la Hna. Nathalie Becquart, religiosa javeriana, al ser nombrada por el Papa Francisco junto al religioso agustino Luis Marín de San Martín, subsecretaria del Sínodo de los Obispos, participaría, dado el caso, de igual manera de la potestad por delegación pontificia. Becquart, en su condición jurídica fundamental de bautizada y por su conocimiento en la materia, ha sido llamada por el Papa Francisco a desempeñar un oficio en la Institución

⁸⁷ SYNODUS EPISCOPORUM, «Instructio super celebratione conciliorum synodaliū et super muneribus Secretariae Generalis Synodi Episcoporum», *Comm.* 50 (2018), 441-459.

⁸⁸ Cf. M. MEDINA BALAM, 116-117.

del Sínodo de los Obispos. En este caso, ella participaría del ejercicio de la potestad de régimen por delegación pontificia (c. 131)⁸⁹.

Junto a lo anterior, en el art. 22 §3 encontramos que el secretario general y el subsecretario, nombrados por el Romano Pontífice son miembros de la Asamblea sinodal y por lo tanto tienen derecho a voto. A tenor del citado artículo, la hermana Nathalie forma parte de la Asamblea sinodal y tiene derecho a voto⁹⁰. En su momento, febrero de 2022, el nombramiento de Becquart y la posibilidad de participar con derecho a voto abría una puerta a favorecer la participación efectiva de todos los bautizados⁹¹. El 17 de abril de 2023, el Papa Francisco aprobó la extensión participativa en la Asamblea sinodal a los «no Obispos» (sacerdotes, diáconos, consagrados y consagradas, laicos y laicas). Dicha elección está en continuidad con la progresiva apropiación de la dimensión sinodal constitutiva de la Iglesia⁹².

El documento emitido por la Secretaría General del Sínodo, *La Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*, en el n. 2 afirma: «para la Asamblea General Ordinaria, la normativa vigente sigue

⁸⁹ Como ya se mencionó en el Capítulo IV al tratar de la función pública y potestad de gobierno, la jurisdicción eclesiástica procede de Cristo y ha sido otorgada a los Apóstoles y sucesores. De ahí que, toda desconcentración de la potestad de jurisdicción en órganos secundarios sea siempre dependiente de la potestad del Papa y del Obispo diocesano; puede desconcentrarse, según lo establecido por el derecho, por diversas técnicas, como el oficio eclesiástico, la vicariedad y la delegación. Cf. A. VIANA, «Potestad de régimen», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 6: 303; HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 219, 225-226.

⁹⁰ El c. 346 §§ 1y 2 afirma de manera general que, los nombrados directamente por el Romano Pontífice también integran el Sínodo de Obispos cuando se reúnen en Asamblea. En concordancia con esto, el secretario General y el subsecretario del Sínodo, a tenor del art. 22 §3 de EC, son nombrados por el Romano Pontífice y ambos son miembros de la Asamblea del Sínodo. Con la reciente modificación sobre la extensión participativa en la Asamblea a los «no Obispos», aprobada por el Santo Padre el 17 de abril de 2023, tanto los cinco religiosos y religiosas pertenecientes a Institutos de Vida Consagrada elegidos por sus respectivas organizaciones como los 70 miembros «no Obispos» elegidos por el Romano Pontífice, como miembros tienen derecho a voto. De aquí que podamos colegir que, la hermana Nathalie Becquart, subsecretaria del Sínodo, al ser nombrada por el Papa Francisco forma parte de la Asamblea y, al desempeñar una función importante durante la preparación y el desarrollo del Sínodo tenga derecho a voto. El canonista Alphonse Borrás, respecto a los laicos miembros del Sínodo, afirma: «En cuanto padres y madres sinodales tendrán voz y voto». Cf. BORRAS, «¿Qué caminos nos abre “Episcopalis Communio” de cara a una reforma sinodal de la Iglesia católica?», nota 35, 825, 832.

⁹¹ Cf. VATICAN NEWS, «Grech: se refuerza la apuesta por una Iglesia cada vez más sinodal» (06.02.2021), en <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2021-02/cardenal-grech-por-iglesia-sinodal-nombramiento-subsecretarios.html> (consultado 08.10.2024).

⁹² Cf. Sínodo 2021-2021, «Algunas noticias para la Asamblea de octubre de 2023» (26.04.2023), en <https://www.synod.va/es/news/algunas-noticias-para-la-asamblea-de-octubre-de-2023.html> (consultado 08.10.2024).

remitiéndose a la Const. ap. *Episcopalis Communio* con algunas modificaciones y novedades relativas a la composición de la Asamblea y tipo de participantes, que se justifican en el proceso sinodal, sin por ello cambiar la naturaleza episcopal de la Asamblea»⁹³.

La instrucción, en el art 2, 4º, consideraba miembros de la asamblea a diez clérigos pertenecientes a Institutos de vida consagrada, elegidos por las respectivas organizaciones que representan a los Superiores Generales⁹⁴. Esta disposición cambia al ser sustituidos por cinco religiosas y cinco religiosos pertenecientes a Institutos de vida consagrada, elegidos por las respectivas organizaciones representativas de las Superiores generales (UISG) y de los Superiores generales (USG). Todos ellos como miembros tienen derecho a voto.

El art. 12 §1, 2º de EC señala que pueden ser invitados a la Asamblea, sin derecho a voto, auditores que contribuyen a los trabajos de la asamblea en virtud de su experiencia y conocimiento. Con la modificación, ya no hay auditores, pero se añaden otros setenta miembros «no Obispos» que representan a otros fieles del Pueblo de Dios (sacerdotes, personas consagradas, diáconos, fieles laicos) y que proceden de Iglesias locales. Todos ellos son elegidos por el Papa. El documento precisa que el 50% de estos «no Obispos» sean mujeres y que pide valorar la presencia de jóvenes. Como miembros tienen derecho a voto⁹⁵. Además de los setenta miembros «no Obispos» también será posible contar con miembros «no Obispos» entre los miembros de nombramiento pontificio, de los cuáles no se precisa nada respecto al voto. Ahora bien, el mismo documento determina que la presencia de los «no Obispos» será inferior al 25% del total de miembros de la Asamblea. De este modo la especificidad episcopal de la Asamblea no

⁹³ SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO, *La Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* (FAQ), en https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2023-04-26_punto_stamp/2024.04.26_ES_FAQ_Participanti_Assemblea.pdf (consultado 08.10.2024).

⁹⁴ Cf. SYNODUS EPISCOPORUM, «Instructio super celebratione conciliorum synodaliū et super muneribus Secretariae Generalis Synodi Episcoporum», *Comm.* 50 (2018), 441-459

⁹⁵ Los 70 miembros «no Obispos» son elegidos por el Papa de una lista de 140 personas indicadas y (no elegidas) por las cinco Reuniones Internacionales de las Conferencias Episcopales (CELAM, CCEE, SECAM, FABC, FCBCO), la Asamblea de Patriarcas de las Iglesias Orientales Católicas de Canadá (20 por cada una de estas realidades eclesiales). SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO, *La Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* (FAQ).

resulta afectada, sino incluso confirmada; la Asamblea se transforma en expresión de la colegialidad episcopal dentro de una Iglesia sinodal⁹⁶.

Otra novedad importante de EC la encontramos en los artículos 17 y 18, sobre la elaboración del documento final del Sínodo. En la nueva Constitución, la Asamblea del Sínodo aprueba un documento final que se entrega al Papa. Ya no se trata de una simple relación con propuestas, sino del documento final aprobado por los miembros del Sínodo⁹⁷. El art. 18 §2 de EC afirma que la Asamblea sinodal podría tener, si el Romano Pontífice la concede, según la norma del c. 343 del CIC, potestad deliberativa sobre el documento final. La pregunta es sí con la extensión de la participación de los miembros «no Obispos», en especial los fieles no ordenados, con derecho a voto ¿ellos también participarían de esta potestad deliberativa por concesión del Romano Pontífice al ser miembros de la Asamblea sinodal con derecho a voto? Ante esto cabe decir que, pese a estar previsto en el derecho, en más de cincuenta años de existencia del Sínodo de los Obispos, y pese a su actual renovación, nunca se ha visto oportuno atribuir potestad deliberativa al mismo⁹⁸. No obstante, esta posibilidad continúa abierta al reafirmar en el n. 3 del preámbulo de EC: «el Sínodo podría gozar también de potestad deliberativa cuando el Romano Pontífice se lo concediese»⁹⁹.

⁹⁶ «Se restituye la imagen de una Iglesia Pueblo de Dios fundada en la relación constitutiva entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, y dando visibilidad a la relación de circularidad entre la función profética del Pueblo de Dios y la función de discernimiento de los Pastores». SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO, *La Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* (FAQ).

⁹⁷ Cf. *Ordo Synodi Episcoporum*, art. 41, en AAS 98 (2006), 776.

⁹⁸ Cf. A. VIANA, «Sinodalidad y Derecho Canónico. Un Seminario organizado por la Secretaría General del Sínodo de los Obispos», *Estudios Eclesiásticos* 92 (2017): 700; C. PEÑA, «Sinodalidad y laicado. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia», 743. El profesor Viana respecto al art. 18 §2 afirma: «La redacción del art. 18 §2 de *Episcopalis communio* aproxima de nuevo el funcionamiento al que es propio de los concilios ecuménicos: un documento firmado por el Papa y los Obispos, con fuerza deliberativa y valor magisterial». VIANA, «Episcopalis communio. Un comentario a las nuevas normas sobre el Sínodo de los Obispos», 370.

⁹⁹ «Quindi è chiaro che nel caso dell'art. 18 §2 di *Episcopalis communio* al Sinodo la potestà viene delegata dal Romano Pontefice, perché esso non ha potestà ordinaria propria come il Concilio ecumenico, di cui non prende il posto. Nel Sinodo, infatti, non è riunito il Collegio dei vescovi, ma solo una rappresentanza dell'episcopato. Per questa ragione, nell'art. 18 §2 è esatto dire che l'Assemblea del Sinodo «partecipa al Magistero ordinario del Successore di Pietro», mentre nel §1 sarebbe stato più esatto dire che si tratta *simpliciter* di magistero ordinario del Romano Pontefice esercitato in «forma collegiale», facendo riferimento in nota al c. 332 §2. Dato che non sempre un documento finale ha un carattere dottrinale, ma può avere anche un carattere legislativo, sarebbe stato bene specificare che il documento finale partecipa del Magistero ordinario del Romano Pontefice se ha carattere dottrinale. Se si tratta di un documento puramente legislativo, esso non appartiene al Magistero del Romano Pontefice, per cui esso costituisce una partecipazione alla sua potestà legislativa». G. GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572) (Roma; Gregorian & Biblical Press, 2023), 222-225.

Una observación final: con *Episcopalis communio* el Sínodo de los Obispos evoluciona en una dirección más orientada a la sinodalidad, con una ampliación en la participación de miembros «no Obispos» (clérigos, consagrados y fieles laicos). De ahí que se pueda decir que al mismo tiempo coexisten el principio de la colegialidad episcopal y el principio de la sinodalidad, lo que supone una mezcla de criterios configurativos que no se oponen directamente, pero al ser diferentes, no resulta fácil aclarar la naturaleza del órgano colegial del Sínodo¹⁰⁰.

Observamos que, la renovada conciencia de comunión en la Iglesia Pueblo de Dios unida a la igualdad procedente de la común dignidad bautismal que hace a los fieles plenamente partícipes y corresponsables de la misión eclesial, va tomando concreción en los cambios legislativos introducidos por el Papa Francisco en el contexto de una Iglesia sinodal.

El Papa Francisco liga a su propia voluntad la solicitud de los Obispos reunidos en Sínodo y la decisión de promulgar el M.p. *Mitis Iudex* con el cual se favorece no la nulidad matrimonial, sino la celeridad de los procesos y no, en menor medida, una adecuada simplificación de los mismos. El caldo de cultivo de este documento es el contexto sinodal donde la escucha y la atención se ponen en *Iuxta Ecclesiae necessitates*. Este es el marco interpretativo donde la Iglesia Pueblo de Dios en comunión repristina la participación de los fieles no ordenados en la potestad de régimen al confirmar la participación de dos jueces laicos en un colegio de tres jueces (c. 1673 §3). Podemos decir que la praxis va dejando atrás, de cierta manera, a las antiguas y controvertidas disputas sobre el tema.

Por su parte, la Constitución apostólica EC brinda una bocanada de aire fresco al resituar el modelo de Iglesia comunión dentro del Pueblo de Dios que lleva una forma eclesial de proceder sinodal, incorporando elementos sustanciales que proceden de la doctrina del Concilio Vaticano II acerca de la participación en la misión de la Iglesia de todos los miembros

¹⁰⁰ «no puede excluirse que acabe convirtiéndose en un colegio representativo de fieles según sus diversas condiciones: no solo Obispos sino también otros clérigos, así como consagrados y fieles laicos. Al estilo quizás de los Sínodos que se celebran en las agrupaciones de la Comunión anglicana». VIANA, «Episcopalis communio. Un comentario a las nuevas normas sobre el Sínodo de los Obispos», 380.

del Pueblo de Dios sobre la base de la corresponsabilidad sacramental. La nueva constitución formaliza y concreta instituciones y procesos en los cuales se subraya la participación de los fieles de la Iglesia como una premisa fundamental en la dinámica del Sínodo de los Obispos. Si bien su composición continúa siendo principalmente episcopal, la asamblea sinodal no excluye, sino que exige, que el proceso sinodal se desarrolle en relación «con el resto de los fieles» (EC 6); lo cual va desde la fase preparatoria como en las demás fases. Es así como EC, abriéndose de manera más decidida a la participación de los fieles, les confiere un protagonismo más relevante en el proceso sinodal.

Más allá del objeto primario de EC –el Sínodo de los Obispos–, la reforma deberá permear las demás instituciones eclesiales de gobierno y sus organismos de participación, promoviendo un estilo de gobierno, que, de ahora en adelante, tiene que evolucionar apostando por una mayor participación de los fieles no ordenados competentes, lo cual exige el compromiso de todos los miembros de la Iglesia.

Las reformas pueden percibirse como un peligro ante el «siempre se ha hecho así», de tal manera que la resistencia puede ser grande al advertir que la sinodalidad está avanzando con pasos distintos a los institucionales. Sin embargo, los caminos sinodales pueden ser signo de esperanza y vida para nuestra Iglesia, y EC puede ayudar a un paso adelante hacia una mayor sinodalidad eclesial.

2.4. *Rescriptum ex audientia SS. mi* que deroga el c. 588 §2

Otro de los cambios legislativos que atañen a nuestro tema es la reforma del c. 588 del actual Código de Derecho Canónico y la participación de los religiosos laicos en los gobiernos de los institutos clericales¹⁰¹. El argumento canónico de este

¹⁰¹ Si bien, la reforma ha sido posterior cronológicamente (18.05.2022) a la promulgación de la nueva constitución sobre la Curia Romana *Praedicate Evangelium* (19.03.2022) por cuestiones de la sistematización de los temas queda incluida en este apartado.

cambio se encuentra en estrecha relación con el principio general del c. 129 §2 que permite la participación de los fieles laicos en la potestad de régimen.

El 18 de mayo de 2022, la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA) publicó el *Rescriptum ex audientia SS.mi* que deroga el c. 588 §2, el cual solo permitía en los institutos clericales elegir o nombrar superiores a los miembros clérigos. Con ello, actualmente, un miembro no clérigo puede desempeñar el oficio de superior mayor en los institutos religiosos clericales de derecho pontificio y en las sociedades clericales de vida apostólica de derecho pontificio de la Iglesia Latina y dependientes de la misma, en derogación del c. 588 §2 del CIC y del derecho propio del instituto de vida consagrada o de la sociedad de vida apostólica, sin perjuicio del c. 134 §1. Se abre así la posibilidad de que un miembro no ordenado laico ejerza la potestad de gobierno en un instituto clerical¹⁰².

La derogación del c. 588 §2 pretende dar respuesta a una de las cuestiones que habían quedado sin atender tras la IX Sesión General Ordinaria del Sínodo de los Obispos *De Vita consecrata deque eius munere in ecclesia et in mundo* de 1994 y que encontramos documentada en el n. 32 del *Instrumentum laboris*: «Sia risolta la questione della partecipazione dei fratelli nel governo degli istituti clericali e misti, in modo che, nel rispetto della propria natura e tradizione, sia regolata dalla legislazione dei singoli istituti»¹⁰³. Esto es, la participación de los religiosos laicos en las estructuras de gobierno de los institutos de vida consagrada, especialmente de los institutos clericales¹⁰⁴.

Ante la cuestión presentada, la Exhortación apostólica postsinodal, *Vita Consecrata* (VC) se limitó a señalar lo siguiente en el n. 61:

Algunos Institutos religiosos, que en el proyecto original del fundador se presentaban como fraternidades, en las que todos los miembros —sacerdotes y no sacerdotes— eran considerados iguales entre sí, con el pasar del tiempo han adquirido una fisonomía

¹⁰² Cf. CIVCSVA, *Rescripto ex audientia SS.mi*, De derogatione can. 588 §2 CIC, en AAS 114 (2022), 789. A partir del 5 de junio de 2022 con la vigencia de la Const. ap. *Praedicate Evangelium*, la Congregación se llama Dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica (DIVCSVA).

¹⁰³ SYNODUS EPISCOPORUM, IX COETUS GENERALIS ORDINARIUS, *De vita consecrata deque eius munere in ecclesia et in mundo. Instrumentum laboris* (Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1994), n° 32

¹⁰⁴ Cf. G. GAMBARO, «Reforma del c. 588 del Código de Derecho Canónico y la participación de los religiosos laicos en el gobierno de los institutos clericales», *Revista Sapientia & Iustitia*, 9 (2024): 181.

diversa. Es menester que estos Institutos llamados «mixtos», evalúen, mediante una profundización del propio carisma fundacional, si resulta oportuno y posible volver hoy a la inspiración de origen.

Los Padres sinodales han manifestado el deseo de que en tales Institutos se reconozca a todos los religiosos igualdad de derechos y de obligaciones, exceptuados los que derivan del Orden sagrado. Para examinar y resolver los problemas conexos con esta materia se ha instituido una comisión especial, y conviene esperar sus conclusiones para después tomar las oportunas decisiones, según lo que se disponga de manera autorizada¹⁰⁵.

Con la Exhortación apostólica post sinodal oficialmente se reconoce la categoría de instituto mixto atendiendo, principalmente, a la intención del fundador y al carisma fundacional. Esta afirmación es importante porque un instituto no puede identificarse como mixto simplemente por el hecho que incluya en sí mismo miembros ordenados y no ordenados, sino solo atendiendo a su carisma fundacional. La segunda parte del n. 61 de VC afirma que en tales institutos se debe reconocer a todos los religiosos igualdad de derechos y de obligaciones, salvo los que derivan del Orden Sagrado. Dentro de esta última afirmación se contempla que los derechos incluyen también el de voz activa y pasiva en la elección al cargo de Superior, con la correspondiente capacidad jurídica para ejercer el cargo¹⁰⁶. Por ende, a los religiosos no ordenados se les debe reconocer por su derecho propio la igualdad de oportunidades para asumir oficios, cargos y ministerios, excepto los directamente relacionados con el orden sagrado, incluidos los de gobierno y animación a todos los niveles¹⁰⁷. De ahí la necesidad de abordar oportunamente la cuestión de las estructuras de gobierno y la participación de los religiosos laicos en los institutos, de modo que sean coherentes con sus índole y naturaleza¹⁰⁸.

Diversos elementos se ven estrechamente relacionados en la reforma del c. 588. Por un lado, el regreso a las fuentes carismáticas y a las sanas tradiciones del instituto (VC 61), y por otro, la actual doctrina y norma canónica que prohíbe a los religiosos

¹⁰⁵ JUAN PABLO II, Exh. ap. *Vita consecrata*, 25.03.1996 en AAS 88 (1996), 435.

¹⁰⁶ Cf. G. GHIRLANDA, «L'Esortazione apostolica Vita Consecrata: aspetti canonici», *Periodica* 85 (1996): 608-609.

¹⁰⁷ Cf. GAMBARO, «Reforma del c. 588 del Código de Derecho Canónico y la participación de los religiosos laicos en el gobierno de los institutos clericales», 196.

¹⁰⁸ Cf. TAKAYOSHI NOGUCHI, «La naturaleza clerical, laical y “mixta” de los institutos religiosos a partir del CIC 1983», *Cuadernos doctorales: derecho canónico, derecho eclesiástico del Estado*, 20 (2003-2004): 222.

no ordenados asumir y ejercer jurisdicción sobre los religiosos ordenados, especialmente si pertenecen a un instituto clerical. Todo ello en estrecha relación con la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen.

El c. 588 §2 exige que los superiores de los institutos clericales sean clérigos, los cuales, a tenor del c. 596 §2, ejercen potestad de gobierno en el fuero externo e interno. Por su parte, el c. 587 considera que para defender con mayor fidelidad la vocación y la identidad de cada instituto, el código fundamental debe contener las normas relativas al gobierno del instituto y de los capítulos como parte intrínseca de su patrimonio. Así, cada instituto, atendiendo a su patrimonio espiritual y a sus sanas tradiciones, regula también esta materia y asume el derecho/deber de proveerse las instituciones más adecuadas para la realización de su función carismática y apostólica en la Iglesia¹⁰⁹.

Hay institutos que en su origen no son ni clericales ni laicales, o no del todo laicales (PC 15) y que por los factores condicionantes externos o por el paso del tiempo han sufrido un proceso de clericalización alejándose de la inspiración original del fundador; tales institutos deben volver a las fuentes inspiradoras fundacionales (PC 1 y 2), asuman o no el ejercicio de las órdenes sagradas. De ahí la necesidad de un adecuado reconocimiento canónico de estos institutos cuyo carisma fundacional no está ligado exclusivamente a un ministerio, función o servicio específico, sacerdotal o laical, sino a una forma de vida evangélica propia.

En los institutos donde la intención del fundador y el carisma fundacional fueron establecer una fraternidad de sacerdotes y hermanos que se consideran iguales entre sí reconociéndose mutuamente iguales en obligaciones y derechos (VC 61), se debe reconocer, por su derecho propio, a los religiosos no ordenados la igualdad de oportunidades para asumir oficios, cargos y ministerios, con excepción de aquellos que estén directamente relacionados con el orden sagrado, incluidos los de gobierno y animación a todos los niveles¹¹⁰. En el caso de que un miembro no ordenado asuma el oficio de superior mayor en un instituto religioso clerical de derecho pontificio o en

¹⁰⁹ Cf. GAMBARO, «Reforma del c. 588 del Código de Derecho Canónico y la participación de los religiosos laicos en el gobierno de los institutos clericales, 180-182.

¹¹⁰ El texto en latín de VC 61: «Patres synodales exoptarunt ut in id genus Institutis eadem omnibus religiosis iura officiaque adsignentur, praeter illa quae ex Ordine sacro oriuntur». El término «officia» y el verbo «adsignor», orientaron la reflexión hacia los temas relacionados con la noción de oficio eclesialístico y en consecuencia con la potestad de régimen. Cf. *Ibid.*, 196.

una sociedad clerical de vida apostólica de derecho pontificio ¿qué tipo de potestad ejercería para desempeñar el oficio encomendado?

Si bien el c. 596 §1 no precisa la naturaleza de la potestad que poseen los superiores de los institutos religiosos, esta potestad indefinida de la que gozan todos los superiores tiene ciertamente una naturaleza pública porque a tenor del c. 618: «Superiores in spiritu servitii suam potestatem a Deo per ministerium Ecclesiae receptam exercent», sin embargo, paradójicamente, no se la puede llamar eclesiástica¹¹¹. Al respecto comenta el profesor Ghirlanda:

«Questo significa che se è la potestà di Dio, essa è la potestà di governo attraverso la quale Cristo stesso, Capo della Chiesa, la governa attraverso i suoi ministri sia nell'ambito gerarchico che nell'ambito della vita consacrata. Allora, poiché la potestà è una per il fatto che è sempre la stessa potestà di Cristo esercitata in ambiti e con estensione diversi, quella dei superiori non chierici non può che essere della stessa natura della potestà di governo che il can. 596 §2 attribuisce agli istituti religioso e alle società di vita apostolica clericali di diritto pontificio (c. 715)»¹¹².

En el caso de que el superior mayor sea un miembro no ordenado, la aplicación del c. 596 §2 –según el cual solo en los institutos religiosos clericales de derecho pontificio los superiores gozan de la potestad eclesiástica de régimen, tanto para el fuero externo como para el interno– y atendiendo a la naturaleza de la potestad ordinaria aneja al oficio, se basará en las posibilidades ofrecidas por el c. 129 §2 de reconocer a los laicos la capacidad para ejercer la potestad de régimen a tenor de la norma del derecho¹¹³. Así el religioso laico elegido o nombrado superior mayor o

¹¹¹ «Se non si ammettesse che i laici possono esercitare la potestà di governo, i superiori degli istituti de vita consacrata e delle società di vita apostolica laicali, eserciterebbero una potestà natural non pubblica per il buon ordine dell'istituto o società. Ma questo non si può ammettere perchè un istituto o una società hanno personalità giuridica pubblica e sono organismi soprannaturali che perseguono dei fini soprannaturali». G. GHIRLANDA, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni», *Periodica* 106 (2017): 609. En el proceso de redacción del c. 596, en la Asamblea plenaria de 1981, se definió la potestad de los institutos como pública –aunque paradójicamente no debía considerarse como una potestad de régimen–, por la razón de que no deriva de la mera voluntad de los miembros del instituto o sociedad sino del derecho universal y del legislador supremo; y además, la finalidad de tal potestad es la de la Iglesia. «Quae non est potestas regiminis, etsi quamdam potestatem ecclesiasticam publicam constituat». PCCICR, *Relatio complectens syntheses animadversionum* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1981), 140.

¹¹² GHIRLANDA, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni», 609-610.

¹¹³ En el proceso de redacción del actual c. 596 el *coetus de institutis perfectionis* abordó diferentes aspectos entre los cuales estuvo la naturaleza de la potestad. El Código Pío-Benedictino la denominaba potestad dominativa (c. 501 §1 CIC 17) mientras que la nueva redacción se abstuvo de precisar la naturaleza y la terminología del poder ejercido por los superiores y los capítulos de los institutos de vida

moderador supremo de un instituto de vida consagrada clerical de derecho pontificio o de una sociedad de vida apostólica clerical de derecho pontificio, en virtud del c. 596 §2 tendrá potestad de régimen en el fuero externo e interno no sacramental *ad instar ordinarii* (c. 134 §1)¹¹⁴.

En relación con la potestad de régimen ejecutiva resulta clave el concepto de Ordinario, como lo deja ver el c. 134 al encontrarse en el título dedicado a la potestad de régimen. El CIC atribuye la consideración de Ordinarios sólo a los mencionados en este canon, teniendo en cuenta dos elementos esenciales que han de concurrir en todos ellos: la posesión de la potestad ejecutiva y la relación de autoridad-súbdito entre el Ordinario y los fieles bajo su jurisdicción¹¹⁵.

Los Ordinarios tienen por oficio, en virtud del cargo que desempeñan, la responsabilidad de la titularidad y ejercicio de la potestad de régimen o de jurisdicción. De esta manera, la potestad de régimen ordinaria está vinculada por el mismo derecho con el oficio que desempeñan. El c. 134 §1 califica de «Ordinarios» a los superiores mayores de institutos religiosos clericales de derecho pontificio y de sociedades clericales de vida apostólica de derecho pontificio, respecto a los miembros de su instituto o sociedad, los cuales tienen, al menos, potestad ejecutiva ordinaria¹¹⁶. La limitación del canon a los superiores de institutos pontificios puede encontrarse en los inconvenientes de dispersión de la potestad de gobierno entre diversos Ordinarios diocesanos que se daría en el caso de que una institución de derecho pontificio

consagrada en general. Sin embargo, «se trata de una potestad que permite realizar actos de gobierno ejecutivo, pero que no fue definida como *potestas regiminis exsecutiva*, porque está reservada solo a los superiores ordenados *in sacris*, con ciertas excepciones. Además, esta potestad indefinida del que gozan todos los superiores tiene ciertamente una naturaleza pública, porque es *potestas a Deo recepta per ministerium Ecclesiae* (canon 618), sin embargo, paradójicamente, no se la puede llamar eclesiástica». GAMBARO, «Reforma del c. 588 del Código de Derecho Canónico y la participación de los religiosos laicos en el gobierno de los institutos clericales», 204.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, 197. En 1996, el entonces Prefecto de la CIVCSVA, cardenal Martínez Somalo, explicó que en el caso de los institutos mixtos se exponía que cuando «hay verdaderos motivos para que uno que no es sacerdote llegue a ser Superior de una congregación. En esta circunstancia podría llevar a cabo todas las tareas, que son las que está estudiando la Comisión, excepto las que se derivan de la ordenación sacerdotal». Cf. «Vatican Information Service», viernes 29 de marzo 1996. Citado por NOGUCHI, «La naturaleza clerical, laical y “mixta” de los institutos religiosos a partir del CIC 1983», 229, nota n. 122.

¹¹⁵ Cf. M. M. CORTÉS DIÉGUEZ, «La persona en la Iglesia y su actividad jurídica», en *Derecho Canónico I: El Derecho del Pueblo de Dios*, coords. MYRIAM CORTÉS D. y JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO, (Madrid: BAC, 2006), 374.

¹¹⁶ Según el c. 620 del CIC «Son Superiores mayores aquellos que gobiernan todo el instituto, una provincia de éste u otra parte equiparada a la misma, o una casa autónoma, así como sus vicarios. A éstos se añaden el Abad Primado y el Superior de una congregación monástica, los cuales, sin embargo, no tienen toda la potestad que el derecho universal atribuye a los Superiores mayores».

estuviese presente en varias diócesis, lo cual resultaría contraproducente para la unidad de gobierno de estos institutos y sociedades interdiocesanas. Son las necesidades de la vida religiosa clerical interdiocesana las que reclaman esta calificación¹¹⁷.

Ahora bien, los superiores mayores del c. 134 §1 ejercen en sus institutos, al mismo tiempo, la función referida a la dirección de los aspectos propios de la vida religiosa en sentido estricto y, velan, además, por el cumplimiento de los derechos y deberes clericales, al estilo de un Obispo para los sacerdotes de sus diócesis¹¹⁸. En el caso de los institutos clericales con miembros laicos profesos carismática y estructuralmente iguales a los miembros clérigos, es necesario garantizar que a cada miembro se le aseguren las condiciones jurídicas específicas de acuerdo con su estatuto personal. Dichas condiciones deben estar contenidas en el derecho propio, aprobado por la autoridad eclesiástica competente, al establecer el perímetro de las competencias y la forma de ejercer la potestad de gobierno tanto para los clérigos como para los laicos¹¹⁹. Por ello, la expresión «sin perjuicio del c. 134 §1» en el rescripto de derogación del c. 588 §2 sugiere que el superior mayor o moderador supremo de un instituto religioso clerical de derecho pontificio, aunque sea laico, debe ser considerado como el Ordinario propio de los religiosos miembros del instituto. De tal forma, el superior mayor o moderador supremo no ordenado de un instituto religioso clerical de derecho pontificio o de una sociedad de vida apostólica clerical de derecho pontificio, a tenor de los cc. 134 §1 y 596 §2 gobernará *ad instar ordinariorum* con la potestad que el CIC concede a los religiosos Ordinarios, sin perjuicio del principio de que los laicos deben ejercer a través de los sacerdotes los actos que requieren el orden sagrado¹²⁰.

El rescripto no entra en el fondo de cómo resolver y regular las situaciones en el caso de ser nombrado superior mayor o moderador supremo un miembro no ordenado para responder a las exigencias de gobierno relacionadas con el fuero interno sacramental. Sin embargo, el rescripto indica que la CIVCSVA se reserva el derecho de evaluar de manera discrecional e individualmente las razones dadas por el Moderador supremo o Capítulo general y conceder la dispensa caso por caso, es decir,

¹¹⁷ Cf. A. VIANA, «Ordinario», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 5: 822-823.

¹¹⁸ Cf. *Ibíd.*, 822.

¹¹⁹ Cf. GAMBARO, «Reforma del c. 588 del Código de Derecho Canónico y la participación de los religiosos laicos en el gobierno de los institutos clericales», 222.

¹²⁰ Cf. *Ibíd.*, 226.

evaluando –entre otras– la intención del fundador, el carisma fundacional y las sanas y legítimas tradiciones, la finalidad, el carácter, la índole y la misión que el instituto o la sociedad desempeñan en la Iglesia

Con la modificación del c. 588, se da otro paso más en el tema de la participación de los fieles no ordenados en la potestad de régimen. En este caso, la derogación del c. 588 §2 y la lectura conjunta de los cc. 129 §2 y 596 posibilitan la participación de los religiosos no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen necesaria para un instituto religioso o sociedad de vida apostólica conformados por sacerdotes y laicos, todo ello motivado por la necesidad de respetar la mente y propósito de los fundadores que en el origen del carisma fundacional se encuentra una forma de vida evangélica sin estar ligada específicamente a un ministerio, función o servicio.

No queremos terminar este apartado sin dejar de mencionar dos disposiciones legislativas, que, aunque no están relacionadas directamente con la potestad de régimen, si lo están con un mayor reconocimiento de la participación de los fieles en la vida de la Iglesia a través de la asunción de funciones de servicio ministerial en la comunidad eclesial. Nos referimos al M.p. *Spiritus Domini*, de 10 de enero de 2021, con el que la Sede Apostólica autorizó confiar de manera estable los ministerios de lector y acólito a mujeres, con la consiguiente modificación del c. 230 §1 que las excluía¹²¹. En esta línea ministerial, cuatro meses después, el Papa Francisco aprobó el reconocimiento del ministerio de los catequistas mediante el M.p. *Antiquum ministerium*, de 10 de mayo de 2021¹²². Con ello vemos un avance en la actual regulación canónica que abre vías posibles para una mayor y activa participación de los fieles no ordenados en la vida de la Iglesia y en temas de relevante responsabilidad.

3. LA CONSTITUCIÓN APOSTÓLICA *PRÆDICATE EVANGELIUM*

La nueva Constitución apostólica sobre la Curia Romana confirma, desde el punto de vista jurídico, las innovaciones ya introducidas anteriormente por disposiciones pontificias en la óptica de la conversión misionera. Al mismo tiempo,

¹²¹ Cf. FRANCISCO, M.p. *Spiritus Domini*, 10.01.2021, en AAS 113 (2021), 169-170.

¹²² Cf. FRANCISCO, M.p. *Antiquum Ministerium*, 10.05.2021 en AAS 113 (2021), 527-533.

proporciona las bases para una mayor participación, incluso en puestos de gobierno y responsabilidad, de fieles no ordenados en el gobierno central de la Iglesia. De cierta manera se puede decir que *Praedicate Evangelium* viene a dar estabilidad a la reforma emprendida por el Papa Francisco desde el inicio de su pontificado.

3.1. Cuestiones generales de la nueva constitución

El 19 de marzo de 2022, fue promulgada la Constitución apostólica *Praedicate Evangelium* del Papa Francisco sobre la Curia Romana y su servicio a la Iglesia en el mundo de hoy, entrando en vigor el 5 de junio de 2022, solemnidad de Pentecostés¹²³. Con ella se abroga la Constitución apostólica *Pastor bonus* (PB) de Juan Pablo II, del 28 de junio de 1988¹²⁴. El texto fue preparado en lengua italiana y seguido de una amplia consulta, un debate muy limitado y un informe final¹²⁵.

La reforma del Papa Francisco en esta materia es una invitación a recuperar el espíritu original de la estructura de la Iglesia sin renunciar a las competencias y experiencias adquiridas. La constitución *Praedicate Evangelium* es la quinta intervención de reestructuración del aparato del gobierno central de la Iglesia¹²⁶. El *incipit* del documento señala el sentido de la reforma que Francisco pretende para la

¹²³ Cf. FRANCISCO, Const. ap. *Praedicate Evangelium* de Curia Romana eiusque servitio pro Ecclesia in mundo, 19.03.2022, en AAS 114 (2022), 377-455.

¹²⁴ Cf. JUAN PABLO II, Const. ap. *Pastor bonus*, 28.06. 1988, en AAS 80 (1988), 841-912.

¹²⁵ Cf. J. I. ARRIETA, «La nuova organizzazione della Curia Romana», *Ius Ecclesiae* 34 (2022): 420; Ó. A. RODRÍGUEZ MARADIAGA, entrev., *Praedicate Evangelium: Una nueva curia para un tiempo nuevo*, (Madrid: Publicaciones Claretianas, 2022), 43; M. SEMERARO, M. MELLINO y G. GHIRLANDA, «Conferenza Stampa di presentazione della Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo (21.03.2022)», *Bolletino Sala Stampa della Santa Sede* n. 0192, específicamente la intervención de Mons. Marco Mellino en la elaboración del texto, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bolletino/pubblico/2022/03/21/0192/00417.html> (consultado 08.10.2024).

¹²⁶ La primera organización entendida como el conjunto de colegios (dicasterios) para colaborar con el Papa en el gobierno de la Iglesia universal se le atribuye a Sixto V en 1558, con la constitución *Immensa aeterni Dei*. Ya en el siglo XX, y tras la caída de los Estados Pontificios, Pío X reorganizó la Curia en 1908 publicando la constitución *Sapienti consilio* (ASS 41, 1908, 425-490). Finalizando el Concilio, Pablo VI vio la necesidad de volver a reestructurar esta institución y promulgó en 1967 la constitución, *Regimi Ecclesiae Universae* (AAS 59, 1967, 885-928), respondiendo a lo que los padres conciliares pedían en la *Christus Dominus* sobre una «nueva ordenación, acomodada a las necesidades de los tiempos, regiones y ritos y a la coordinación de los trabajos» (CD 9). Juan Pablo II estructuró y reorganizó enteramente las competencias de los dicasterios de la Curia Romana, manteniendo la «arquitectura» del Papa Montini, mediante la constitución *Pastor Bonus* (AAS 80, 1988, 841-912).

Curia; detrás de estas palabras está la idea de que la Iglesia existe para evangelizar y en el anuncio del Evangelio encuentra su vocación y su identidad más profunda.

El Preámbulo revela el propósito del Papa Francisco: «armonizar mejor el ejercicio del actual servicio de la Curia con el camino de evangelización que la Iglesia, especialmente en este tiempo, está experimentando» (PE I. 3); esto es, la Curia Romana o está en función y al servicio de la evangelización o no tiene sentido¹²⁷. Lo anterior está en concordancia con la llamada «conversión misionera» de toda la Iglesia (EG 30), que la compromete a una renovación profunda; en el centro de la preocupación del actual Pontífice está, por tanto, la vitalidad y fecundidad del mensaje cristiano¹²⁸. Actualmente, la fe ya no constituye más un presupuesto obvio del vivir común; hay una profunda crisis de fe debida a una progresiva secularización de la sociedad, lo cual implica un desafío que requiere de medios adecuados para volver a proponer la verdad perenne del Evangelio de Cristo¹²⁹. Se habla de una conversión misionera que apunta a una reforma de toda la Iglesia, y con esta constitución se quiere poner a la Curia como punto de referencia para una siempre necesaria reforma de la Iglesia¹³⁰.

La prioridad de la Curia Romana es la tarea evangelizadora; de ahí que, a nivel simbólico, muchos han subrayado el valor de asignar el primer lugar al Dicasterio para la Evangelización, así como también el hecho de que el Papa presida «directamente este Dicasterio» (art. 54 PE)¹³¹. A esta institución curial le sigue el Dicasterio para la Doctrina de la Fe. Así, cede el primado histórico que había tenido anteriormente y se sitúa después de la prioridad evangelizadora de la Iglesia. De tal manera, anuncio y doctrina integran el bien común de la Palabra de Dios; no hay inversión de valores sino un significado diferente del compromiso evangelizador¹³². Este orden expresa la idea de que, si los pueblos son re evangelizados y se proclama el Evangelio a los pueblos que aún no lo han recibido, el Dicasterio para la Doctrina de la de Fe puede cumplir su tarea de promover y tutelar la integridad católica sobre la fe y la moral (art. 69

¹²⁷ Cf. Ó. A. RODRÍGUEZ MARADIAGA, 21.

¹²⁸ Cf. M. DEL POZZO, «Una lettura “strutturale” di “Praedicate evangelium”», *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it) 13 (2022): 56.

¹²⁹ Cf. FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (21.12.2019).

¹³⁰ Cf. Ó. A. RODRÍGUEZ MARADIAGA, 46.

¹³¹ Cf. F. PUIG, «Sguardo sulla Costituzione apostolica Praedicate Evangelium: si reparte», *Quaderni diritto e politica ecclesiastica* 30 (2022): 546.

¹³² Cf. DEL POZZO, 59.

PE)¹³³. El Dicasterio para la Evangelización, junto con el de la Doctrina de la Fe y el nuevo Dicasterio para la Caridad, forman un núcleo fuerte (misión-fe-caridad) con distintas competencias; un conjunto que expresa la naturaleza misionera de la Iglesia¹³⁴.

En las cuestiones organizativas que presenta la nueva constitución se encuentra la denominación y tipología de los organismos. Hay variaciones terminológicas de los organismos de la Curia con respecto a la constitución *Pastor Bonus*; en *Praedicate Evangelium* ha desaparecido la denominación de Congregaciones y Consejos Pontificios y, de igual manera, la distinción fundamentada por el ejercicio de la potestad de jurisdicción por parte de los primeros y no de los segundos. En *Praedicate Evangelium* se consolida la figura neutra de los dicasterios que engloban la mayor parte de las unidades funcionales¹³⁵. La neutralidad de la denominación dicasterio se distingue por la actividad propia de cada unidad curial en la función asignada; se predica una igualdad jurídica entre las distintas instituciones curiales (art. 12 PE)¹³⁶.

La reforma de la Curia no es el resultado de una operación intelectualista, sino de una serie de cambios que se han ido presentando con anticipación y gradualidad, dando así un perfeccionamiento en el órgano del gobierno central de la Iglesia. Muchas de las novedades que aparecen en la Constitución apostólica desde los primeros años de pontificado del Papa jesuita se fueron poniendo en marcha dando frutos satisfactorios; otros los darán a su tiempo¹³⁷. Francisco ha optado por un método de reforma que busca la funcionalidad y eficacia de la Curia Romana, así como también la reducción, simplificación y aligeramiento de dicasterios. Mientras PB tenía 21 organismos, entre Congregaciones y dicasterios, ahora se tienen 16 dicasterios. La

¹³³ Cf. G. GHIRLANDA, «La Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana», *La Civiltà Cattolica* 4123 (2022): 43.

¹³⁴ Cf. Ó. A. RODRÍGUEZ MARADIAGA, 60.

¹³⁵ El Papa Francisco con anterioridad a PE ya había instituido algunos dicasterios, por ejemplo: el Dicasterio para los laicos, la familia y la vida (2016), el Dicasterio para el servicio del desarrollo Humano Integral (2016) y la Secretaría para la comunicación pasó a denominarse Dicasterio para la comunicación. Cf. FRANCISCO, M.p., *Sedula Mater quibus Dicasterium pro Laicis, Familia et Vita constituitur*, 15.08.2016, en AAS 108 (2016), 963; ID., M.p., *Humanam Progressionem quibus Dicasterium ad integram humanam progressionem fovendam constituitur*, 17.08.2016, en AAS 108 (2016), 968 y ID., *Rescriptum ex Audientia SS.mi*, 27.02.2018, en AAS 110 (2018), 426.

¹³⁶ Cf. PUIG, «Sguardo sulla Costituzione apostolica Praedicate Evangelium: si reparte», 548; GHIRLANDA, «La Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana», 49. Este tipo de cambios son opciones adoptadas desde el principio por el Consejo de cardenales, cuya motivación no ha sido particularmente explicada. Cf. ARRIETA, «La nuova organizzazione della Curia Romana», 427.

¹³⁷ Cf. DEL POZZO, 58-59; Ó. A. RODRÍGUEZ MARADIAGA, 60.

estructura organizativa intenta ser más moderna y sensible a los signos de los tiempos¹³⁸. Al interno de la Curia Romana existen tres tipos fundamentales de entidades: los dicasterios (arts. 53-188), los Organismos de justicia (arts. 189-204) y los Organismos económicos (arts. 205-227); estos últimos, en la mayor parte han sido creados recientemente y tienen competencia diversificada en el ámbito interno de la Santa Sede, comprendido el Estado de la Ciudad del Vaticano. Además de los tres tipos de instituciones curiales, la ley menciona tres Oficinas (arts. 228-237)¹³⁹.

En el apartado dedicado a los principios y criterios para el servicio de la Curia Romana se afirma expresamente el carácter vicario del gobierno central de la Iglesia al señalar:

«Cada institución curial cumple su misión en virtud de la potestad recibida del Romano Pontífice, en cuyo nombre opera con potestad vicaria en el ejercicio de su *munus primacial*». (PE II. 5)

La naturaleza del poder de la Curia es esencialmente vicario y dependiente del Romano Pontífice. La nueva ley pontificia corrobora la afirmación tradicional según la cual, la potestad de gobierno de la Curia concierne solo a la potestad ejecutiva y a la potestad judicial; esta última, en el caso de los tribunales pontificios y de la sección disciplinar del Dicasterio para la Doctrina de la Fe (art. 76 PE). Esto significa que la Curia Romana no tiene potestad legislativa y ningún dicasterio o institución curial puede promulgar leyes o derogar el derecho vigente, a menos que haya recibido una

¹³⁸ Cf. DEL POZZO, 66-67.

¹³⁹ Los dicasterios son: Dicasterio para la Evangelización (arts. 56-68), Dicasterio para la Doctrina de la Fe (arts. 69 – 78), Dicasterio para el Servicio de la Caridad (arts. 79 – 81), Dicasterio para las Iglesias Orientales (arts. 82 – 87), Dicasterio para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (arts. 88 – 97), Dicasterio de las Causas de los Santos (arts. 98 – 102), Dicasterio para los Obispos (arts. 103 – 112), Dicasterio para el Clero (arts. 113 – 120), Dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (arts. 121 – 127), Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida (arts. 128 – 141), Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (arts. 142 – 146), Dicasterio para el Diálogo Interreligioso (arts. 147 – 152), Dicasterio para la Cultura y la Educación (arts. 153 – 162), Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral (arts. 163 – 174), Dicasterio para los Textos Legislativos (arts. 175 – 182), Dicasterio para la Comunicación (arts. 183 – 188). Organismos de justicia: Penitenciaría Apostólica (arts. 190 – 193), Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica (arts. 194 – 199), Tribunal de la Rota Romana (arts. 200 – 204). Organismos económicos: Consejo de Asuntos Económicos (arts. 205 – 211), Secretaría de Asuntos Económicos (arts. 212 – 218), Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica (arts. 219 – 221), Oficina del Auditor General (arts. 222 – 224), Comisión de Asuntos Reservados (arts. 225 – 226), Comité de Inversiones (art. 227). Oficinas: Prefectura de la Casa Pontificia (arts. 228 – 230), Oficina para las Celebraciones Litúrgicas del Sumo Pontífice (arts. 231 – 234), Camarlengo de la Santa Iglesia Romana (art. 235 – 237).

delegación específica para hacerlo, o cuando el documento elaborado haya recibido la aprobación pontificia (art. 30 PE)¹⁴⁰.

La vicariedad de las funciones ya se mencionaba en PB, donde, si bien se trataba de la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de gobierno, se hacía con cierta ambigüedad. Había un reconocimiento general de la posible asignación de los laicos a los dicasterios como miembros, pero con dos limitaciones: 1) los cardenales y Obispos eran miembros propiamente dichos de las congregaciones (art. 3 §3 PB) y 2) las materias que requerían potestad de gobierno quedaban reservadas a los que hubieran recibido el sacramento del orden (art. 7 PB). Esta disciplina, aunque admitía excepciones, tenía en cambio una marcada connotación clerical¹⁴¹. La opción de la PB por seguir la doctrina del sacramento del orden para el ejercicio de la potestad de gobierno ha tenido consecuencias en la formación de la Curia Romana, haciendo que la participación de fieles no ordenados sea muy baja o prácticamente inexistente, así como también una *forma mentis* poco abierta a la participación de éstos en la estructura del gobierno central de la Iglesia.

Actualmente, *Predicate Evangelium* afirma formalmente el poder vicario y expresa algunas consecuencias de esta calificación con más claridad que la PB, en cuanto a los sujetos que pueden ejercer la autoridad, a saber: «Por eso, cualquier fiel puede presidir un dicasterio o un organismo, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de éstos últimos» (PE II. 5). La novedad de la nueva constitución es que la presidencia de los dicasterios ya no está reservada solamente a los clérigos. Así, lo que anteriormente era excepción ahora ya no lo es¹⁴². En todo caso, esto no significa que haya una ruptura con la ley anterior, pues se mantienen los criterios base fundamentales ofreciendo un mayor dinamismo y apertura: la potestad es vicaria y la puede ejercitar cualquier fiel. Junto a lo anterior, la índole pastoral y misionera de la Curia no implica, por tanto, una responsabilidad con

¹⁴⁰ Cf. A. VIANA, «La potestà della Curia Romana secondo la Costituzione apostolica “*Praedicate Evangelium*”», *Ephemerides Iuris Canonici* 62 (2022): 542.

¹⁴¹ Sobre este aspecto el profesor Viana criticaba que, en la *Pastor Bonus*, «el legislador parece dudar de la conveniencia o incluso de la posibilidad de un reconocimiento de la participación de los laicos en la potestad de régimen pontificia, a pesar de que no lo harían individualmente sino de modo colegial, junto a los cardenales y Obispos». ID., «El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución», *Ius Canonicum* 54 (2014): 621.

¹⁴² Cf. ID., «La potestà della Curia Romana secondo la Costituzione apostolica “*Praedicate Evangelium*”», 543; DEL POZZO, 69.

la cura de las almas (arts. 2-6 PE)¹⁴³. La práctica de esta disposición irá precisando ulteriores distinciones al interno de lo que puede representar el ejercicio de la potestad de régimen en el ámbito eclesial. Hay, de hecho, ámbitos o tipos de procedimientos, que por su naturaleza no requieran la potestad de orden en el actor, lo que sí puede ser indispensable para otras materias o procedimientos¹⁴⁴.

Como se ha dejado asentado en el primer capítulo de esta investigación, la disparidad de opiniones y enfoques en cuanto a la controversia doctrinal no recibe un aval ni un sello autoritativo, y menos magisterial, sino un acuerdo dispositivo razonable. Aun con las limitaciones contenidas en los cc. 129 y 274 §1, la legislación y la práctica eclesiológica-canónica ya habían dado un amplio espacio al reconocimiento de la capacidad potestativa de los fieles no ordenados¹⁴⁵. En los años del pontificado de Papa Francisco un número significativo de cargos directivos en la Curia ha sido confiado a fieles no ordenados. Hay prefectos de dicasterios, secretarías y subsecretarías, así como miembros responsables de organismos de programación y de control¹⁴⁶.

El hecho de que a la Curia Romana no le correspondan funciones propiamente jerárquicas ni sacramentales, así como también que su índole vicaria y el ejercicio de la potestad no conlleva, en todos los casos, el ejercicio de la potestad de orden, son razones por las cuales muchas tareas pueden ser encomendadas a los fieles no ordenados en virtud del bautismo y la misión canónica. El Sumo Pontífice es quien confiere el oficio que habilita para ejercer con todo derecho y en su nombre la misión

¹⁴³ Cf. c.150: El oficio que lleva consigo la plena cura de almas, para cuyo cumplimiento se requiere el ejercicio del orden sacerdotal, no puede conferirse válidamente a quien aún no ha sido elevado al sacerdocio.

¹⁴⁴ Cf. ARRIETA, «La nuova organizzazione della Curia Romana», 428.

¹⁴⁵ Cf. DEL POZZO, 70.

¹⁴⁶ Visitando la página web de la Santa Sede, encontramos la participación de los fieles no ordenados en las siguientes instituciones curiales: Dr. Paolo Ruffini (Prefecto del Dicasterio para la comunicación); Dr. Maximino Caballero Ledo (Prefecto de la Secretaría de asuntos económicos); Sor Helen Alford, O.P. (Presidenta de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales); Dr. Maurizio Sannibale y Prof. Gr. Uff. Paolo Liverani (Presidente y vicepresidente, respectivamente, Pontificia Academia Romana de Arqueología); Alessandro Cassinis Righini (Auditor general de la Oficina del Auditor general); Rev. Sr. Simona Brambilla, M.C. y Rev. Sr. Carmen Ros Nortes, N.S.C. (secretaría y subsecretaría, respectivamente, del DIVCSVA); Dr. Gleison De Paula Souza, Dr.^a Linda Ghisoni, Prof.^a Gabriella Gambino (secretario y subsecretarías del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida); Hna. Alessandra Smerilli, F.M.A. (secretaría del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral); Dr. Fabio Gasperini (secretario de la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica); Rva. Nuria Calduch Benages (subsecretaría de la Pontificia Comisión Bíblica); Dott.ssa Charlotte Kreuter-Kirchhof (Vicecoordinadora del Consejo de Asuntos económicos). Solo por mencionar algunos, dado que también participan fieles no ordenados como miembros de las diferentes instituciones curiales, en <https://www.vatican.va/content/romancuria/es.html> (consultada 08.10.2024).

encomendada, incluida la presidencia de un dicasterio o de un organismo que pertenezca a la estructura de la Curia¹⁴⁷. Así, el Papa Francisco, en la reforma de la Curia Romana, ha querido prever la participación y contribución de los fieles laicos en el desempeño de los oficios y responsabilidades que implique la toma de decisiones importantes en la Iglesia (EG 103).

Por otro lado, aunque la *Praedicate Evangelium* presenta grandes avances con respecto a la participación de fieles no ordenados, también mantiene ciertas reservas. No puede ser ignorada la primera parte del art. 15 que, casi con los mismos términos que *Pastor Bonus*, enumera a los cardenales como miembros primordiales de las instituciones curiales. Dicho artículo establece «Los miembros de las instituciones curiales son nombrados de entre los cardenales [...] a los que se suman, como particularmente expertos en las materias en cuestión, algunos Obispos [...], así como, según la naturaleza del dicasterio, algunos presbíteros y diáconos, algunos miembros de los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, y algunos fieles laicos». No obstante, la redacción de este artículo mantiene cierta división entre los miembros de los dicasterios. Por una parte, establece que los miembros se nombran entre los cardenales, mientras que, por otra, se «añaden» los demás miembros. No se niega el avance respecto a la legislación anterior al considerar a todos como miembros, pero, no deja de ser significativo que quienes lo son en primer lugar sean los cardenales¹⁴⁸.

En esencia, parece confirmarse la configuración básica de la Curia Romana como una curia de cardenales y precisamente de los cardenales presidentes como un cargo decisivo en los dicasterios individuales. Es sabido que el presidente de un dicasterio u organismo tiene funciones de dirección y enlace con otras entidades y figuras curiales. En la actualidad, hay un gran número de cardenales encabezando la presidencia de las instituciones curiales¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Cf. Ó. A. RODRÍGUEZ MARADIAGA, 53.

¹⁴⁸ El art. 3 §3 de la *Pastor Bonus* consideraba a los cardenales y Obispos como miembros «propriadamente dichos» de las Congregaciones. Cabe destacar que, mientras en la *Pastor Bonus*, cardenales y Obispos tenían el mismo grado de pertenencia, en *Praedicate Evangelium* el legislador los separa.

¹⁴⁹ Cf. PUIG, «Sguardo sulla Costituzione apostolica *Praedicate Evangelium*: si reparte», 551. Basta ver la página web de la Santa Sede y acceder al sitio web de cada institución curial para consultar la estructura de cada dicasterio u organismo.

Continuando con el art. 15 de *Praedicate Evangelium* cuando dice «[...] a los que se suman, como particularmente expertos en las materias en cuestión, [...] así como, según la naturaleza del dicasterio, algunos miembros de los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, y algunos laicos», digamos que esto parece advertir que no en todos los dicasterios tienen cabida los fieles no ordenados. Surge la pregunta de si la nueva constitución afirma formalmente la naturaleza vicaria de la potestad de gobierno de la Curia Romana y que pueden participar de ella todos los miembros. Si a estos órganos no se les encomiendan funciones que conllevan el ejercicio de la potestad de orden, ni legislativa, entonces ¿cuáles son las funciones que, en el trabajo del dicasterio, responden a una naturaleza episcopal o presbiteral? ¿se limita así nuevamente la participación de los fieles no ordenados o se busca asegurar que algunas funciones se mantengan confiadas a cardenales u Obispos, más allá de la potestad que requieran?

Ejemplo de lo anterior es el Consejo de asuntos económicos, el cual está integrado por ocho cardenales u Obispos y siete laicos «elegidos de entre expertos de diversas nacionalidades» (art. 206 §1 PE), estando la presidencia en todo caso reservada a un cardenal (art. 206 §2 PE), lo que solo sucede por derecho en este órgano. No obstante, esta institución debe inspirarse en las mejores prácticas reconocidas internacionalmente en materia de administración pública, con miras a una gestión administrativa y financiera ética y eficiente (art. 205 §2 PE), lo que exigiría una alta cualificación profesional, integridad moral, siempre bajo la inspiración de la doctrina social católica.

Otro aspecto para resaltar es que la nueva legislación no prevé la participación de los fieles no ordenados en el Tribunal de la Signatura Apostólica (art. 195 §1 PE). La propia ley de la Signatura no tiene prevista esta posibilidad. Sin embargo, con la nueva ley podría haber cambiado la situación jurídica, dando paso a la participación de fieles no ordenados que en muchas ocasiones están altamente cualificados para prestar estos servicios en la Iglesia¹⁵⁰; más aún si la *Praedicate Evangelium* afirma la

¹⁵⁰ Cf. BENEDICTO XVI, M.p., *Quibus Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae lex propria promulgatur*, 21.06.2008, en AAS 100 (2008), 514-515. En el art. 1 §1, afirma: «El Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica está formado por un grupo de Padres cardenales y Obispos, que son nombrados por el Sumo Pontífice»; el §2 del mismo artículo, admite también entre los miembros de la signatura algunos clérigos. Mientras que la nueva Constitución solo menciona cardenales, Obispos y presbíteros, excluyendo la posibilidad de participar a los diáconos. Cf. VIANA, «La potestà della Curia Romana secondo la Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium”», 544.

posibilidad de los fieles no ordenados *in sacris* para presidir dicasterios de la Curia y que el actuar de la Signatura es colegiada. En el caso del Tribunal de la Rota Romana, la nueva constitución no especifica si los jueces pueden ser fieles no ordenados o clérigos: «El Tribunal tiene estructura colegial y está compuesto por un cierto número de jueces, dotados de probada doctrina, competencia y experiencia, elegidos por el Romano Pontífice de diversas partes del mundo» (art. 201 §1 PE), pero el derecho propio del Tribunal sí precisa en el art. 3 §1 que los jueces deben ser sacerdotes¹⁵¹.

En este orden de ideas cabe preguntarnos si se trata de un tema de profesionalidad o de fiabilidad en la presidencia de algunos dicasterios debido a la materia específica que gestiona¹⁵². No obstante, más allá de ocupar, o no, puestos superiores de dirección, la Constitución apostólica *Praedicate Evangelium* «se convierte en sí misma en una verdadera llamada a implicar más a los fieles no ordenados en el trabajo curial, principalmente en las áreas vinculadas a las realidades temporales, como la tutela de la familia o de la vida, la promoción de la justicia, la protección de los menores, la economía o la salvaguarda de la Creación. La única condición aquí, como en cada caso, es la adecuada selección del personal y una conveniente y permanente formación que cualifique el servicio al cual han sido llamados»¹⁵³.

Ejemplo de lo anterior es, el Dicasterio para los laicos, la familia y la vida que actualmente está presidido por un cardenal prefecto que es asistido por un secretario laico y dos subsecretarias laicas. Este dicasterio, atendiendo al ámbito de su competencia, reconoce o erige conforme a las disposiciones del derecho canónico las agregaciones de fieles o movimientos eclesiales que tienen el carácter de internacional y aprueba sus estatutos (art. 134 PE). En tal competencia el secretario, que puede ser

¹⁵¹ Art. 3 §1: «Iudices sacerdotes sint oportet, maturae aetatis, laurea doctorali saltem in utroque iure praediti, honestate vitae, prudentia et iuris peritia praeclari». TRIBUNAL DE LA ROTA ROMANA, *Normae Romanae Rotae Tribunal*, 7.02.1994, en AAS 86 (1994), 510.

¹⁵² «[...] no se puede dejar de preguntarse si detrás de la exigencia de la condición clerical se cela una presunción de idoneidad, es decir, que los clérigos se consideran más idóneos que los laicos. ¿Es un tema de profesionalidad o de fiabilidad? Si bien es cierto que en el pasado la formación jurídico-canónica-teológica se daba con más frecuencia en los clérigos, hoy esto no puede afirmarse con tanta nitidez, por lo que queda como criterio residual que el clérigo se considera más fiable que el laico en el plano de gobierno. La pregunta es si esta suposición está bien fundada». F. PUIG, «Aspectos canónicos del servicio en la Curia Romana», *Ius Canonicum* 59 (2019): 66-67. Al respecto el profesor Viana afirma: «PE aggiunge alcune cautele che potrebbero suonare in qualche modo come manifestazione di sfiducia verso una piena partecipazione dei laici alle istituzioni della Curia». VIANA, «La potestà della Curia Romana secondo la Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium”», 544.

¹⁵³ Ó. A. RODRÍGUEZ MARADIAGA, 53.

laico, participa de la potestad de régimen al conceder el decreto ¹⁵⁴. A tenor del art. 15 de PE, los miembros laicos de una institución curial, en las sesiones ordinarias y plenarias (art. 26 PE) no son excluidos de las votaciones sobre asuntos que comportan el ejercicio de la potestad de gobierno, si bien las decisiones deben ser presentadas al Romano Pontífice (RGCR 115 §2), y ejercen potestad de gobierno sobre todo si presiden la institución o tienen en ella el oficio de secretario (PE II.5).

La presidencia de un dicasterio asignada a una persona ya sea cardenal o no, no garantiza *a priori* un mejor desempeño del trabajo de gobierno. Siempre será necesario desarrollar una cultura de gobierno y trabajo que permita a los cardenales y otros fieles trabajar como iguales, valorando concretamente la colegialidad y la profesionalidad; todos como cooperadores en la misión específica del Papa. Es el estilo de trabajo propio del bautizado que ayuda al Sumo Pontífice en el gobierno de la Iglesia.

Finalmente, la redacción de un nuevo texto normativo para la Curia Romana no es suficiente para su reforma. Así lo afirmó Francisco desde los primeros años de su pontificado: «la reforma sólo y únicamente será eficaz si se realiza con hombres “renovados” y no simplemente con hombres “nuevos”. No basta sólo cambiar el personal, sino que hay que llevar a los miembros de la Curia a renovarse espiritual, personal y profesionalmente. [...] Sin un “cambio de mentalidad” el esfuerzo funcional sería inútil [...]»¹⁵⁵.

3.2. *Praedicate Evangelium* ¿solución a una controversia doctrinal de larga duración?

El n. 5 de los principios y criterios para el servicio de la Curia Romana, menciona la vicariedad como principio jurídico que liga la Curia al Papa, y en tal contexto se indica la posibilidad de que cualquier fiel presida un dicasterio o un

¹⁵⁴ El 8 de diciembre de 2023, el Dicasterio para los laicos, la familia y la vida concedió el decreto de reconocimiento como asociación internacional privada de fieles, así como también la aprobación de los correspondientes estatutos a la Comunidad Magnificat. El decreto está firmado por el Prefecto Card. Kevin Farrell y por el secretario laico Dr. Gleison De Paula Souza. El decreto se puede consultar en <https://comunitamagnificat.org/es/reconocimiento-final-y-nuevo-estatuto-2024/> (Consultado el 08.10.2024).

¹⁵⁵ FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (22.12.2016).

organismo, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos. Esto está en estrecha relación con el c. 129 del CIC y el problema del ejercicio de la potestad de régimen por parte de los laicos.

La cuestión es compleja y ampliamente debatida por la doctrina, sin llegar a un consenso común, como se vio en el capítulo primero. Para unos, la controversia ha sido resuelta, mientras que, para otros el nuevo documento normativo no ha tenido ninguna pretensión de hacerlo¹⁵⁶. Abordemos ambos puntos de vista.

En la conferencia de prensa para la presentación de la nueva Constitución apostólica *Praedicate Evangelium*, el profesor Gianfranco Ghirlanda afirmó que, con esta ley se soluciona el problema sobre el origen de potestad de régimen y la participación de los laicos en ella¹⁵⁷.

El canonista italiano toma como punto de partida el n.5 de los principios, el cual reafirma el carácter vicario de la Curia Romana al señalar: «Cada institución curial cumple su misión en virtud de la potestad recibida del Romano Pontífice, en cuyo nombre opera con potestad vicaria en el ejercicio de su *munus* primacial». Es en virtud del poder vicario recibido del Romano Pontífice que las instituciones curiales están facultadas para intervenir con autoridad en su nombre, ya sea por competencia de la materia o por petición de los Obispos o por iniciativa propia, si es necesario. Esta afirmación es importante porque, aunque es evidente, en muchas ocasiones parece no otorgársele la consideración necesaria¹⁵⁸.

De la segunda parte del n. 5 de los principios se sigue una afirmación innovadora: «Por eso, cualquier fiel puede presidir un dicasterio o un organismo,

¹⁵⁶ Abordamos principalmente las posturas del profesor Ghirlanda y la de los canonistas A. Viana y Arrieta atendiendo al estudio previo de cada la línea doctrinal desarrollada en el primer capítulo de la presente investigación. Esto no significa que no existan otros puntos de vista, por ejemplo, la del profesor M. Ganarin quien afirma: «il legislatore sembra prendere posizione circa una complessa questione dottrinale ampiamente dibattuta da secoli nella Chiesa, inerente alle relazioni tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*: stabilendo che pure i laici, sia uomini sia donne, possano esercitare quest'ultima nell'ambito della Curia Romana, quando invece il Concilio Vaticano II si era limitato ad auspicare che i Dicasteri si avvaleessero del parere di laici che si distinguono per virtù, dottrina ed esperienza». M. GANARIN, «La riforma della Curia Romana nella Costituzione apostolica *Praedicate Evangelium* di Papa Francesco. Osservazioni a una prima lettura», *Il Diritto Ecclesiastico* 133 (2022): 291.

¹⁵⁷ Cf. SEMERARO, MELLINO y GHIRLANDA, «Conferenza Stampa di presentazione della Costituzione apostolica “*Praedicate Evangelium*” sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo (21.03.2022)».

¹⁵⁸ «Una prima affermazione importante di questo numero - che è ovvia, ma talvolta sembra come che il suo contenuto non venga preso in considerazione - quella del carattere vicario della Curia». *Ibid.*

teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos». Para Ghirlanda, esta afirmación es importante porque puntualiza que quien está a cargo de un dicasterio u otro organismo de la Curia no tiene autoridad por el rango jerárquico del que está investido, sino por el poder que recibe del Romano Pontífice y ejerce en su nombre¹⁵⁹. De tal manera, el poder vicario para ejercer un oficio es el mismo, tanto el que recibe un Obispo, un presbítero, como un consagrado o una consagrada, laico o laica. De ahí que cualquier fiel no ordenado pueda presidir un dicasterio u organismo de la Curia, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos¹⁶⁰.

Siguiendo con el argumento de su tesis, el art. 15 de *Praedicate Evangelium*, referente a los miembros de las instituciones curiales, afirma: «se añaden [...] según la naturaleza del dicasterio, algunos presbíteros y diáconos, algunos miembros de Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica y algunos fieles laicos». Con esto desaparece la limitación contenida en el art. 7 PB: «Lo que requiera el ejercicio de la potestad de régimen, se reserva a los que tienen el orden sagrado». Actualmente, con *Praedicate Evangelium* también los fieles no ordenados pueden llevar a cabo tales asuntos, ejerciendo la potestad vicaria ordinaria recibida del Romano Pontífice con la concesión del oficio. En consecuencia, deja de ser un requisito el orden sagrado para desempeñar cargos que requieran el ejercicio de la potestad de gobierno. Lo que afirma *Praedicate Evangelium* es importante porque resuelve la cuestión de la capacidad de los fieles no ordenados para recibir cargos que impliquen el ejercicio de la potestad de gobierno en la Iglesia, siempre y cuando no sea necesaria, por razón del oficio, la recepción del sacramento del orden. Esto, para el canonista de la Gregoriana, viene a confirmar que la potestad de gobierno de la Iglesia no proviene del Sacramento del Orden, sino de la misión canónica¹⁶¹.

¹⁵⁹ «È un'affermazione importante perché rende chiaro che chi è preposto ad un Dicastero o altro Organismo della Curia non ha autorità per il grado gerarchico di cui è investito, ma per la potestà che riceve dal Romano Pontefice ed esercita a suo nome. Se il Prefetto e il Segretario di un Dicastero sono vescovi, ciò non deve far cadere nell'equivoco che la loro autorità venga dal grado gerarchico ricevuto, come se agissero con una potestà propria, e non con la potestà vicaria conferita loro dal Romano Pontefice». *Ibid.*

¹⁶⁰ Cf. GHIRLANDA, «La Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana», 51.

¹⁶¹ «Questo conferma che la potestà di governo nella Chiesa non viene dal sacramento dell'Ordine, ma dalla missione canonica». *Ibid.*, 52. G. GHIRLANDA, «Líneas inspiradoras de la Constitución apostólica Praedicate Evangelium», en *El derecho canónico en una Iglesia sinodal: aportaciones en el 40º aniversario del Código. Actas de las 42ª Jornadas de actualidad canónica de la Asociación Española de Canonistas, celebradas en Madrid, del 12 al 14 de abril de 2023*, coords. CARMEN PEÑA

Esto está en relación con la igualdad fundamental, en cuanto a la dignidad y al actuar, que existe entre todos los fieles por el sacramento del bautismo para participar en la edificación del Cuerpo de Cristo (cc. 204 y 208). Sin embargo, el fundamento de tal declaración se encuentra en el c. 129 §2 «En el ejercicio de dicha potestad, los fieles laicos pueden cooperar a tenor del derecho». Ghirlanda recuerda que, durante el proceso de revisión del Código de Derecho Canónico, la cuestión de la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen fue discutida, solicitando algunos Padres conciliares la supresión de los actuales cánones 129 §2 y 1421 §2, sobre la posibilidad de un juez laico en un tribunal de tres jueces. Sin embargo, la petición no prosperó y los cánones permanecieron en la Codificación actual¹⁶². Por ello Ghirlanda señala «Dato che la ragione portata per la soppressione aveva un carattere dottrinale, il fatto che i due canoni sono rimasti assume una portata dottrinale»¹⁶³.

También argumenta que la Exhortación apostólica Postsinodal *Pastor Gregis*, de Juan Pablo II, haciendo referencia al c. 381 §1, afirmaba claramente en el n. 43 que: «El Obispo, pues, en *virtud del oficio recibido, tiene una potestad jurídica objetiva* que tiende a manifestarse en los actos potestativos mediante los cuales ejerce el ministerio de gobierno (*munus pastorale*) recibido en el Sacramento»¹⁶⁴; y agrega que los partidarios del origen sacramental de la potestad de gobierno lo hacen sobre la base de identificar *munus* y *potestas*, debido a la incorrecta interpretación del LG 21b¹⁶⁵.

y JOSÉ BERNAL (Madrid: Dykinson, 2023), 39-40. GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare*, 302-303.

¹⁶² Cf. «Canon 1373 deleri debet (Card. Ratzinger)»: PCCICR, *Relatio complectens syntheses animadversionum* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1981), 38, 308-309. «Animadvertentes petunt ut ultima pars can. 126 omittatur et, easdem ob rationes, ut supprimatur etiam can. 1373 §2 qui permittit quod unus laicus, de licentia Episcoporum Conferentiae, ad collegium iudicum efformandum assumi possit, necnon ut immutetur can. 244 eo sensu quod non distinguatur inter potestatem ordinis et potestatem regiminis ecclesiastici (ordini sacro innixam), sed simpliciter sermo fiat de potestate sacra. Secretaria et Consultorum coetus (duobus tantum exceptis) censent quod tuto affirmari nequit Concilium Vaticanum II abrogavisse distinctionem traditionalem inter potestatem ordinis et potestatem iurisdictionis per tot saeculorum decursum pacifice ab omnibus admissam, et proinde quod affirmari quoque nequit Concilium originem sacramentalem "omnis" potestatis regiminis docuisse. [...] Consequenter participatio potestatis regiminis ordini sacro non innixae non potest dici contra Concilium, immo ipsa participatio innititur in LG nn. 32, 33, 37; AA, n. 24 et aperte admittitur in MP Causas matrimoniales, nn. V-VII.». PCLTI, *Congregatio Plenaria Diebus 20-29 octobris habita (Acta et Documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo)* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1991), 36.

¹⁶³ SEMERARO, MELLINO y GHIRLANDA, «Conferenza Stampa di presentazione della Costituzione apostolica "Praedicate Evangelium" sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo (21.03.2022)».

¹⁶⁴ Cf. JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Pastor Gregis*, 16.10.2003, en AAS 96 (2004), 882. Las cursivas son nuestras.

¹⁶⁵ Cf. GHIRLANDA, «La Costituzione apostolica "Praedicate Evangelium" sulla Curia Romana», 53. LG 21b: «Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert

Añade posteriormente que la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad matrimonial del motu proprio *Mitis Iudex* en el c. 1673 §3 admite que en un colegio de tres jueces dos puedan ser laicos, siempre que el presidente sea un clérigo, lo cual refuerza la previsión del c. 1421 §2 del actual Código; y argumenta «perché non si può mettere in dubbio che i laici, esercitando la potestà di governo giudiziale ricevuta con la missione canonica, determinano la nullità o meno dal matrimonio in causa»¹⁶⁶.

Finalmente concluye, que tanto el n.5 de los principios como el art. 15 de la *Praedicate Evangelium* resuelven la cuestión de la capacidad de los laicos para recibir oficios que implican el ejercicio de poder de gobierno en la Iglesia, siempre que no se requiera el sacramento del orden; y afirma «che la potestà di governo nella Chiesa non viene dal sacramento dell'ordine, ma dalla missione canonica, altrimenti non sarebbe possibile quanto previsto nella Costituzione apostolica stessa»¹⁶⁷.

La afirmación del profesor Ghirlanda, en una primera impresión, podría parecer que pone fin a un debate de largo caminar histórico y doctrinal. Si bien es cierto que el legislador abre un camino posible por el cual continuar y hace cada vez más partícipes a los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen, no se debe confundir la determinación legislativa con una conclusión doctrinal personal. Por nuestra parte, exponemos la siguiente consideración partiendo del texto y contexto en el que surge dicha conclusión.

De manera más completa, el cardenal Ghirlanda afirma:

«La PE dirime la questione della capacità dei laici di ricevere uffici che comportano l'esercizio della potestà di governo nella Chiesa, purché non richiedano la ricezione dell'Ordine sacro, e indirettamente affermano che la potestà di governo nella Chiesa non viene dal sacramento dell'Ordine, ma dalla missione canonica; altrimenti, non sarebbe possibile quanto previsto nella Costituzione apostolica stessa»¹⁶⁸.

docendi et regendi, quae tamen natura sua non nisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt».

¹⁶⁶ Cf. GHIRLANDA, «La Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana», 53.

¹⁶⁷ *Ibidem.*, 53; SEMERARO, MELLINO y GHIRLANDA, «Conferenza Stampa di presentazione della Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo (21.03.2022)».

¹⁶⁸ Cf. GHIRLANDA, «La Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana», 53; ID., «Líneas inspiradoras de la Constitución apostólica Praedicate Evangelium», 39-40. ID., *Chiesa universale e Chiesa particolare (Cann. 330-572)*, 302-303.

Siendo el contexto la *Praedicate Evangelium* tomamos como punto de referencia el carácter vicario de la Curia Romana, ya considerado por la PB y reafirmado por el n.5 de los principios de PE. Atendiendo al carácter y la naturaleza de las funciones, las instituciones curiales no actúan por derecho propio ni por iniciativa propia, pues ejercen la potestad recibida del Romano Pontífice. Al no corresponderles funciones propiamente jerárquicas ni sacramentales hace posible que muchas de las tareas que realizan puedan desempeñarse en virtud del sacramento del bautismo. De ahí que el canonista italiano afirme: «È un'affermazione importante perché rende chiaro che chi è preposto ad un Dicastero o altro Organismo della Curia non ha autorità per il grado gerarchico di cui è investito, ma per la potestà che riceve dal Romano Pontefice ed esercita a suo nome»¹⁶⁹.

Continuando con el n. 5 de los principios encontramos: «Por eso, cualquier fiel puede presidir un dicasterio o un organismo, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos». En la actual normativa sobre la Curia Romana desaparece la limitación antes contenida en el art. 7 de la PB; por lo tanto, deja de ser un requisito el orden sagrado para desempeñar cargos que requieran el ejercicio de la potestad de gobierno. El legislador de PE cambia el modo de interpretar el c. 129 §2 al hacer una interpretación más amplia favoreciendo la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen¹⁷⁰.

Ghirlanda afirma que PE resuelve la capacidad de los laicos para recibir oficios que implican el ejercicio del poder de gobierno. Ante tal afirmación nos remitimos a la respuesta dada, el 8 de febrero de 1977, por la CDF donde respondía a la cuestión previamente realizada afirmando la capacidad del laico para ejercer la potestad de régimen, apelando a la prudencia y a la conveniencia, poniendo como única exclusión aquella de obtener oficios reservados intrínsecamente a la jerarquía¹⁷¹. Posteriormente, el c. 129 §2 del Código de 1983 al utilizar el término «cooperari possunt» presupone e indica que el fiel laico posee la capacidad para ejercitar el poder de gobierno y

¹⁶⁹ Cf. SEMERARO, MELLINO y GHIRLANDA, «Conferenza Stampa di presentazione della Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo (21.03.2022)». GHIRLANDA, «Líneas inspiradoras de la Constitución apostólica Praedicate Evangelium». 39. ID., *Chiesa universale e Chiesa particolare (Cann. 330-572)*, 302.

¹⁷⁰ El art. 7 de la PB se regía por una interpretación muy restrictiva del c. 129 §2, el cual, uniendo la potestad de régimen al orden, excluía completamente a los fieles no ordenados del ejercicio de la potestad de régimen.

¹⁷¹ Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria Diebus 20-29 octobris habita (Acta et Documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo)* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1991), 37.

también la posibilidad canónica («possunt») de participar de tal potestad. Así el fiel laico es capaz ontológicamente por el sacramento del bautismo, pero inhábil (c. 129 §1) por disposición del derecho para recibir la potestad de régimen¹⁷². Ghirlanda ya había señalado anteriormente que los laicos tienen la capacidad de recibir el oficio eclesiástico que puede comportar el ejercicio de la potestad de gobierno, pero no tienen el derecho¹⁷³. Continuando en este orden de ideas, el c. 1673 §3 del motu proprio *Mitis Iudex* confirma la capacidad del fiel no ordenado al constituirlo como juez para participar de la potestad de régimen judicial ya reconocida anteriormente en el c. 1421 §2. Finalmente, la nueva Constitución apostólica sobre la Curia Romana reconoce la capacidad y habilita a los fieles no ordenados para desempeñar oficios que impliquen el ejercicio de potestad de régimen, teniendo en cuenta la naturaleza de las funciones en tanto que no exijan el sacramento del orden. Cabe señalar que se trata de oficios que no se ejercen en nombre propio, ni en función del orden episcopal, sino «en virtud de la potestad recibida del Romano Pontífice, en cuyo nombre opera con potestad vicaria en el ejercicio de su *munus* primacial» (PE II.5).

De este modo se confirma la capacidad de los fieles para ejercer la potestad de régimen, y concretamente en la Curia Romana que posee carácter vicario y se habilita a «cualquier fiel para presidir un dicasterio u organismo, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos» (PE II.5). Así tenemos algunos dicasterios, atendiendo a su naturaleza y finalidad, requieren que el Prefecto sea un Obispo y el secretario al menos un presbítero, por ejemplo: el dicasterio para la Evangelización, para la Doctrina de la Fe, para las Iglesias Orientales, para los Obispos, para el Clero, entre otros. Mientras que para otros dicasterios puede considerarse conveniente que estos cargos sean ocupados también por laicos o laicas, tal es el caso del dicasterio para los laicos, la familia y la vida, para el servicio del desarrollo humano integral, para la comunicación, para los Textos legislativos, etc¹⁷⁴. De ahí que consideramos que la determinación legislativa que rige a la Curia Romana ofrece una vía posible por la cual continuar, pero no por ello cierra

¹⁷² Cf. G. GHIRLANDA, «De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum codicem», *Periodica* 74 (1985): 129; R. INTERLANDI, *Chierici e laici soggetti della potestà di governo nella Chiesa. Lettura del can. 129* (Roma: Pontificia Università Gregoriana: 2018), 118-120 y 135. Ver capítulo IV, 4.2.

¹⁷³ Cf. GHIRLANDA, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni», 608.

¹⁷⁴ Cf. ID., *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572), 302, nota 57.

definitivamente el tema, tan debatido, del origen de la potestad de gobierno; si bien este avance seguramente tendrá repercusión en la solución del problema.

Por su parte, los canonistas Juan Ignacio Arrieta y Antonio Viana consideran que la nueva Constitución no pretende dar una respuesta definitiva a la cuestión tan debatida del origen de la potestad de jurisdicción. Monseñor Arrieta al presentar un informe sobre la nueva organización de la Curia Romana a los Representantes Pontificios, celebrado en el Vaticano del 7 al 10 de septiembre de 2022, expuso las líneas principales de la nueva ley y entre ellos la participación de los laicos en los dicasterios de la Curia Romana¹⁷⁵.

Para abordar el tema, el secretario del Dicasterio para los Textos Legislativos, parte del principio jurídico de la «vicariedad» que une a la Curia con el Sumo Pontífice. Es en este contexto donde se indica la posibilidad de que «cualquier fiel pueda presidir un dicasterio u organismo, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos» (PE II.5). En opinión de Arrieta, el acceso de los laicos a determinados cargos en el gobierno de la Iglesia no es consecuencia del criterio de vicariedad, común a la relación de cualquier oficio eclesiástico respecto de la fuente episcopal que está en el origen de la *sacra potestas*, según el capítulo III de la LG y la respectiva NEP¹⁷⁶. No es el carácter vicario el que le permite ejercer ciertas funciones de potestad de gobierno, sino la naturaleza misma de tales funciones en tanto que no exige la habilitación ministerial del orden¹⁷⁷; en otras palabras, la extensión de la potestad ordinaria del oficio (c. 131 §1) dependerá del conjunto de atribuciones que, por indicación de la ley o del acto canónico de erección (c. 145 §1) sean propias del mismo; y estas atribuciones indicarán también el tipo de cualificación ontológica exigida a su titular¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Cf. ARRIETA, «La nuova organizzazione della Curia Romana», 419-433.

¹⁷⁶ «A mio modo di vedere, l'accesso dei laici a certe posizioni non è consequenziale al criterio di "vicarietà", comune al rapporto di qualunque ufficio ecclesiastico rispetto della fonte episcopale -il Papa o il Vescovo diocesano, nel rispettivo piano universale o diocesano- che è all'origine della *sacra potestas*, secondo il capitolo III della *Lumen gentium* e la rispettiva Nota esplicativa praevia». *Ibid.*, 428.

¹⁷⁷ Cf. ID., «Sulla partecipazione dei fedeli laici nell'organizzazione della Chiesa. Esercizio dei diritti e della potestà di governo», en «*Quis custodiet ipsos custodes?*» *Studi in onore di Giacomo Incitti*, a cura di ARMAND P. BOSSO y ERNEST B.O. OKONKWO (Città del Vaticano: Urbaniana Univesity Press, 2021), 158.

¹⁷⁸ Cf. ID., *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica* (Milano: Giuffrè, 1997), 49.

Monseñor Arrieta señala que los fieles laicos con el bautismo reciben una configuración sacramental con el sacerdocio de Cristo, argumento que es el punto clave de la nueva constitución. De allí que se dé una mayor aceptación del papel que los fieles no ordenados puedan desempeñar en la Curia Romana, teniendo en consideración sus conocimientos, competencias y la experiencia pastoral que posean. Junto a lo anterior, en la Iglesia hay expresiones de la potestad de gobierno que no están necesariamente ligadas al ministerio ordenado, sino al sacerdocio real de todos los fieles y a la consiguiente capacidad para ser llamados por los Pastores a colaborar en sus funciones de gobierno (c. 228)¹⁷⁹.

Explica Arrieta que la doctrina conciliar del Vaticano II, cuando habla del origen sacramental del poder y de la jurisdicción en la Iglesia lo hace en referencia al episcopado y no en relación con los otros grados del sacramento del Orden, y menos con su sucesiva transmisión ni con su ejercicio¹⁸⁰. De tal manera, cualquier otra potestad ejercida en la Iglesia, ya sea vicaria o asuma formas distintas de delegación, proviene del respectivo *oficio* episcopal, el cual es el origen y la fuente de la *potestas regiminis* en el concerniente ámbito¹⁸¹. Por lo tanto, reservar el ejercicio del poder a los clérigos parece una transposición indebida: el poder jurídico y la habilitación subjetiva son aspectos diferentes. En todo caso, se trata de un poder jurídico que procede de la única fuente que es el concerniente oficio episcopal con jurisdicción en el área respectiva¹⁸².

Como la potestad de gobierno del Obispo puede desconcentrarse a través de oficios vicarios previstos por la ley, el tipo de funciones asignadas a cada oficio debe tener presente dos aspectos. El primero, si para realizar tales funciones se efectúan o no actos de potestad y, segundo, en el caso de ejercer potestad de régimen, cuál es la naturaleza de esta potestad y, en consecuencia, el grado de habilitación sacramental que el titular debe tener. Por ello, no es el carácter vicario el que hace posible que un

¹⁷⁹ *Ibíd.*, 157.

¹⁸⁰ Como resulta de los cuatro números de la NEP de la LG.

¹⁸¹ «[...] il restante esercizio del potere nella Chiesa - da parte di un soggetto ordinato *in sacris* o da un fedele laico -, risulta, in realtà, sempre “vicario” o, quantomeno, assume forme varie di delega provenienti dal rispettivo *ufficio* episcopale –il Sommo Pontefice o il Vescovo diocesano– che è l’origine e la fonte della *potestas regiminis* nel rispettivo ambito». ARRIETA, «La nuova organizzazione della Curia Romana», 429, nota 17. Las cursivas del “término oficio” son nuestras. Cf. ID., «Sulla partecipazione dei fedeli laici nell’organizzazione della Chiesa. Esercizio dei diritti e della potestà di governo», 157-158.

¹⁸² Cf. *Ibíd.*, 158.

fiel no ordenado pueda ejercer determinadas funciones que conlleven potestad de régimen, sino que la naturaleza misma de tales funciones sería la que exija o no la habilitación ministerial del orden. Lo mismo ocurre para la potestad delegada, porque no se trata de una cuestión de técnica de transmisión de la potestad sino de la habilidad sacramental del sujeto en orden a la función confiada¹⁸³. Parece legítimo afirmar que los actos de potestad de gobierno, en el ámbito eclesial, comprenden dos categorías distintas de disposiciones; por una parte, aquellas que pueden ser realizadas por fieles idóneos, ya sean clérigos o laicos y, por otra, las que conciernen más a la vida cristiana de los sujetos, que requieren intermediación ministerial de la potestad sagrada. Es preciso tener siempre presente las reglas elementales que la naturaleza jerárquica de la sociedad eclesial impone al gobierno pastoral, dado que hay funciones que no pueden ser delegadas a los fieles no ordenados, sino únicamente desconcentradas al interno de la línea del *ordo*¹⁸⁴. En opinión de Arrieta, esto explica la distinción que hace el actual c. 129 CIC, entre «*habiles sunt*» y «*cooperari possunt*», en relación con los ordenados y los fieles laicos, respectivamente¹⁸⁵.

Concluye Monseñor Arrieta:

«Non sarebbe del tutto sufficiente, dunque, affermare che una è la potestà che si riceve con l'ufficio e altra quella ricevuta con il sacramento dell'ordine. Anche in questo secondo caso, quando si tratta di atti giuridici e non sacramentali, occorre una deputazione a realizzare l'atto di potestà, vale a dire un trasferimento -vicario o delegato- di potestà. Il punto, invece, è che per realizzare determinati atti di potestà (e solo per alcuni) è necessaria l'abilitazione del sacramento dell'ordine»¹⁸⁶.

Por su parte, Antonio Viana señala que la *Praedicate Evangelium* no sólo afirma el poder vicario de la Curia Romana sino también expresa algunas consecuencias de esta calificación en cuanto a los sujetos que pueden ejercer la autoridad. La declaración de PE II. 5 es una afirmación muy importante, porque la presidencia de los dicasterios ya no está necesariamente reservada a los clérigos. Si bien este aspecto es una novedad, el fundamento doctrinal no lo es del todo, pues la vicariedad de la Curia Romana responde a la naturaleza del poder vicario de gobierno

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, 158.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 158, nota 27.

¹⁸⁵ Cf. ARRIETA, «La nuova organizzazione della Curia Romana», 429, nota 17.

¹⁸⁶ ID., «Sulla partecipazione dei fedeli laici nell'organizzazione della Chiesa. Esercizio dei diritti e della potestà di governo», 160, nota 30.

en la Iglesia¹⁸⁷. Esto es, la potestad vicaria presupone una participación orgánica de la potestad propia del oficio capital, de ahí que el titular del oficio vicario debe actuar en unidad de afectos e intenciones con el oficio capital¹⁸⁸. Tal participación puede ser ejercida a través de oficios auxiliares o también colegiales, como es el caso de la Curia Romana que *a iure* reciben la misión de colaborar directa y establemente con el oficio capital en el nivel correspondiente de la organización eclesiástica¹⁸⁹.

Para el canonista de la Universidad de Navarra, la distinción paralela entre potestad propia y potestad vicaria y oficios capitales y auxiliares expresa la relevancia del oficio eclesiástico en la transmisión y participación de la potestad de régimen; y de ahí la participación de los fieles no ordenados en el gobierno central de la Iglesia. La potestad pontificia y episcopal son capitales y originarias, recibidas de Dios con la mediación de la Iglesia¹⁹⁰; su potestad es *per se* (CD 8) ordinaria, propia e inmediata en su ámbito¹⁹¹. Es precisamente la posición capital de los Obispos representando en sus Iglesias particulares a Cristo por la mediación sacramental y canónica la que explica que la *potestas episcopalis* pueda ser calificada de propia¹⁹².

En este orden de ideas, Viana afirma que «cualquier explicación doctrinal de la potestad vicaria en la organización central de la Iglesia o en el ámbito particular, ha de ser compatible no sólo con el reconocimiento de la potestad propia primacial y episcopal sino también con su posible ejercicio efectivo»¹⁹³. De esta manera, la potestad vicaria de gobierno deriva canónicamente del derecho mediante el correspondiente nombramiento a cargo del oficio capital. No obstante, de la estrecha

¹⁸⁷ Cf. VIANA, «La potestà della Curia Romana secondo la Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium”», 542-545.

¹⁸⁸ Cf. ID., «El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución», 626. El calificativo «orgánica» significa «que la participación vicaria se desarrolla *vi officii* y ha de encuadrarse en el marco de las normas relativas al ejercicio de la potestad ordinaria, sin perjuicio de que ocasionalmente los oficios vicarios puedan asumir competencias por delegación». ID., «Naturaleza canónica de la potestad vicaria de gobierno», *Ius Canonicum* 28 (1988): 126.

¹⁸⁹ Cf. ID., «La potestà della Curia Romana secondo la Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium”», 545. En sentido amplio, todos los oficios no capitales revisten una significación auxiliar. Cf. ID., «Naturaleza canónica de la potestad vicaria de gobierno», 103 y 127.

¹⁹⁰ Cf. ID., «El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución», 623 y 627.

¹⁹¹ Además, aunque no forman parte de la organización jerárquica de la Iglesia, son también titulares de potestad propia por comunicación pontificia los superiores mayores de institutos clericales de derecho pontificio y los superiores de sociedades de vida apostólica con las mismas características. Estos superiores mayores participan de la denominación canónica de «Ordinarios» con jurisdicción (c. 134 §1).

¹⁹² Cf. VIANA, «Naturaleza canónica de la potestad vicaria de gobierno», 120.

¹⁹³ *Ibid.*, 120.

relación entre ambas potestades no debe concluirse una identificación constitucional entre la potestad propia y la vicaria, hasta el punto de vincular radicalmente la potestad vicaria con el sacramento del orden sin ulteriores distinciones. Esto sería así porque ambas potestades se diferencian externa y realmente por su organización, alcance y ejercicio¹⁹⁴. La potestad propia es constitucionalmente capital, mientras que la vicaria es auxiliar porque supone siempre la existencia de un oficio capital de cuyo poder participa¹⁹⁵. Así, los oficios auxiliares con potestad vicaria forman una estructura de colaboración en el gobierno y el ejercicio de la potestad de régimen; están subordinados a los oficios con potestad propia capital y actúan en su nombre la potestad de régimen¹⁹⁶.

Decir que la potestad vicaria es participada supone señalar que deriva (en virtud del derecho) del oficio capital dotado de potestad propia; de esta manera, la potestad del vicario no es diversa de la potestad propia capital en su contenido¹⁹⁷. A través de la institución canónica de la «vicariedad», se hace compatible la unidad de la sagrada potestad del oficio capital dotado de potestad propia con una oportuna desconcentración de la potestad administrativa y judicial en favor de los oficios vicarios auxiliares. Estos últimos actúan una potestad que corresponde radicalmente al oficio capital y que es participada a través de la misión canónica. Por ello afirma el canonista español: «con este planteamiento no resulta difícil admitir que el origen de la potestad de régimen vicaria se encuentra en la misión canónica que da el titular del oficio capital»¹⁹⁸. Es en este marco de referencia que se comprende la nueva normativa: «Cada institución curial cumple su misión en virtud de la potestad recibida del Romano Pontífice, en cuyo nombre opera con potestad vicaria en el ejercicio de su *munus* primacial. Por eso, cualquier fiel puede presidir un dicasterio o un organismo,

¹⁹⁴ «Una cosa es sostener la dependencia jerárquica del cargo vicario respecto del oficio capital, y otra bien distinta confundir eficacia jurídica de la actuación de uno y otro». ID., «La Potestad de los dicasterios de la Curia Romana», *Ius Canonicum* 30 (1990): 89. «El órgano vicario, al ser distinto del órgano principal, deberá gestionar su competencia bajo su responsabilidad, pero teniendo en cuenta que su relación de dependencia le obliga a actuar *ad mentem* del oficio que ostenta la potestad propia, ya que la función de un oficio vicario es hacer las veces del órgano capital». E. BAURA, «El ejercicio de la potestad de la Curia Romana a la luz de la Praedicate Evangelium y el derecho de los fieles al buen gobierno», *Ius Canonicum* 63 (2023): 17.

¹⁹⁵ Cf. VIANA, «Naturaleza canónica de la potestad vicaria de gobierno», 123.

¹⁹⁶ Cf. ID., «¿Pueden los laicos participar en la potestad de gobierno?», en *Matrimonio, religión y derecho en una sociedad en cambio: Actas de las XXXV Jornadas de Actualidad Canónica*, coord. JORGE BOSCH CARRERA (Madrid: Dykinson, 2016), 357.

¹⁹⁷ Cf. ID., «El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución», 626.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 627. También VIANA, «¿Pueden los laicos participar en la potestad de gobierno?», 359.

teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos» (PE II. 5)¹⁹⁹.

El fiel designado legítimamente, habilitado para la potestad por la misión canónica recibida, participa realmente en la potestad pontificia en el caso de las instituciones curiales, o en la potestad del Obispo diocesano en las instituciones diocesanas; siempre con el alcance, los límites y las características que el derecho establezca, salvaguardando las razones de conveniencia que respondan a la naturaleza de las instituciones. Al estar radicada la potestad vicaria en el oficio, no queda excluido de modo absoluto que fieles no ordenados puedan ser titulares de oficios con potestad ordinaria vicaria (c. 131 §§ 1 y 2), llamados oficios auxiliares²⁰⁰. Por tal razón, Viana afirma: «decir que la potestad de régimen vicaria radica o se basa en el sacramento del orden es una conclusión incompatible con la naturaleza de esta institución canónica. La potestad vicaria auxiliar deriva según derecho de la potestad propia del oficio capital y se sustenta en ella»²⁰¹.

En este sentido, el profesor Viana plantea, de acuerdo con la constitución jerárquica de la Iglesia, una interpretación fundamental y básica de los cc. 129 §1 y 274 §1 del CIC atendiendo al sentido constitucional de los oficios de capitalidad. Así el c. 129 §2 daría amplias posibilidades de participación en la potestad propia del oficio capital, que podría ser mediante el oficio con potestad vicaria o según los criterios de la potestad delegada (c. 131)²⁰².

Monseñor Arrieta y el profesor Viana consideran que la nueva constitución de la Curia Romana no pretende resolver la discusión doctrinal derivada del c. 129²⁰³. Sin embargo, la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de

¹⁹⁹ «[...] los dicasterios competentes ejercen la potestad del Romano Pontífice por participación; no se trata pues de participar una potestad laical, diaconal o presbiteral, sino pontificia, es decir, propia del oficio primacial. Por eso la recepción del sacramento del orden no tiene en estos casos una relevancia fundamental. Lo que cuenta en último término es la *missio* canónica que permite la cooperación conjunta de clérigos y laicos en el ejercicio de la potestad pontificia». ID., «La Potestad de los dicasterios de la Curia Romana», 92.

²⁰⁰ Cf. ID., «El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución», 627-628.

²⁰¹ *Ibid.*, 629.

²⁰² Cf. *Ibid.*, 629. El profesor Viana apunta a la interpretación fundamental propuesta por el profesor Hervada respecto a la potestad de jurisdicción de los órganos primarios y su función de capitalidad, y la desconcentración respecto a los órganos secundarios, pues son oficios en los que no se ejerce capitalidad. Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 226.

²⁰³ Cf. ARRIETA, «La nuova organizzazione della Curia Romana», 429, nota 17; VIANA, «La potestà della Curia Romana secondo la Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium”», 545.

régimen debe comprenderse en el contexto de un marco doctrinal enriquecido y en la praxis de los nombramientos presentada en los últimos años. Ambos canonistas miran a los oficios capitales que son origen y fuente de la potestad de régimen, en el concerniente ámbito, y a partir de ellos tratan los oficios vicarios auxiliares, los cuales actúan una potestad vicaria que corresponde radicalmente al oficio capital y es participada a través de la misión canónica. De ahí que los fieles no ordenados puedan ejercer vicariamente, en el caso de la Curia Romana, la potestad del Romano Pontífice, pero con una limitación: respetando la naturaleza de las funciones anejas al carácter vicario que permita su ejercicio a un fiel no ordenado. Será la naturaleza de la materia la que, en cada caso, indicará qué asuntos deban estar reservados a ministros ordenados y cuáles no necesariamente, o no principalmente.

Ambas posturas, Ghirlanda y Arrieta-Viana, son favorables a la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en la Iglesia. Cada uno lo hace utilizando argumentos cuya génesis se encuentra en la línea doctrinal desarrollada por cada una de estas posturas después del Concilio Vaticano II²⁰⁴.

El cardenal Ghirlanda fundamenta la afirmación de la capacidad de los laicos para recibir oficios que impliquen el ejercicio de poder de gobierno en la Iglesia, siempre que no se requiera el sacramento del orden, en el origen no sacramental de la potestad de gobierno en la Iglesia. Recordemos que el profesor de la Gregoriana parte de la fórmula «*hierarchica communio*» dada por el Concilio Vaticano II para desarrollar la línea doctrinal de Iglesia como «jerarquía de comunión» y de ahí dar una nueva interpretación a la sacramentalidad episcopal y al origen de la potestad sagrada²⁰⁵. De manera específica, Ghirlanda afirma que el Obispo recibe en la consagración tanto el carácter y la gracia sacramental como el *munus* episcopal, en cuanto participación ontológica en la misión y en la vida de Cristo. El *munus* episcopal se articula en un triple modo para su ejercicio, esto es, función de santificar, enseñar y gobernar (LG 21b)²⁰⁶. Ahora bien, para poder ejercer el *munus* pastoral, se requiere por derecho divino, que el Obispo esté en comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y con el Colegio mismo, de tal manera que al pertenecer al Colegio puede

²⁰⁴ Ambas líneas doctrinales se desarrollan en el Capítulo I, punto de 2.2.2.

²⁰⁵ Cf. G. GHIRLANDA, “*Hierarchica Communio*”. *Significato della formula nella “Lumen Gentium”*, (Roma: Università Gregoriana Editrice, 1980), 428; ID., «De notione communionis hierarchicae iuxta Vaticanum secundum», *Periodica* 70 (1981): 64.

²⁰⁶ Cf. ID., «Comunión jerárquica», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 2: 339.

asumir el oficio sobre la Iglesia particular o recibir cualquier otro oficio, mediante la misión canónica, así la potestad queda libre para su ejercicio²⁰⁷. En otras palabras, para que el *munus* recibido en la consagración se convierta en potestad, es necesario que se añada la determinación canónica o jurídica por parte de la autoridad jerárquica (NEP 2). De allí que el profesor Ghirlanda afirme que la potestad de gobierno tiene su origen en la misión canónica con la que se confiere el oficio y, por tal razón, los fieles no ordenados pueden participar en el ejercicio de tal potestad asumiendo oficios que no requieran para su desempeño la potestad de orden.

La anterior afirmación, unida a los criterios de corresponsabilidad y participación entre los diferentes miembros de la Iglesia postulados por la eclesiología de comunión –considerada por el cardenal Ghirlanda en su línea de pensamiento y retomada por el Papa Francisco–, y actualmente a través de la dimensión sinodal propuesta por el actual Sumo Pontífice, hacen posible la acción conjunta de todos los fieles cristianos para recorrer juntos el camino común. Una Iglesia sinodal obliga a cambiar la mirada hacia una Iglesia capaz de sostener el papel fundamental que tiene el Pueblo de Dios en la actuación de la misma Iglesia para, en el caso que nos ocupa, propiciar un cambio en las relaciones en el ejercicio del gobierno en la Iglesia con la finalidad de hacerlo más eficaz e incluyente, y, al mismo tiempo, aumentar y concretar formas de comunión recíproca y de interacción entre todos los miembros de la Iglesia para llevar adelante la misión encomendada por Jesús: «Predicar el Evangelio» (Mc 16,15; Mt 10,7-8).

Por su parte, los que siguen el modo de entender la ciencia canónica de P. Lombardía abordan el tema de la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de gobierno partiendo del método sistemático propio de la ciencia canónica, esto es, el Ordenamiento canónico²⁰⁸. Centran la atención en la dimensión institucional de la Iglesia, que posee una estructura organizada denominada organización eclesiástica que permite la distinción y distribución de funciones dentro de ella²⁰⁹. Funciones que pueden ser desconcentradas a órganos o personas, gracias a

²⁰⁷ Cf. ID., «Episcopato e presbiterato nella “Lumen Gentium”», *Communio* 59 (1981): 69; ID., “*Hierarchica Communio*”. *Significato della formula nella “Lumen Gentium”*, 421; ID., *El derecho en la Iglesia*, 309-310 y 314.

²⁰⁸ Cf. J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, 2ª ed. (Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2004), 64-65.

²⁰⁹ Cf. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 26.

la existencia de una unidad orgánica denominada *ordo clericorum* que es un conjunto ordenado y jerarquizado de oficios, órganos y ministerios²¹⁰.

La desconcentración de funciones se realiza a través del doble elemento permanente en la Iglesia: sacramental y jurídico. Esto es, el acceso a los ministerios y oficios de la organización eclesiástica se lleva a cabo por la vía del sacramento del orden y de la misión canónica²¹¹. El Sacramento del orden confiere la potestad de orden, al mismo tiempo la acción sacramental posee la eficacia jurídica al vincular al ordenado a la organización eclesiástica, constituyéndolo ministro sagrado en la Iglesia y destinándolo así a las funciones propias del *ordo clericorum*. Esta destinación no es una simple capacidad: es ya la investidura de una función a desempeñar en la Iglesia²¹². La misión canónica, por su parte, produce la distribución de los ordenados dentro del *ordo*; determina y encauza las funciones del *ordo*, configurando los ministerios concretos. Explica el profesor Hervada que por el Sacramento del orden está genéricamente destinado al oficio, pero solo recibe las funciones peculiares del oficio a través de la misión canónica²¹³.

Ambos elementos, el sacramental y el jurídico, encuentran su unidad en Cristo y hacen presente su acción y misión. Unidad de misión, pero multiplicidad de actos que el cumplimiento de la misión exige²¹⁴. De allí que a tipos de actos corresponda distintas potestades, esto es, potestad de orden, de magisterio y de régimen. Atendiendo a la línea doctrinal de esta Escuela, las potestades se diferencian por su índole, objeto y posibilidad de desconcentración.

De manera específica la potestad de jurisdicción, que poseen como órganos primarios el Papa y el Colegio Episcopal para la Iglesia Universal y los Obispos en la Iglesia particular, admite una amplia desconcentración en órganos secundarios por vicariedad, delegación y participación *a iure*. Cabe mencionar que la potestad de los

²¹⁰ El *ordo clericorum*, jurídicamente debe ser entendido como una institución organizada, una estructura, y no como una serie de personas con tareas atribuidas personalmente. El énfasis no es puesto en la persona, sino en la función que la persona va a ejercer. Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 169-173; ID., «Estructura y Principios constitucionales del gobierno central», *Ius Canonicum* 11 (1971): 26.

²¹¹ Cf. ID., *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 178-180.

²¹² Cf. *Ibid.*, 186; HERVADA y LOMBARDÍA, *Derecho del Pueblo de Dios*, 349; P. LOMBARDÍA, *Lezioni di Diritto Canonico* (Milano: Giuffrè Editore, 1985), 125.

²¹³ Cf. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 28-30; HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 193-194.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, 218.

órganos secundarios es siempre desconcentrada y por consiguiente dependiente y derivada de la potestad del Papa o del Obispo diocesano que poseen oficios capitales. La desconcentración de la potestad de jurisdicción se da a efecto del ejercicio sin afectar por ello a la capitalidad del oficio, el cual se ejerce *in nomine Christi*²¹⁵. De ahí que se pueda dar la participación orgánica de la potestad propia del oficio capital a través de oficios auxiliares o también colegiales, mediante la vicariedad, delegación y participación *a iure*.

Ambas líneas doctrinales coinciden en encontrar la unidad del elemento sacramental y el elemento jurídico en Cristo, a través del cual se hace presente y eficaz su acción y misión. Cada línea, dentro de su marco doctrinal, argumenta a su manera la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en la Iglesia. Ghirlanda lo hace directamente, afirmando el origen no sacramental de dicha potestad en estrecha relación con la doctrina conciliar del Vaticano II concerniente al origen sacramental del poder y de la jurisdicción de la Iglesia en referencia al episcopado²¹⁶. La doctrina canónica del profesor de la Gregoriana, como ya hemos mencionado, está enmarcada dentro de la corriente teológica del derecho canónico; principalmente por su aproximación al derecho desde una visión eclesial y subrayando la comunión como elemento que vincula el cuerpo social de la Iglesia y principio regulador de la organización del Pueblo de Dios donde todos los bautizados cooperan como corresponsables en la edificación del Cuerpo de Cristo, atendiendo cada uno según su propia condición y función²¹⁷. Mientras, la Escuela lombardiana lo hace a través de la construcción jurídica de la Iglesia como organización eclesiástica, donde conceptos como el *ordo clericorum*, la distinción y distribución de funciones, la desconcentración de la potestad de jurisdicción, oficios capitales, oficios auxiliares, potestad propia, potestad vicaria, entre otros, dan la posibilidad de una participación de la potestad propia del oficio capital a través de oficios auxiliares que actúan una potestad que corresponde radicalmente al oficio capital y que es participada a través de la misión canónica. Para esta Escuela, la potestad pontificia y episcopal son capitales y originarias en la Iglesia, de tal manera que, cualquier otra potestad ejercida, ya sea vicaria o asuma formas distintas de delegación, proviene del respectivo oficio

²¹⁵ Cf. *Ibíd.*, 219-226.

²¹⁶ Cf. GHIRLANDA, “*Hierarchica Communio*”. *Significato della formula nella “Lumen Gentium”*, 428; ID., «De notione communionis hierarchicae iuxta Vaticanum Secundum», 64.

²¹⁷ Cf. P. GUERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico* (Roma: Pontificia Università Lateranense, 2004), 94-95.

episcopal, el cual es el origen y fuente de la potestad de régimen en el concerniente ámbito.

Como se observa, ambas posturas son favorables a la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en la Iglesia. Si bien cada línea doctrinal lo hace desde la perspectiva de estudio diferente, ambas buscan enriquecer el marco doctrinal que brinde pautas para una mayor claridad del tema. Podemos señalar que desde la línea del profesor Ghirlanda las categorías eclesiológicas de comunión y sinodalidad son esenciales en todo su planteamiento doctrinal, al afirmar: «la sinodalidad de la Iglesia debe entenderse como expresión operativa de la comunión eclesial en su organicidad»²¹⁸. La comunión es el principio que regula toda la organización del Pueblo de Dios, de tal modo que los órganos de gobierno en la Iglesia no pueden reducirse a una cuestión de gestión y de ejercicio de poder, dado que su organicidad es manifestación de la comunión eclesial; de ahí que es importante replantearse el papel de los fieles no ordenados y no solo de ellos, sino también de los que poseen el orden ministerial. Los diversos carismas, dones y ministerios están llamados a caminar juntos como miembros del Pueblo de Dios. Todos los bautizados son corresponsables en la vida de la Iglesia, si bien cada uno atendiendo a su vocación y a su misión dentro de la misma. Esto implica el reconocimiento de la participación y corresponsabilidad laical como algo esencial, en cuanto lo que ellos significan para la comunión que no deja de ser y de aspirar a ser una experiencia de todos los fieles que caminan juntos en comunión. Consideramos que esta línea de pensamiento se encuentra como substrato de la Iglesia que Francisco propone y, dentro de ella, de los mecanismos técnicos-jurídicos que sustenten teológica y canónicamente la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen. Si bien es cierto, que Ghirlanda, a nuestro parecer, es menos resolutivo en el aspecto técnico al momento de abordar algunas cuestiones relacionadas con el tema, su propuesta teológica y eclesiológica es de profundo calado de cara a un replanteamiento del papel de los fieles no ordenados en el seno de la Iglesia, ya sea a través de oficios, cargos o ministerios que aportan y construyen la comunión.

En cuanto a la línea de pensamiento de los canonistas seguidores de la Escuela Lombardiana, hemos visto que para ellos la ciencia canónica es considerada una

²¹⁸ G. GHIRLANDA, *Introducción al Derecho eclesial* (Estella: Verbo Divino, 1995), 156.

verdadera ciencia jurídica, siempre bajo la luz de la fe. De ahí que el método de estudio aplicado a la ciencia canónica sea el método jurídico. Como ha quedado asentado en el desarrollo de la investigación, esta línea de pensamiento presenta la construcción de un verdadero y unitario sistema, el cual permite una explicación coherente del orden jurídico de la Iglesia como institución y organización. Es desde esta elaboración técnica-jurídica en el seno de la dimensión societaria de la Iglesia, Pueblo de Dios, que se pretende dar respuesta a la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen. Consideramos que el aspecto técnico-jurídico desarrollado ampliamente por esta línea de pensamiento da sustento a los cambios introducidos por Francisco en este ámbito.

En cualquier caso, por parte de la autoridad no se ha dado una respuesta clara y definitiva, sino que la experiencia jurídica y la praxis han precedido a la reflexión doctrinal. Con Francisco, la participación de fieles no ordenados en las funciones del gobierno eclesiástico ha experimentado una aceleración particular, de ahí que el legislador canónico ha tratado de responder en un contexto de reforma promovido por el actual Pontífice, siguiendo los criterios de comunión y corresponsabilidad, el cual es favorable a la participación de los fieles no ordenados en la misión de la Iglesia y de manera significativa en cargos donde se tomen decisiones importantes en una Iglesia donde su dimensión constitutiva es la sinodalidad.

3.3. *Praedicate Evangelium* asienta las bases para una aplicación del derecho que lleve a una mayor participación de fieles no ordenados en puestos de gobierno y de responsabilidad en la Iglesia

Nueve años y medio del pontificado de Francisco han sido necesarios para llegar a concretar la nueva normativa para la Curia Romana. *Praedicate Evangelium* concreta y da solidez a la reforma y cambios emprendidos por el Papa. En este documento se aprecia lo que Jorge Mario Bergoglio desde el inicio de su pontificado ha dejado vislumbrar: dar continuidad a la eclesiología del Concilio Vaticano II; esto es, Iglesia como Pueblo de Dios en comunión donde todos los fieles cristianos, por el sacramento del bautismo, son corresponsables en la misión de la Iglesia. Ya la doctrina conciliar había tratado de la participación de todos los miembros del Pueblo de Dios en los *tria munera* del sacerdocio de Cristo, llevando a una mayor aceptación el papel

que los laicos pueden desempeñar en la Iglesia y por tanto en la Curia Romana a partir de sus conocimientos, competencias y experiencia pastoral (LG 33).

Praedicate Evangelium al afirmar que cualquier fiel puede presidir un dicasterio o cualquier otro organismo (PE II.5), da amplias posibilidades a los fieles no ordenados para ejercer vicariamente la potestad del Romano Pontífice, incluso al frente de instituciones curiales o en otros puestos directivos. Esto, con un condicionante: la posibilidad de tal nombramiento depende de la «particular competencia, potestad de gobierno y función» de las concretas instituciones curiales. Por esta razón, no solo hay que considerar el carácter vicario del oficio, sino la naturaleza de las funciones anejas al mismo pues ésta será la que permita el ejercicio de tales funciones a un fiel no ordenado²¹⁹.

En relación con la naturaleza de las funciones anejas al mismo oficio es conveniente destacar que no todas ellas tienen el mismo alcance e importancia, de ahí que se deba atender a la naturaleza del oficio que contempla el contenido material de las funciones o potestades que ejerce el titular y al mismo tiempo, la intencionalidad con la que la Iglesia interpreta este conjunto de tareas²²⁰. Para ahondar en dichas funciones, es conveniente abordar, de manera sucinta, los oficios atendiendo a la siguiente tipología propuesta por la doctrina²²¹:

- a) Oficios instituidos por el derecho divino. Conforme a las fuentes de la Revelación, son: el Romano Pontífice y el Colegio Episcopal (c. 330) y el oficio episcopal al frente de la Iglesia particular (cc. 369, 375). La institución de estos oficios integra la estructura de gobierno, que es al mismo tiempo primacial y colegial, y «produce el efecto de que la

²¹⁹ Cf. ARRIETA, «Sulla partecipazione dei fedeli laici nell'organizzazione della Chiesa. Esercizio dei diritti e della potestà di governo», 158; M. M. CORTÉS DIÉGUEZ, «Composición de la Curia Romana, participación de fieles laicos e idoneidad para el servicio», *Ius Canonicum* 63 (2023): 119.

²²⁰ Cf. VIANA, “*Officium*” según el derecho canónico, 125.

²²¹ La tipología puede variar dependiendo de cada autor. Por ejemplo, Monseñor Arrieta señala: oficios constitucionales y no constitucionales, oficios de capitalidad y oficios derivados o vicarios, oficios necesarios y oficios facultativos, oficios universales y oficios locales y supra-diocesanos o intermedios, oficios curados y oficios no curados, oficios permanentes y transitorios, oficios activos y consultivos. Cf. J. I. ARRIETA, «Oficio eclesiástico», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 5: 691. Mientras que Antonio Viana considera la siguiente tipología: Oficios de derecho divino y de derecho humano, oficios capitales y auxiliares, oficios unipersonales y colegiales. Cf. VIANA, “*Officium*” según el derecho canónico, 130-145.

estructura básica del Pueblo de Dios permanezca inalterada en la historia»²²².

- b) Oficios instituidos por el derecho eclesiástico. La Iglesia, atendiendo a la estructura pastoral y de gobierno, tiene la capacidad de establecer otros oficios según sus necesidades en cada momento histórico, respetando siempre la estructura de derecho divino²²³.
- c) Oficios capitales. Estos oficios son reflejo visible de la imagen del Cuerpo místico de Cristo, especialmente de la relación entre la Cabeza y el cuerpo. Los oficios capitales presiden en nombre propio, por derecho divino o humano, circunscripciones o comunidades de fieles establecidas por el derecho²²⁴.

Los oficios capitales requieren en sus titulares el sacramento del orden porque esos fieles representan visiblemente a Jesucristo al frente de su comunidad. «La titularidad de la *sacra potestas* en sentido pleno, y consecuentemente de la potestad de régimen, corresponde radicalmente a los oficios capitales, de acuerdo con la naturaleza y organización de la constitución jerárquica de la Iglesia. En estos oficios es inseparable el elemento sacramental del orden episcopal y la potestad canónica»²²⁵.

Los oficios capitales de derecho divino son: el Romano Pontífice para toda la Iglesia y para la diócesis de Roma, y los Obispos al frente de las Iglesias. Asimismo, el derecho canónico ha reconocido la existencia de oficios capitales dotados de potestad propia por derecho pontificio que desempeñan funciones capitales de naturaleza episcopal, estos son: el Prelado y Abad territorial (c. 370) y los Ordinarios de las Iglesias particulares personales (c. 372 §2).

En el nivel capital de la estructura eclesiástica de gobierno, no cabe separación entre orden y jurisdicción, de tal manera que, los oficios capitales solo pueden ser encomendados a los que han sido sellados por el

²²² *Ibíd.*, 131.

²²³ Cf. ID., «Aspectos de la relación del fiel con la organización eclesiástica», *Fidelium Iura: suplemento de derechos y deberes fundamentales del fiel* 4 (1994): 22.

²²⁴ Cf. ID., *Organización del gobierno en la Iglesia*, 47.

²²⁵ ID., «*Officium*» según el derecho canónico, 179.

orden sagrado y de manera concreta a los obispos, sucesores de los apóstoles²²⁶.

- d) Los oficios auxiliares son constituidos para la colaboración estable en las funciones de los oficios capitales. En este tipo de oficios no es siempre necesaria la unidad del orden y la jurisdicción pues esa unidad depende de las características de cada oficio. Dentro de los oficios auxiliares se encuentran los llamados oficios vicarios, los cuales están estructuralmente vinculados con los oficios capitales y actúan en su nombre la potestad de régimen, esto es, ejercen la potestad vicaria en nombre ajeno, pero siempre a través del oficio, en otras palabras, el oficio vicario actúa una potestad que corresponde radicalmente al oficio capital²²⁷.

En los oficios vicarios instituidos por el derecho común, tenemos, por un lado, los oficios vicarios pontificios, a saber: el Vicario y Administrador apostólico que rigen sus comunidades en nombre del Romano Pontífice y están canónicamente equiparados en sus funciones con los obispos diocesanos (cc. 371, 381§1) y los dicasterios de la Curia Romana (PE II.5). Por otro, los vicarios diocesanos, como son: el vicario general, vicario episcopal en el ámbito administrativo y vicarios judiciales en el ámbito procesal.

Los oficios vicarios al ser instituidos por el derecho eclesiástico y actuar una potestad vicaria que corresponde radicalmente al oficio capital, no representarían obstáculo alguno para que los fieles no ordenados pudieran acceder a dichos oficios, sin embargo, la naturaleza de las funciones anejas al mismo oficio serán las que determinen dicha posibilidad. Esto es, hay oficios vicarios en los cuales la condición del orden sacerdotal es requerida por la actual codificación atendiendo a un requisito de idoneidad y conveniencia para el cargo como está regulada para el vicario general, el vicario episcopal y vicarios judiciales (cc. 478 §1 y 1420 §4). Tal requisito no puede considerarse como una razón constitucional inalterable pues parece interpretarse como una limitación de

²²⁶ Cf. *Ibíd.*, 137.

²²⁷ Cf. *Ibíd.*, 140 y 174.

derecho positivo²²⁸. Sin embargo, atendiendo al carácter y a la naturaleza de las funciones a desempeñar se puede hablar de razones importantes de exigencia como son: la colaboración del presbiterio con el obispo en el ejercicio de la potestad, la delicadeza de las funciones unidas al cargo, la garantía de formas que suponen el presbiterado, la conveniente vinculación de estos cargos con el *ministerium verbi et sacramentum*²²⁹.

Además de las características señaladas, atendiendo a la tipología, la naturaleza del oficio o encargo requiere de otras disposiciones que la sola jurisdicción no puede dar como pueden ser: la preparación, idoneidad técnica, la competencia, profesionalidad que el mismo oficio pueda requerir; ámbitos o tipos de procedimientos que por su naturaleza no requieran la potestad de orden del actor, lo que si puede ser indispensable para otras materias o procedimientos; en el caso de la Curia Romana, atender a la naturaleza del dicasterio, así como también, atender a la calificación jurídica y las cualidades humanas requeridas tanto para el ministro ordenado como para el laico en determinados oficios. Es así como, la naturaleza de la materia, la particular competencia, la potestad de gobierno y función atribuidas al oficio a norma del c. 145 §2 serán las que permitan el ejercicio de tales funciones a un fiel no ordenado.

Junto a lo anterior, recordemos que ciertas expresiones de potestad de gobierno en la Iglesia no están necesariamente ligadas al ministerio ordenado, estando más bien ligadas al sacerdocio real de todos los fieles y a la consiguiente capacidad de ser llamados por los Pastores a colaborar en su función de gobierno (c. 228). De ahí la importancia de considerar la participación de los fieles laicos en el ejercicio de la potestad de régimen teniendo en cuenta el tipo de actividad que implica el ejercicio de cada una de las tres funciones jurídicas de gobierno, ejecutiva, judicial y legislativa (c. 135), y en su caso, la habilidad sacramental requerida por parte del fiel que desempeñe el oficio. Así, la naturaleza de las actividades realizadas establece la circunscripción

²²⁸ Cf. *Ibíd.*, 18; HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 183; ID., *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, 153; L. GHISONI, «La cooperazione della donna nella Chiesa secondo il diritto Canonico», 221-222.

²²⁹ Cf. VIANA, «El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución», 628. Este aspecto está en estrecha relación con la declaración de 1977 de la Congregación de la Doctrina de la Fe al señalar «oficios intrínsecamente jerárquicos, cuya capacidad está ligada a la recepción del sacramento del Orden», ver Capítulo IV, tema 3.2.

de las funciones que pueden desempeñar los fieles laicos en el ejercicio de la potestad de gobierno.

Antes de abordar los diversos ámbitos de participación de la potestad de régimen, es necesario señalar que *Praedicate Evangelium* es una ley que concierne a la Iglesia universal, dado que regula el funcionamiento de la Curia Romana. En su momento se afirmó que la ley precedente, *Pastor Bonus*, junto a los grandes cuerpos legislativos, *Codex Iuris Canonici* y *Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, formaban el nuevo *Corpus Iuris Canonici*. Es en esta tesitura en la que la actual ley de la Curia Romana, al sustituir a la *Pastor Bonus*, también puede ser considerada parte de dicho Cuerpo de leyes²³⁰. Su importancia es relevante; de ahí que sus disposiciones normativas y la aplicación de éstas sirvan de ejemplo a las Iglesias particulares para abrir cada vez más espacio a la participación de fieles no ordenados en el gobierno de la Iglesia. Cabe señalar que el objetivo no es contar con fieles no ordenados en los órganos de gobierno por solo aumentar su presencia, aspecto que es importante y al que no se resta valor, sino contar con fieles no ordenados preparados y competentes que por ello sean idóneos para ocupar y desempeñar eficientemente los oficios eclesiásticos que se les asignan con la finalidad de mejorar el ámbito que se les encomienda²³¹.

Se requiere un talante nuevo y distinto en el ejercicio de la autoridad, que promueva la corresponsabilidad de los fieles, no como meros ayudantes de la jerarquía sino como verdaderos colaboradores y trabajadores en la obra común. De ahí que, tanto el legislador como el derecho canónico, reconozcan a los fieles no ordenados un amplio campo de actuación en la función de gobierno en la Iglesia y de manera específica en el ejercicio de la potestad de régimen, veamos los siguientes aspectos:

- a) El ejercicio del poder ejecutivo por los fieles laicos. La potestad ejecutiva de gobierno se ejerce, de hecho, en áreas muy relacionadas con la actividad administrativa o gerencial, donde se toman decisiones. Para estos oficios será necesaria la pericia profesional, idoneidad, servicio, la observancia de

²³⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en ocasión de la presentación del Código de Cánones de las Iglesias orientales* (25.10.1990), n. 8, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/october/documents/hf_jp-ii_spe_19901025_codice-chiese-orientali.html (consultado 08.10.2024).

²³¹ Ampliando la mirada, también es una llamada de atención para que los clérigos sean competentes para desempeñar el oficio o cargo que les ha sido confiado para el bien de la Iglesia.

la legalidad, entre otros. Los oficios llamados a desempeñar este tipo de tareas, incluso desde cargos oficiales y de autoridad, no requieren calificaciones ministeriales particulares, mientras que otros oficios conciernen más a la vida cristiana de los sujetos y requieren la intermediación ministerial de la *potestas sacra*²³².

A nivel de Iglesia universal, los fieles no ordenados pueden desempeñar diversos oficios de relevancia decisional en la Curia, en diversos sectores que no parecen exigir un tratamiento ministerial en el oficio a realizar (PE II. 5; arts. 13 y 15). También pueden ser nombrados Delegados y Observadores de la Sede Apostólica ante Organismos Internacionales, Conferencias, etc. (c. 363 §2) e incluso Legados Pontificios (c. 363 §1)²³³.

En la esfera de la Iglesia particular, se puede hablar, por ejemplo, del oficio de Canciller, Vicecanciller y Notarios en las curias diocesanas (cc. 482-484)²³⁴, ecónomo diocesano (c. 494) o censor de libros (c. 830 §1). Un laico puede formar parte del Consejo Pastoral diocesano (cc. 511-512) y del Consejo de asuntos económicos (c. 492 §1), así como también ser administrador de personas jurídicas públicas eclesiales (cc. 1279 y 1280).

En el ámbito parroquial, por escasez de sacerdotes, pueden participar del ejercicio de la cura pastoral de la parroquia (c. 517 §2), ser

²³² Tal es el caso de actos de gracia, de dispensa, de absoluciones o preceptos vinculantes; en definitiva, actos de liberación o sujeción que se sitúan en la línea del vínculo jerárquico que el orden sagrado determina en la comunidad bautismal. Estos actos de potestad de gobierno difícilmente pueden quedar fuera de la habilitación ministerial del c. 129 §1.

²³³ Cf. C. PEÑA, «Presencia de la mujer en la Iglesia desde la perspectiva canónica», 411; M. E. OLMOS ORTEGA, «La participación de los laicos en los órganos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer)», *Revista Española de Derecho Canónico* 46 (1989): 103; A. BERNAL, «La mujer en el nuevo Código de Derecho Canónico», *Teología Espiritual* 29 (1985): 102-103; P. LOMBARDÍA, «Los laicos», *Il Diritto Ecclesiastico* 83 (1972): 309.

²³⁴ Cf. J. I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 62; Monseñor Arrieta señala que, en los países de habla inglesa, el nombramiento de laicos o de religiosos no ordenados como cancilleres de la Curia diocesana ha planteado problemas en el ejercicio de la potestad. Principalmente porque en tales lugares, por tradición, el oficio de canciller está particularmente involucrado en los aspectos administrativos del gobierno pastoral -tal vez más que el Vicario general-, y en sus manos pueden encontrarse una amplia gama de facultades necesarias para resolver eficazmente las solicitudes recibidas. Esto puede representar un abuso, pues cierto tipo de actos parecen postular la intermediación necesaria del ministro ordenado. Cf. ID., «Sulla partecipazione dei fedeli laici nell'organizzazione della Chiesa. Esercizio dei diritti e della potestà di governo», 159.

llamados a participar en los Consejos de Asuntos Económicos (c. 537) o en el Consejo de Pastoral (c. 536)²³⁵.

La participación de los fieles no ordenados en estos órganos colegiados refleja y tiene como fundamento la corresponsabilidad del laicado en el gobierno de la Iglesia, en sus distintos niveles²³⁶.

- b) El ejercicio del poder judicial. La participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de esta potestad requiere consideraciones específicas. A diferencia de la potestad ejecutiva, esta potestad tiene por objeto declarar el derecho en cada caso particular y con ámbitos limitados por la discrecionalidad personal y a través de vías de evaluación definidas por la ley, cuya inobservancia puede causar la nulidad del juicio final que las partes son libres de impugnar. A diferencia de la potestad ejecutiva, en este caso la eficacia de las valoraciones pastorales es limitada. Se trata, por lo tanto, de un tipo de actividad en la cual en la generalidad de las posiciones de autoridad aparece menos evidente la necesidad de la intervención del ministro sagrado y más la suficiente ciencia canónica con la que se desempeñe el oficio²³⁷.

En la práctica el ámbito en que, a nivel Iglesia universal, más se ha abierto la posibilidad de participación de los fieles no ordenados, es el de

²³⁵ En este caso el fiel no ordenado participa de la cura pastoral pero no goza de las potestades propias del párroco ya que éstas se confían necesariamente a un párroco. Cf. M. E. OLMOS ORTEGA, 104.

²³⁶ «La existencia de consejos o colegios consultivos es de gran importancia para el ejercicio de la autoridad en la Iglesia, ya que hay profundos criterios de comunión y de participación implicados en la función canónica de asesoramiento y consejo. Es una función imprescindible en cualquier tarea estable de gobierno y, con mayor motivo, en la organización de la Iglesia, si se considera la concentración originaria del gobierno en los oficios capitales, que necesitan ser asesorados antes de adoptar las decisiones. Se explica así que la consulta no dependa siempre del criterio de la autoridad, sino que en ocasiones es el propio derecho el que establece la necesidad de consultar al colegio asesor, cuando se trata de decisiones de mayor importancia, y que en ocasiones se requiera el consentimiento del colegio para que la autoridad pueda actuar válidamente. Son numerosos los casos de consultas colegiales preceptivas establecidas por el CIC de 1983 (cf. los cc. 294, 372 §2, 377 §3, 433 §1, 461 §1, 494 §§1 y 2, 500 §2, 509 §1, 515 §2, 531, 536 §1, 1215 §2, 1222 §2, 1263, 1277, 1281 §2, 1292 §1, 1305, 1310 §2*) y menos numerosos, en cambio, los casos en los que se exige el consentimiento colegial (cf. cc. 127, 272, 485, 500 §2, 1018 §1, 2º, 1277). El CIC y el CCEO establecen con carácter general las consecuencias jurídicas de la distinción entre el *consilium* (consejo) y el *consensus* (consentimiento) que, según los casos, debe obtener la autoridad (cf. 127 §1 del CIC y 934 §1 del CCEO)». A. VIANA, «Colegio», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 2: 222. * Versión actual FRANCISCO, M.p. *Competentias quasdam* 11.02.2022, en AAS 114 (2022), 295.

²³⁷ Cf. ARRIETA, «Sulla partecipazione dei fedeli laici nell'organizzazione della Chiesa. Esercizio dei diritti e della potestà di governo», 161; ID., *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 61-62.

la potestad judicial. Muestra de ello son las disposiciones normativas que se han dado posteriormente a las contenidas en el CIC de 1983. En concreto, algunos de los cambios que han sido más relevantes se señalan a continuación.

La Carta apostólica en forma de m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus* del Sumo Pontífice Francisco con fecha del 15 de agosto de 2015, sobre la reforma del proceso canónico de declaración de nulidad de matrimonio, dio un paso significativo, permitiendo al Obispo, sin permiso previo de la Conferencia Episcopal (c. 1421 §2), de nombrar hasta dos jueces laicos, a la hora de constituir el tribunal para las causas de nulidad matrimonial, valorando cuidadosamente las circunstancias, para que formen parte del tribunal colegial de tres jueces, salvada la presidencia por un clérigo (c. 1673 §3).

El dinamismo reformador también ha abierto la posibilidad de la participación de los fieles no ordenados en los juicios o procedimientos penales abiertos contra sacerdotes. Esto es, en la actual regulación canónica de los delitos sexuales a menores cometidos por sacerdotes reservados al Dicasterio para la Doctrina de la Fe, tenemos que la autoridad eclesiástica correspondiente puede encomendar la investigación previa de estos delitos, cometidos por sacerdotes, a fieles laicos, actuando como Delegados del Ordinario o Superior en fase administrativa (VELM 2023 art. 14 §1)²³⁸. A

²³⁸ El M.pr. *Vos estis lux mundi* (VELM) de 2019, en el art. 13 §1 señalaba: «De acuerdo con las eventuales directivas de la Conferencia Episcopal, del Sínodo de los Obispos o del Consejo de Jerarcas sobre el modo de coadyuvar al Metropolitano en las investigaciones, los Obispos de la respectiva Provincia, individual o conjuntamente, pueden establecer listas de personas cualificadas entre las que el Metropolitano pueda elegir las más idóneas para asistirlo en la investigación, según las necesidades del caso y, en particular, teniendo en cuenta la cooperación que pueden ofrecer los laicos de acuerdo con los cánones 228 CIC y 408 CCEO». FRANCISCO, M.p. *Vos estis lux mundi*, 07.05.2019, en AAS 111 (2019), 830. Posteriormente, el *Vademecum* sobre algunas cuestiones procesales ante los casos de abuso sexual a menores cometidos por clérigos, del 5 de junio de 2022 (versión adaptada al nuevo Libro VI del CIC y a las Normas sobre los delitos más graves de 2021) en el art. 39 dispone: «En el nombramiento de quien realiza la investigación, teniendo en cuenta la posibilidad de cooperación que pueden ofrecer los laicos según lo dispuesto por los cc. 228 CIC y 408 CCEO (cf. art. 13 VELM), el Ordinario o el Jerarca tenga presente que, según el c. 1717 § 3 CIC y c. 1468 § 3 CCEO, si después se realizará un proceso judicial penal, la misma persona no podrá desempeñar en dicho proceso la función de juez. La praxis sugiere que el mismo criterio se use para el nombramiento del Delegado y de los Asesores en el caso de un proceso extrajudicial». DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libellus Vademecum de quibusdam articulis proceduræ tractationis casuum abusuum sexualium super minores a clericis commissorum*, 05.06.2022, en AAS 114 (2022), 929. Esta versión del *Vademecum* mantiene la redacción contenida en la primera versión del *Vademecum*, de fecha 16 de julio de 2020. Finalmente, la versión de VELM del 25 de marzo de 2023 en el art. 14 §1 mantiene una redacción similar «De acuerdo con las eventuales directivas de la Conferencia Episcopal, del Sínodo de los Obispos o del

tenor del c. 1717, este Delegado tiene las mismas competencias que un auditor para dirigir y desarrollar la investigación previa.

Con los cambios introducidos en las *Normae de gravioribus delictis* de 21 de mayo de 2010, se permitió a la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe, a tenor del art. 15 de las normas procesales, la facultad de conceder a los abogados la dispensa del requisito del sacerdocio²³⁹. Posteriormente, con el *Rescriptum ex audientia SS. mi* de 3 de diciembre de 2019, la posibilidad de la admisión de abogados laicos en los procesos penales contra sacerdotes se vio confirmada al afirmar en el art. 2 §1: «Funge de abogado y procurador un fiel, doctorado en derecho canónico, aprobado por el presidente del colegio», lo cual permite, con carácter general, actuar como abogados y procuradores en estas causas reservadas, suprimiendo así la limitación marcada por el carácter sacerdotal del abogado²⁴⁰. Actualmente el *Rescriptum ex audientia SS. mi* de 11 de octubre de 2021 (*Normas para los delitos más graves* 2021), mantiene y amplía aún más la posibilidad de actuación al indicar en el art. 13, 3º, del proceso judicial, que pueden desempeñar válidamente la función «de Abogado y Procurador solo fieles provistos del título de doctor o al menos de licenciado en derecho canónico, aprobados por el Presidente del Colegio». De igual manera, el art. 20, 7º del proceso extrajudicial lo permite²⁴¹.

En las *Normas para los delitos más graves* 2021, en el proceso judicial, los laicos pueden desempeñar las funciones de juez, promotor de justicia, notario y canciller, siempre y cuando, de acuerdo con el art. 14, la

Consejo de Jerarcas sobre el modo de coadyuvar al Metropolitano en las investigaciones, es muy conveniente que los Obispos de la respectiva Provincia, individual o conjuntamente, establezcan listas de personas cualificadas entre las que el Metropolitano pueda elegir las más idóneas para asistirlo en la investigación, según las necesidades del caso y, en particular, teniendo en cuenta la cooperación que pueden ofrecer los laicos de acuerdo con los cánones 228 CIC y 408 CCEO». En esta nueva versión se enfatiza la conveniencia de contar con esos elencos de personas cualificadas, incluyendo laicos. Cf. FRANCISCO, M.p. *Vos estis lux mundi*, 25.03.2023, en AAS 115 (2023), 402.

²³⁹ Art. 15. «Sin perjuicio de lo prescrito por el can. 1421 del Código de Derecho Canónico y por el can. 1087 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales, la Congregación para la Doctrina de la Fe puede conceder la dispensa del requisito del sacerdocio y también del requisito del doctorado en derecho canónico». CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Rescriptum ex Audientia*, 21.05.2010, en AAS 102 (2010), 426.

²⁴⁰ Cf. SECRETARIA DE ESTADO, *Rescriptum ex Audientia SS. mi*, 3.12.2019, en AAS 112 (2020), 70.

²⁴¹ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Rescriptum ex Audientia SS.mi*, 11.10.2021, en AAS 114 (2022), 118 y 120.

Congregación, ahora Dicasterio, para la Doctrina de la Fe, en casos particulares, conceda la dispensa del requisito de sacerdocio indicado por el art. 13 para dichas funciones. Encontramos también la figura de dispensa en el proceso extrajudicial (art. 21) para las funciones de Delegado, Promotor de justicia y notarios que a tenor del art. 20 requieren el orden sacerdotal²⁴².

Cabe señalar que el art. 23 §1, de las *Normas sobre los delitos más graves* de 2021, viene a decir, al menos indirectamente, que el decreto de un proceso penal administrativo puede emanarlo el juez delegado a tenor del c. 1720. 3º del CIC. Con ello podemos interpretar que el juez delegado (art. 20 §2) al ser un fiel laico, al que se le ha dispensado del sacerdocio de acuerdo con el art. 21 de las mismas *Normas*, puede ejercer potestad de régimen ejecutiva delegada para llevar a cabo el acto administrativo singular por el que la autoridad ejecutiva competente impone o declara, con arreglo al derecho, una pena canónica, como es el caso de los delitos reservados.

Con las actuales disposiciones de los arts. 13 y 20 de las *Normas sobre los delitos más graves* 2021 que tratan de funciones que exigen el sacerdocio y los arts. 14 y 21 que prevén la dispensa de tal requisito, se asiste a una apertura de la participación de los fieles no ordenados en tales funciones, aunque todavía con ciertas limitantes. Sin embargo, el tiempo y las necesidades irán dando la respuesta porque «en las mayorías de las ocasiones lo fundamental para desempeñar estos cargos recae más en la cualificación jurídica y las cualidades humanas que en el carácter ordenado o laical del sujeto»²⁴³.

Las anteriores disposiciones dadas por el legislador canónico abren nuevos cauces para la participación de fieles no ordenados en el ejercicio de los oficios que impliquen potestad de régimen judicial, así como también otras funciones análogas de manera ordinaria.

Por otra parte, en *Praedicate Evangelium*, aunque presenta grandes avances respecto a la participación de los fieles en la Curia Romana, llama

²⁴² Cf. *Ibíd.*, 118 y 120.

²⁴³ C. PEÑA, «La mujer en la Iglesia Católica: situación canónica actual y perspectivas abiertas por la sinodalidad», *Ius Canonicum* 63 (2023): 638.

la atención la ausencia de su participación en los Tribunales de la Signatura Apostólica (art. 195 §1 PE); y en el caso del Tribunal de la Rota Romana, la nueva constitución no especifica si los jueces pueden ser fieles no ordenados o clérigos (art. 201 §1 PE). La pregunta es que, si se han dado grandes avances en la legislación, permitiendo que los fieles no ordenados, profesionales y cualificados, funjan como abogados, procuradores o lleven a cabo la investigación prejudicial o pastoral, por qué no se ha cambiado su situación jurídica respecto a los tribunales en la Curia Romana²⁴⁴. La nueva constitución hubiera sido una buena oportunidad para avanzar concretamente en desclericalizar estos ámbitos, especialmente en los procesos que implican a sacerdotes; todo ello en favor de una mayor transparencia en los juicios, dando cabida a la preparación, idoneidad técnica, competencia y profesionalidad que el mismo oficio pueda requerir²⁴⁵.

Como hemos dicho antes, es en esta esfera de actuación donde los fieles no ordenados han encontrado más posibilidades de participación. En los Tribunales eclesiásticos, prácticamente pueden desempeñar todos los oficios, con excepción del juez único, reservado a los clérigos (cc. 1425 §4, 1673 §4)²⁴⁶. De todos los oficios del Tribunal, el oficio que ejerce verdadera jurisdicción es de juez y, como se ha visto en el desarrollo de la investigación, no existe ningún impedimento para que pueda ser desempeñado por fieles no ordenados.

Mencionamos los oficios, ya conocidos, que pueden ejercer los fieles no ordenados en el ámbito judicial: juez diocesano (cc. 1421 §2, 1673 §3), asesor de juez único (c. 1424), auditor (c. 1428), Ponente (c. 1429), promotor de justicia (c. 1435), defensor del vínculo (c. 1436), abogado (c. 1483), procurador (c. 1483), patrones estables (c. 1490), peritos (cc. 1574-1575).

²⁴⁴ Cf. GANARIN, «La riforma della Curia Romana nella Costituzione apostolica Praedicate Evangelium di Papa Francesco. Osservazioni a una prima lettura», 294.

²⁴⁵ Cf. F. S. REA, «L'esercizio della potestà giudiziaria del fedele laico attraverso il prisma della Potestas gubernandi in Ecclesia. Sollecitazioni teologiche e canonistiche per una "Chiesa in uscita"», *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it) 37 (2018): 47-48.

²⁴⁶ Líneas arriba, en el apartado de estudio del m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus* hemos expuesto que dogmáticamente no existen obstáculos para que un fiel no ordenado pueda desempeñar el oficio de juez único.

- c) El ejercicio de potestad legislativa. El ejercicio de esta potestad, en los respectivos ámbitos, está encomendada a los oficios aplicables de carácter episcopal; dicho en otras palabras, a los oficios capitales, Romano Pontífice y Colegio Episcopal o al Obispo diocesano en su Iglesia particular²⁴⁷.

Praedicate Evangelium en su art. 30 afirma que las instituciones curiales no pueden emanar leyes ni decretos generales legislativos, ni derogar el derecho universal vigente, salvo en casos determinados y particulares, en cuyo caso será necesaria la aprobación en forma específica del Papa. Situación diferente es la de los Obispos en su Iglesia particular y sus equiparados en derecho (c. 381 §2), que no pueden delegar la potestad legislativa (c. 391 §2).

De ahí que la participación de los fieles no ordenados quede reducida a su presencia en diversos organismos, tal es el caso del Concilio ecuménico (c. 337 §1) y en el Sínodo de Obispos (c. 346), a nivel Iglesia universal, como en Concilios particulares (c. 443 §3) y Sínodos diocesanos (c. 463 §1, 5º), a nivel particular, siendo frecuente que su participación sea con voz, pero sin voto.

Si bien el Sínodo de Obispos no es propiamente un órgano legislativo, dado que su principal función es fomentar la unión del Romano Pontífice y los Obispos, así como ayudar al Papa con sus consejos, por lo cual las prerrogativas del Sínodo son meramente consultivas, en determinados casos el Romano Pontífice puede concederle potestad legislativa (c. 342, 343).

En este aspecto, la novedad legislativa que se presenta en la nueva Constitución *Episcopalis Communio* es la capacidad que tiene la Secretaría General del Sínodo de los Obispos para publicar normas jurídicas, aunque solo sea por delegación pontificia (art. 20 §3 EC). Otra novedad en relación con el Sínodo de los Obispos, de manera más específica, es la apertura de una mayor posibilidad de fieles no ordenados en la Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos celebrada en octubre de 2023 y en

²⁴⁷ Cf. ARRIETA, «Sulla partecipazione dei fedeli laici nell'organizzazione della Chiesa. Esercizio dei diritti e della potestà di governo», 162; ID., *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, 60-61.

octubre de 2024, quienes participan como miembros de la Asamblea Ordinaria y tiene derecho a voto²⁴⁸.

Aun cuando la participación de los fieles no ordenados en el ámbito legislativo es muy limitada por razones de naturaleza constitucional, la incorporación de fieles no ordenados en estos órganos amplía su participación en el proceso de tomas de decisiones, lo que hace eficaz el principio de corresponsabilidad en la misión de la Iglesia.

Mencionado lo anterior, se ha de reconocer que la nueva Constitución apostólica sobre la Curia Romana *Praedicate Evangelium* favorece una mayor participación de los fieles no ordenados en cargos de capitalidad y responsabilidad atendiendo siempre a la naturaleza de la materia, la particular competencia, potestad de gobierno y función. Dicho de otra manera, los fieles no ordenados pueden participar en el ejercicio de la potestad de gobierno aneja al oficio pues éste es el que les habilita para ejercerla. Así, al recibir la misión canónica adecuada, podrán ser titulares de oficios eclesiásticos, en función del sacerdocio común. Esto significa que el oficio es independiente de su titular, tiene una existencia propia; existe porque lo establece el derecho, ya sea derecho divino o humano, y posee funciones institucionalizadas y no personales, dejando de ser así los oficios propiamente clericales o de la jerarquía²⁴⁹.

Finalmente, cabe mencionar que quedan temas aún por desarrollar respecto a ciertos oficios en la Iglesia, en los cuales no habría dificultad ni eclesiológica ni canónica para que un fiel no ordenado fuera nombrado titular de dicho oficio. Como ya hemos mencionado anteriormente, encontramos los oficios de vicario general, vicario episcopal y vicario judicial, en los cuales la condición de orden sacerdotal que requiere la actual codificación (cc. 478 §1, 1420 §4) responde a un requisito de idoneidad y conveniencia para el cargo, pues no se pueden considerar razones constitucionales inamovibles²⁵⁰. Por tal motivo A. Viana afirma: «la estructura de

²⁴⁸ Cf. SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO, *La Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* (FAQ). Remitimos al punto 2.3 donde se exponen estos temas con más amplitud.

²⁴⁹ Cf. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 177; ID., «Estructura y Principios constitucionales del gobierno central», 28; J. SOUTO, *La noción canónica de oficio* (Pamplona: Eunsa, 1971), 185.

²⁵⁰ El profesor Viana afirma que existen importantes razones de conveniencia para considerar el requisito del orden sacerdotal por la importancia que «la colaboración del presbiterio con el Obispo (también en el ejercicio de la potestad), la delicadeza de algunas funciones unidas a esos cargos, la garantía de formación que supone el presbiterado, la conveniente vinculación de estos cargos con

oficios auxiliares no excluye por su naturaleza que los laicos puedan ser vicarios»²⁵¹. Por su parte, la canonista italiana Linda Ghisoni tampoco ve dificultad para que un fiel no ordenado desempeñe el oficio de vicario judicial siempre y cuando, quien desempeñe tal oficio asegure poseer la idoneidad requerida²⁵². Ya el profesor J. Hervada había señalado:

«Pienso que los laicos pueden ser nombrados, no sólo jueces diocesanos, sino también vicarios judiciales. El CIC no lo admite, pero me parece que esto debe interpretarse como una limitación de derecho positivo. Los laicos pueden tener potestad vicaria y pueden ser jueces en la Iglesia en cualquier grado. También en la Rota y en la Signatura Apostólica. Todo es cuestión de ciencia y formación»²⁵³.

La clave para determinar si el titular del oficio ha de tener el orden sagrado, está en la naturaleza de las funciones del mismo oficio. «De ahí que los oficios deben alcanzar una mayor claridad en la cuestión, dado que cierto ejercicio en la potestad de régimen no es contrario a la condición laical»²⁵⁴.

CONCLUSIÓN

El principio señalado por Francisco: «El tiempo es superior al espacio» (EG 223), nos hace pensar en los cambios y las transformaciones que llevan su tiempo y adecuado proceso para su concreción. Es precisamente lo que observamos en el desarrollo del pontificado del primer Papa jesuita, quien asumió llevar adelante las

ministerium verbi et sacramentorum». VIANA, “*Officium*” según el derecho canónico, 188. En este tema, la Iglesia alemana en el gobierno de las diócesis ha creado una serie de oficios nuevos que asumen competencias propias de los oficios vicarios con la finalidad de ponerlos en manos de laicos. Ejemplo de ello es el oficio de director administrativo, al que se le atribuyen funciones propias de vicario general. Dicha función no se ejerce por potestad vicaria, sino a través de una delegación de potestad, sosteniendo que la delegación de potestad se hace al oficio y no a la persona como establece el c. 131 §1. Este modo de proceder ha conducido a situaciones complicadas e interpretaciones diversas de dudosa legitimidad. Cf. B. J. BERKMANN, «Strutture di governo nelle diocesi tedesche. Le attuali riforme delle curie diocesane», en *Studi sul diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa: in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta* a cura di JESÚS MIÑAMBRES, BENEDICT N. EJEH y FERNANDO PUIG (Venezia: Marcianum Press, 2021), 1175.

²⁵¹ VIANA, “*Officium*” según el derecho canónico, 189.

²⁵² «Ni el oficio de vicario judicial ni el de auditor de la Rota, por ejemplo, exigen como requisito de capacidad ser clérigo desde un punto de vista constitucional». HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 183. De la misma opinión L. GHISONI, «La cooperazione della donna nella Chiesa secondo il diritto Canonico», 221-222.

²⁵³ HERVADA, *Pensamientos de un canonista*, 153.

²⁵⁴ M. GARCÍA-NIETO BARÓN, *La presencia de la mujer en el gobierno de la Iglesia: perspectiva jurídica* (Pamplona: Eunsa, 2023), 255.

propuestas planteadas en los trabajos previos al cónclave en donde fue elegido Romano Pontífice, dando como propuesta global la reforma de la Iglesia en clave misionera y evangelizadora. Todo ello queda marcado por la impronta personal de Jorge Mario Bergoglio, que es continuador de la Tradición y al mismo tiempo innovador de la misma, para responder creativamente a lo recibido. Una reforma que poco a poco se ha ido concretando y, seguramente, continuará haciéndolo.

Francisco, al igual que otros Pontífices, escruta los signos de los tiempos a la luz del Evangelio con la finalidad de, más allá de dar novedades legislativas como legislador supremo, impulsar espacios, tiempos e instrumentos para abrir caminos en las estructuras y dinámicas de la vida y misión de la Iglesia. En la visión de conjunto, sabe que la normativa canónica tiene su importancia y trascendencia, pues ella hace posible la realización de la misión de la Iglesia y concreta, en leyes, los procesos de reforma.

Los cambios legislativos presentados son consecuencia inevitable de la reforma de la Iglesia en clave sinodal, porque la sinodalidad es el modo de constituirse en Iglesia Pueblo de Dios en comunión con la participación corresponsable de todo los bautizados. La sinodalidad constituye un principio que desarrolla sus efectos e impregna toda la vida de la Iglesia, incluida su organización y funcionamiento, poniendo en marcha un dinamismo reformador de importante calado. Al mismo tiempo supone una profundización en la identidad e implicación de los bautizados, lo cual, en el proceso de reforma conduce a superar disposiciones normativas y prácticas que concretizan la participación y corresponsabilidad a todos los bautizados conforme al compromiso y exigencias propias de cada uno en la misión evangelizadora de la Iglesia.

Dentro de las reformas legislativas del actual pontificado tiene relevancia la participación de fieles no ordenados en la misión de la Iglesia, de manera especial en el desempeño de cargos de gobierno y responsabilidad. Es un tema que ha llamado la atención generando muchas expectativas, pues, constituye una medida realista y respetuosa de la responsabilidad del laicado en la vida y actuación de la Iglesia. Más que una reforma normativa, lo que se necesita son buenas prácticas en la aplicación de las posibilidades que ya ofrecía el ordenamiento canónico y, actualmente, las nuevas disposiciones dadas por el legislador canónico.

De manera particular, el tema de la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de gobierno ha retomado protagonismo en el pontificado de Francisco. La praxis y la experiencia jurídica han precedido a la reflexión doctrinal, dando oportunidad a nuevas interpretaciones en un marco doctrinal enriquecido. La participación de los fieles no ordenados en la vida y misión de la Iglesia es amplia, con el límite de aquellos oficios capitales reservados a los que han recibido el ministerio ordenado, lo cual refleja la riqueza y diversidad del Pueblo de Dios que hace posible y visible la comunión. Es así como, desde el punto de vista de la potestad de régimen estamos asistiendo a un aumento en la encomienda a los fieles no ordenados de espacios de autoridad en la Iglesia, no solo de naturaleza operativa, como venía siendo habitual, sino también en formas estables de ejercicio de dicha potestad, principalmente en la potestad judicial y ejecutiva de régimen.

No cabe duda de que se dan pasos concretos en este aspecto, pero también continúa existiendo cierta resistencia a determinados cambios y de ahí que es importante tener presente que «la reforma sólo y únicamente será eficaz si se realiza con hombres «renovados» y no simplemente con hombres «nuevos».

Finalmente, se pretende y es deseable, una mayor participación de fieles no ordenados en oficios de la organización institucional, pues a tenor del c. 228 §1 aquellos que «sean considerados idóneos tienen capacidad de ser llamados por los sagrados Pastores para aquellos oficios eclesiásticos y encargos que pueden cumplir según las prescripciones del derecho». El calificativo «idóneo» es esencial, pues el objetivo no es contar con fieles no ordenados, sino con fieles no ordenados preparados que con su profesionalidad, servicio y responsabilidad lleven a adelante la misión de la Iglesia, y así, desde su servicio, posición en el mundo y en la Iglesia, aporten soluciones a los problemas y retos actuales que presenta la evangelización, objetivo esencial de la reforma de la Iglesia.

CONCLUSIONES FINALES

Al llegar a esta etapa final de nuestro trabajo nos proponemos sintetizar el conjunto del camino recorrido, recogiendo las líneas importantes que surgen a lo largo de nuestra investigación. Seguidamente evidenciaremos los aspectos que aporta; y, finalmente, algunas cuestiones que no han sido tratadas y que dejaremos como propuestas abiertas para futuras investigaciones.

Debido a la diversidad de cuestiones, históricas, teológicas, eclesiológicas y canónicas implicadas en el argumento, que hacen del tema un problema complejo de abordar, hemos querido presentarlo desde una perspectiva sistemática-jurídica actual que responda a situaciones prácticas que impactan en la Iglesia y, en concreto, en el contexto actual sinodal que vive hoy la Iglesia y que es donde tiene lugar la reforma propuesta por el Papa Francisco.

Han pasado casi seis décadas desde la celebración Concilio Vaticano II, acontecimiento transcendental que trajo aire nuevo y esperanza a la Iglesia. Su recepción e implementación efectiva ha tomado tiempo. Algunos temas, como el de la participación de los fieles laicos en la vida y misión de la Iglesia, han sido especialmente complejos, pues pasar de una Iglesia concebida como sociedad jurídica perfecta, hierarcológica, a una Iglesia concebida como Pueblo de Dios, donde todos los fieles cristianos poseen una igualdad fundamental en razón a la gracia bautismal, no ha sido sencillo. Con ello no queremos decir que no haya habido avances importantes, pero es verdad que la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen ha sido un tema pendiente en la praxis de la Iglesia.

Dar el paso de la teoría a la praxis conlleva asumir el cambio e implementar las consecuencias prácticas que han de ser concretadas en la Iglesia y en su dimensión institucional. De todo esto el Papa Francisco es consciente, y en el proceso de reforma de la Iglesia retoma y potencia la participación de los laicos en la vida y misión eclesial; por una parte, confirma los cauces de participación y corresponsabilidad de los laicos ya existentes y, por otra, abre nuevas y significativas vías de actuación en la Iglesia, incluyendo funciones tradicionalmente reservadas a los clérigos como es el ejercicio de la potestad de régimen.

El Papa Francisco es heredero de la tradición e innovador porque responde creativamente a lo recibido. Es precisamente lo que nuestra investigación pretende hacer al considerar como punto de referencia la doctrina y la codificación existente, y retomarla para, posteriormente, hacer una nueva lectura y aplicación respondiendo al contexto eclesial actual.

El desarrollo de la parte doctrinal-jurídica nos ha permitido ver que el tema ha sido ampliamente discutido sin llegar a un conceso que clarifique la toma de postura por parte de la autoridad eclesiástica. La codificación de 1917 confirmó la concepción eclesiológica de *societas iuridice perfectae* que había incidido profundamente en la vida y conciencia de la comunidad eclesial. Una sociedad perfecta pero desigual, integrada por dos clases de cristianos: los clérigos, identificados con la jerarquía que gobiernan, enseñan y dirigen, y los laicos que obedecen y aprenden de los primeros.

Respecto a quiénes podían obtener la potestad, ya sea de orden o de jurisdicción, el c. 118 afirmaba que solo los clérigos podían obtenerla. Cabe señalar que a tenor del c. 108 se llamaba clérigos a los que habían recibido al menos la primera tonsura, lo cual no significaba que ya se poseía la potestad de orden. De esta manera, los clérigos, por la incorporación a la jerarquía de orden, obtenían la *habilidad* para recibir la potestad de jurisdicción, que se concretaba con la misión canónica. Así, la *habilidad* no provenía del carácter sacramental, pues no todos los clérigos habían recibido el orden sagrado.

La doctrina del Concilio Vaticano II trata la potestad de régimen en relación con la consagración episcopal. La Const. dogm. *Lumen Gentium* afirma que, en la consagración episcopal, junto al *munus sanctificandi*, se confieren también los *munera docendi y regendi*, los cuales, por su naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio (LG 21). Como sabemos la NEP 2 hace la aclaración y enfatiza la intención de emplear el término *munera* y no *potestas* porque esta última podría entenderse como potestad expedita para el ejercicio. Por ello se vio necesaria una determinación canónica o jurídica (misión canónica) por parte de la autoridad jerárquica para que quede libre el ejercicio de la potestad. De esta forma los *tria munera, sanctificandi, docendi et regendi* son transmitidos mediante el sacramento (también la potestad de orden) y son inherentes a la persona; en cambio, la potestad de régimen es conferida mediante la misión canónica. Cabe precisar que

esta doctrina, cuando habla del origen sacramental del poder y de la jurisdicción, lo hace con referencia al episcopado y no con relación a los otros grados del sacramento del Orden y menos con su sucesiva transmisión ni con su ejercicio.

El Concilio, al no pronunciarse respecto al origen y naturaleza de la potestad de régimen, y menos aún sobre la relación entre la potestad de orden y potestad de jurisdicción, dio lugar a una diversidad de respuestas y soluciones que los especialistas se planteaban tratando de responder en qué medida el sacramento del orden es condición necesaria para la titularidad y el ejercicio de la potestad en la Iglesia. Nosotros las hemos sistematizado en dos líneas de interpretación: la primera afirma que el sacramento del orden es fundamento, origen y causa de la potestad, incluidas la de enseñar y gobernar. Para su ejercicio es necesaria la comunión jerárquica y la correspondiente misión canónica. Esta última afecta únicamente la determinación del ámbito de ejercicio de la jurisdicción sacramental recibida. Mientras, la segunda línea afirma que la potestad de orden se confiere por el Sacramento del orden y la potestad de régimen o jurisdicción por la misión canónica. La primera línea doctrinal evidentemente complica la posibilidad a la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen, mientras que la segunda da oportunidad a participar a través de aquellos oficios que no requieran el carácter del sacramento del orden.

Ambas posturas se harán presentes en el proceso de revisión del Código de Derecho Canónico; especialmente con relación a los actuales cc. 129, 274 §1 y 1421 §2. Entre los consultores, una parte de ellos no estaba de acuerdo y pedían la supresión de toda posible afirmación de capacidad del fiel laico para participar el ejercicio de dicha potestad, mientras que la mayoría de los consultores no veían obstáculo para ello. En medio de las diversas disputas doctrinales, salió adelante la participación del laico en el ejercicio de la potestad de régimen.

Consideramos relevante la Respuesta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 8 de febrero de 1977, durante el proceso de revisión y codificación, al fijar el principio de que, a nivel dogmático, los laicos sólo están excluidos de aquellos oficios que sean intrínsecamente jerárquicos o capitales, cuya capacidad está ligada a la recepción del sacramento del orden. Respecto a los demás oficios, corresponderá a la ley determinar cuáles y en qué condiciones o con qué requisitos pueden desempeñar.

Afirmaba así la capacidad del laico para ejercer la potestad de régimen apelando a la prudencia y conveniencia. La capacidad del laico para participar en el ejercicio de dicha potestad quedaba confirmada.

El actual c. 129 trata de los sujetos de la potestad de régimen. El §1 afirma que son sujetos hábiles para ejercer la potestad de jurisdicción los que han recibido el orden sagrado: los diáconos, los presbíteros y los Obispos (c. 1009 §1). Lo que no se confirma es que sea exclusiva de ellos, ni que a ellos haya sido únicamente reservada por derecho divino o canónico. Esto es, decir que los clérigos «son hábiles» no significa que los no clérigos no lo sean, pues la habilidad de los primeros no deriva del sacramento mismo sino de la participación del *munus* apostólico y de la participación de la potestad sacramental de orden que se recibe al menos en el presbiterado. Mientras, los segundos son hábiles cuando son llamados por la autoridad eclesiástica a participar a través de un oficio (c. 228 §1) o bien al margen del oficio, según los criterios de potestad delegada (c. 131). A tenor del §2 del mismo canon, los fieles laicos están llamados a *cooperar* a tenor del derecho. El término *cooperari possunt* presupone e indica precisamente la capacidad ontológica de los laicos, en fuerza del sacramento del bautismo, para ejercitar el poder de gobierno, y también la posibilidad canónica (*possunt*) de participar de tal potestad trabajando juntos (*cooperari*). El Código vigente ha querido afirmar la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad de gobierno en razón de la capacidad ontológica para tal potestad.

Ahora bien, el c. 129 se ha de poner en relación con el c. 274 §1, en el que se afirma que solo los clérigos son hábiles para obtener oficios que impliquen el ejercicio de la potestad de orden o la potestad de régimen. Por tanto, esto podría calificarse como paradoja legislativa, pues el c. 1421 §2 admite que los laicos puedan cooperar en la potestad de régimen (en coherencia con el c. 129 §2), concretamente en la judicial, y el c. 228 §1 les permitiría desempeñar oficios eclesiásticos.

A través del recorrido realizado en este período de tiempo de la historia de la Iglesia, vemos cómo queda confirmada la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen; reconocimiento que, pese a intensos debates y resistencias, quedó regulado en la actual codificación. Si bien la redacción del actual c. 129 no ha pretendido dar respuesta a la cuestión acerca de la naturaleza de la potestad de jurisdicción en la Iglesia, sí lo ha hecho respecto a la solución práctica de los titulares

de la potestad. Sin embargo, aunque se cuenta con la norma que hace posible la participación, es necesario dar el paso para hacerlo efectivo en la vida de la Iglesia y no solamente de manera simbólica.

El contenido doctrinal-jurídico desarrollado en el primer capítulo, principalmente la línea del origen no sacramental y, más específicamente, la línea doctrinal del profesor Ghirlanda y la de los canonistas que siguen el modo de entender la ciencia del derecho canónico del Pedro de Lombardía, nos confirma que los fieles no ordenados pueden participar en el ejercicio de la potestad objeto de nuestro estudio. Si bien por disposición del derecho no son considerados hábiles para ello por no poseer el sacramento del Orden, sí pueden ser reconocidos como hábiles en ocasiones para dicho ejercicio (c. 228, 129 §2), con la limitación de estar excluidos de aquellos oficios capitales reservados al ministerio ordenado. Con relación a los demás oficios, concernirá a la ley determinar cuáles y en qué condiciones o con qué requisitos pueden desempeñarlos.

El estado de la cuestión sobre nuestro tema de estudio se ve actualizado en el pontificado del Papa Francisco por los problemas que se plantean alrededor de él, así como también por las nuevas cuestiones jurídicas y pastorales que tratan de responder a la realidad de nuestra Iglesia. En este sentido, la propuesta de reforma planteada por el Pontífice jesuita da las pautas para una renovada comprensión del tema y la apertura, en un primer momento, a una mayor participación de los fieles no ordenados en la vida y misión eclesial, para posteriormente abrir vías concretas en el ámbito del ejercicio de la potestad de régimen.

La «reforma de la Iglesia en salida misionera» (EG 17) quiere ser un retorno a la esencia de la Iglesia; esto es, la invitación a una nueva etapa evangelizadora que indique caminos nuevos por recorrer en la vida de la Iglesia. Una reforma que retoma diversos aspectos de doctrina del Concilio Vaticano II. Podemos decir que Francisco repristina aspectos como Iglesia Pueblo de Dios, como la igualdad fundamental de todo el pueblo fiel en razón al sacramento del bautismo, el *sensus fidei*, la comunión, la corresponsabilidad y la sinodalidad, entre otros. Es en este marco contextual donde nuestro tema se actualiza y retoma importancia.

El principio “el tiempo es superior al espacio” define lo que Francisco se ha propuesto desde el inicio de su pontificado. Sabe que dar prioridad al tiempo es iniciar

procesos más que poseer espacios, se trata de privilegiar acciones que generen nuevos dinamismos hasta que fructifiquen importantes acontecimientos. Uno de los primeros pasos que marcó la ruta a seguir, fue la Exhort. ap. *Evangelii Gaudium* al señalar una serie de principios y criterios transversales de importante calado que son indispensables para comprender el proceso de reforma querido por el Papa Francisco: la reforma misionera «capaz de transformarlo todo», incluida la estructura eclesial (EG 27). Así, la renovación debe traducirse, además de una conversión personal misionera, en cambios eclesiales, pastorales e institucionales concretos.

Estos cambios no se dan de la noche a la mañana. Francisco lo sabe y, por ello, prepara el camino para hacer el cambio gradualmente. El proceso de reforma incluye el oficio primacial del gobierno de la Iglesia universal y, con él, la Curia Romana. Esta institución asiste al Romano Pontífice en el ejercicio de su suprema función pastoral, y como órgano central de gobierno de la Iglesia también necesita escuchar la llamada a la conversión pastoral. Se trata de un camino de conversión que es iluminado por criterios específicos que, si bien tenían como objetivo principal guiar la reforma de la Curia Romana, también han evidenciado la concepción de gobierno de la Iglesia que Francisco está implementando.

Los criterios guía han sido la clave de lectura para comprender las perspectivas de renovación eclesial y dentro de esta última, los aspectos que permiten la efectiva participación de los diferentes miembros de la Iglesia. Estos criterios miran a superar una *forma mentis* que favorezca la conversión pastoral, e impulse el carácter de servicio y el anuncio del Evangelio. Dentro de los criterios guía hay algunos que alcanzan a la organización del trabajo de la Curia, incentivando una igualdad jurídica y la distribución y reorganización de competencias entre los institutos curiales, promoviendo un recto orden en el gobierno y la profesionalidad entre el personal que presta el servicio en la Curia. La sinodalidad es uno de los criterios que miran a la organización de la Curia y no solo a ella, sino a toda la Iglesia. En clave sinodal, Francisco apela a las instituciones curiales a realizar un trabajo sinodal tanto al interior como al exterior de las mismas, con la finalidad de mantener la comunicación y de generar diálogos que favorezcan espacios de corresponsabilidad y participación. Otros criterios enfatizan la simplificación de estructuras jurídicas en la Curia, la apertura al multiculturalismo y la diversidad de vocaciones que reflejen la catolicidad de la Iglesia en el personal que labora en el órgano central de gobierno de la Iglesia.

Francisco, a través de los criterios guía ha dado las pautas generales que serán visibles en la reforma de la Iglesia. Se aspira a una Iglesia que salga de la autorreferencialidad, que promueva la simplificación de estructuras y procedimientos en el gobierno de la Iglesia, y que valore la participación y corresponsabilidad de todos sus miembros, llamados a ser sujetos activos en la vida de la Iglesia. Al mismo tiempo que se abre un horizonte nuevo para ella, se presenta un desafío estructural de «la cultura eclesiástica» que implica un cambio de mentalidad capaz de asumir la reforma propuesta por Francisco y, por ende, se asuma en procedimientos y finalmente se concrete en la vida de la Iglesia.

Un paso más en el camino de reforma es la ecclesiology propuesta por Francisco. Si los criterios han indicado la ruta a seguir, ésta se perfilará con más precisión con la ecclesiology de Iglesia como Pueblo de Dios en comunión y en camino, donde «la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio»¹. El Papa jesuita, en continuidad renovada con las líneas puestas en marcha por el Concilio Vaticano II, retoma las categorías ecclesiológicas de “Pueblo de Dios” y “comunión”, que subrayan el sacerdocio común, la igualdad radical de los cristianos cuya base es el sacramento del bautismo, que precede a toda diferenciación carismática o ministerial. Partiendo de la centralidad del bautismo, se abren nuevos y significativos cauces de participación y corresponsabilidad para los fieles laicos en la actuación y realización de la misión de la Iglesia. La ecclesiology de Iglesia como Pueblo de Dios subraya una Iglesia de bautizados que es básica para lograr un equilibrio entre estamento clerical y el laicado en dirección de la igualdad fundamental.

Hay una revalorización del sacerdocio común de los bautizados que promueve a su vez la revalorización de la comunidad, la dimensión discipular y la toma de conciencia de la responsabilidad laical, señalando la importancia de la comunión de todos los fieles en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. La comunión establece las relaciones mutuas que deben darse entre la Iglesia particular y la universal, entre colegialidad y el primado, y por qué no decirlo, entre fieles laicos y fieles sellados por el sacramento del orden, confirmando una recta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia. La ecclesiology de comunión lleva implícita la responsabilidad de todos

¹ FRANCISCO, *Discurso Conmemoración del 50 aniversario de la Institución de Sínodo de los Obispos* (17.10.2015).

los que conforman la Iglesia, porque no hay verdadera comunión sin corresponsabilidad.

Sin duda, la propuesta eclesiológica del Papa Francisco subraya la igual dignidad de todos los fieles cristianos debido al sacramento del bautismo, que hace a todos partícipes de la misión de la Iglesia. Una sana eclesiología exige que se parta de la realidad común a todos los miembros de la Iglesia: el sacramento del bautismo. De ahí que la revalorización del sacerdocio común de los bautizados promueva, al mismo tiempo, la revalorización de la comunidad, su dimensión discipular y la toma de conciencia de la responsabilidad laical. La eclesiología de comunión en la diversidad de los miembros del Pueblo de Dios ayuda a superar clericalismos y a tomar conciencia de que todos los bautizados están llamados a vivir la vida como servicio cristiano. Es así como el protagonismo y la maduración de los laicos en la vida de la Iglesia, desde una eclesiología de comunión, debe ser asumida en sus diversos aspectos y planteada desde una comunión participativa experimentada en grupos diversos. Consideramos que la línea desarrollada por el cardenal Ghirlanda, Iglesia comunión, tiene una marcada presencia en la eclesiología concebida y propuesta por el Papa Francisco, la cual está a la base de la reforma de la Iglesia en curso.

En la dialéctica del Pontífice, los conceptos eclesiológicos interactúan, se exigen y enriquecen recíprocamente; de esto se sigue que la puesta en acción de una Iglesia sinodal es el presupuesto indispensable para un nuevo impulso misionero que involucre a todo el Pueblo de Dios en comunión. El reconocimiento de la dignidad bautismal y de la corresponsabilidad de todos desde la distinción de carismas y ministerios, será el punto de partida para la comprensión de las diferentes dinámicas sinodales y para la definición de tareas específicas en los procesos e instituciones sinodales dando paso a una Iglesia sinodal. Al mismo tiempo, la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el ministerio jerárquico, el cual está al servicio de los miembros del Pueblo de Dios; llamado a caminar junto con los miembros de la Iglesia, a desarrollar e impulsar la escucha de los miembros del Pueblo de Dios y a potenciar una verdadera participación de éstos, a abrir oportunidades en el modo eclesial de proceder en el que los fieles cristianos participen tanto en el discernimiento como en la toma de decisiones, planificación y ejecución que, por derecho divino, no requiera del

sacramento del orden. En otras palabras, un cambio de paradigma en la concepción de la Iglesia.

Si bien en el proceso de reforma, la concepción eclesiológica enfatizada por Francisco da una mayor apertura a la participación de los fieles no ordenados en diversos procesos y ámbitos de la vida y misión eclesial, -entre ellos, el ejercicio de la potestad de régimen-, es oportuno que la teoría encuentre lugar en la dimensión institucional de la Iglesia. Así, partiendo de los presupuestos eclesiológicos dados por el Papa Francisco, encontramos que la Iglesia considerada como comunión orgánica, propuesta por Ghirlanda, así como la construcción jurídica denominada organización eclesiástica, proporcionan una base doctrinal y jurídica a las reformas impulsadas por el primer Papa jesuita.

La Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios constituido por la comunión entre todos los bautizados, jerárquicamente unidos entre sí en diversas categorías, en virtud de la variedad de los carismas y de los ministerios, por obra del Espíritu Santo. La Iglesia al tener su origen en la voluntad divina es instrumento concreto de la fuerza divina sobrenatural del Espíritu Santo, que hace posible la comunión de la gracia entre todos los bautizados en Cristo. Pero también la Iglesia tiene un elemento humano visible; esto es: la comunidad-sociedad jurídicamente organizada, que permite hablar de comunión visible.

De ahí que se diga que la comunión es el elemento que vincula el cuerpo social de Cristo. De hecho, en cuanto Cuerpo de Cristo, la Iglesia es comunión orgánica entre todos sus miembros, en la que cada uno sirve a la vida del todo desde su específica vocación, enriqueciendo la vida y misión de la Iglesia. La simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de ministerios, de carismas y de responsabilidades hacen posible que la misión de la Iglesia sea fruto de la acción conjunta de todos los fieles que son corresponsables de la vida y misión de la Iglesia (LG 4a). De esta manera, la comunión constituye una llamada a «caminar juntos» como miembros del Pueblo de Dios buscando el bien de la Iglesia en dimensión sinodal, sin pasar por alto que «sobre la corresponsabilidad fundamental común a todos y sobre la responsabilidad personal específica de cada uno en relación con sus propias funciones se basa el carácter sinodal de la Iglesia»².

² G. GHIRLANDA, *Introducción al Derecho eclesial* (Estella: Verbo Divino, 1995), 141.

Comunión y sinodalidad son dos conceptos claves en la eclesiología propuesta por el Papa Francisco y que encontramos de fondo en la reforma impulsada por él. En ella todo fiel cristiano, en virtud del bautismo es discípulo y misionero; por tanto, se debe prever su participación y corresponsabilidad en los diferentes ámbitos de la Iglesia. Así se ha dejado ver en las recientes reformas impulsadas por el Romano Pontífice.

El concepto de Iglesia sinodal es una llamada de atención que exige una mirada y un marco nuevo en el que se reflexione sobre el papel de los fieles laicos en la Iglesia, insistiéndose en la necesidad de fomentar la «implicación de los laicos, incluso en funciones de gobierno y responsabilidad» (PE I.10). Todo ello en aras de un renovado y aumentado servicio a la comunión y a un enriquecimiento eclesial a través de la participación de todos sus miembros en los diferentes ámbitos u órganos de la Iglesia institución, con la finalidad de poder dar paso a la dimensión sinodal en la Iglesia

La doctrina canónica del profesor Ghirlanda, enmarcada dentro de la corriente teológica del Derecho, proporciona el fundamento doctrinal a las estructuras de la Iglesia como sociedad visible donde el derecho expresa la vida profunda de la Iglesia como misterio de comunión. De ahí que podamos decir que su doctrina tenga cabida como sustrato de la Iglesia que el Papa Francisco está impulsando con la reforma.

Por su parte, los seguidores del pensamiento lombardiano se caracterizan por aplicar el método jurídico a la ciencia canónica, de ahí que propongan la construcción jurídica de la dimensión institucional de la Iglesia como organización eclesiástica.

La organización eclesiástica, entendida como la dimensión oficial y pública de la Iglesia, considera a la Iglesia como una sociedad de iguales en las que existen unas funciones públicas cuyo sujeto es la organización eclesiástica y no la persona. La perspectiva jurídica-canónica de la Iglesia como organización eclesiástica evita confundir el estatuto personal con la titularidad de una función pública. Funciones que son concedidas al *ordo clericorum* considerado como una línea organización de ministerios y, por tanto, como una unidad orgánicamente estructurada.

El carácter institucional de la función pública afirma que las tareas y los deberes conferidos representan factores objetivos cuyo significado es independiente de la persona a la que se le atribuye, superando así la concepción estamental –que consideraba la atribución de las funciones públicas desde el estatuto personal del

ordo– y el oficio eclesiástico entendido como situación jurídica subjetiva. Si bien las funciones públicas han sido confiadas principalmente a la jerarquía, su estructura oficial incluye tareas que no están reservadas a ella, aunque en ocasiones se ejercen bajo su dirección y control. De tal manera, es posible que ciertas funciones puedan ser realizadas por los fieles en virtud del bautismo, quedando asumidas en la organización eclesiástica y adquiriendo el carácter público. Hay dos vías para la atribución de las funciones públicas: la vía sacramental y la vía jurídica; esto es, el sacramento del orden en sus diversos grados y la misión canónica, entendida como el acto jurídico que confiere un oficio eclesiástico.

El *munus regendi* es una de las tres funciones públicas propia de los ordenados. Cabe precisar que esta función no se identifica con la potestad de régimen, la incluye, pero no se ciñe a ella. Así, tenemos que esta potestad es el aspecto de la función de gobierno que consiste en «la capacidad aneja por el derecho divino a los oficios capitales y participada según el derecho humano por otros oficios y personas, de guiar a los fieles en la Iglesia hacia su fin sobrenatural, especialmente con mandatos y decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales»³. La potestad de régimen la poseen, por voluntad de Cristo, como órganos primarios, el Papa y el Colegio episcopal para la Iglesia Universal, los Obispos diocesanos en el ámbito de la Iglesia particular que presiden. En el caso del Papa y los Obispos al frente de las Iglesias particulares, la titularidad de la potestad de jurisdicción tiene un significado capital, originario, no derivado de otras autoridades eclesiásticas.

La jurisdicción eclesiástica procede de Cristo y ha sido otorgada a los Apóstoles y sucesores; de ahí que, toda desconcentración de potestad de jurisdicción en órganos secundarios sea siempre dependiente y derivada de la potestad del Papa y del Obispo diocesano, según lo establecido por el derecho, por diversas técnicas como son el oficio eclesiástico, la vicariedad y la delegación. En la organización eclesiástica, la desconcentración permite que las actividades concentradas en un órgano o persona sean desglosadas y atribuidas a otros órganos o personas, que quedan en situación de dependencia o cooperación con respecto al original centro de distribución. La potestad de régimen admite la desconcentración de la potestad de los órganos primarios a

³ A. VIANA, «Potestad de régimen», en *DGDC*, dir. J. OTADUY, A. VIANA Y J. SEDANO (Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012), vol. 6: 299 y 303.

órganos secundarios, teniendo siempre en cuenta que la desconcentración de la potestad se da en el orden del ejercicio y no de la capitalidad radical. De este modo, la potestad desconcentrada es transferencia de competencias y potestades que siguen siendo radicalmente del órgano primario. Por ello, no habiendo capitalidad ni actuando *in nomine Christi*, no se exige el requisito que el titular esté marcado con el sacramento del orden.

Dentro de este orden de ideas, el oficio eclesiástico es una técnica organizativa que cumple una función de primer orden, ocupando un lugar central entre las instituciones al servicio de gobierno en la Iglesia. A través de los oficios eclesiásticos son institucionalizadas las tareas y funciones públicas que necesitan atención permanente por la exigencia de la misión de la Iglesia. El actual c. 145 considera el oficio como una institución general; una realidad objetiva creada y regulada por la normativa canónica, que no se confunde con su titular. El CIC 83 presenta el oficio como una técnica directa para confiar funciones públicas al servicio de la comunidad eclesial y no como una técnica jurídica adecuada para atribuir potestad. La desvinculación del oficio de la potestad de orden o de régimen posibilita el acceso al oficio eclesiástico de los fieles no ordenados, dado que no todos los oficios comportan el ejercicio de la potestad de orden o de la potestad de régimen. Cuando los oficios eclesiásticos comportan el ejercicio de potestad de régimen, los fieles no ordenados pueden asumir dicho oficio por vía de la misión canónica, siempre y cuando, no habiendo capitalidad ni actuando *in nomine Christi*, no se requiere el sacramento del orden.

Ya hemos señalado que el c. 129 reconoce la habilidad a los clérigos por ley eclesiástica y quiere relacionarla con el hecho del sacramento del orden. Por su parte, los fieles no ordenados de suyo no son hábiles para el ejercicio de la potestad de régimen, sin embargo, lo son cuando, siendo idóneos tiene la capacidad de ser llamados por la autoridad eclesiástica para aquellos oficios eclesiásticos. Así, por la desconcentración de la potestad de régimen de los oficios capitales a oficios auxiliares o secundarios se amplían las posibilidades de participación en la potestad propia del oficio capital, que podría ser a través del oficio con la potestad vicaria o bien al margen del oficio, según los criterios de la potestad delegada (c.131). Debe señalarse que la Iglesia comprendida desde su dimensión institucional como organización eclesiástica

y a través de los diversos institutos canónicos admite afirmar la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen.

El camino recorrido permite dar paso a las reformas canónicas realizadas por el Papa Francisco, situar y estudiarlas en un marco eclesiológico delineado por éste y por los institutos canónicos que sustentan la participación en el ejercicio de la potestad objeto de estudio. El autor de las reformas legislativas es Francisco en su función de sucesor de Pedro; de ahí que consideramos significativo detenernos en la característica del Sumo Pontífice como legislador canónico, atendiendo a la función fundamental que desempeña en la misión de guiar y gobernar a la Iglesia de Cristo. La potestad legislativa representa el eje transversal de toda la actividad de gobierno eclesial, desde el momento que es la fuente primaria del derecho y dicta las normas que disciplinan toda la restante actividad jurídica.

La potestad legislativa posee las características de ordinaria, plena, inmediata, universal y puede ejercerse libremente (c. 331); debe siempre mirar a los límites que proceden de la ley divina y de la inviolable constitución divina de la Iglesia contenida en la Revelación. La competencia del Romano Pontífice se concreta en materias propias de la Iglesia relacionadas con la consecución del fin sobrenatural, la *salus animarum*, al mismo tiempo que comprende todos los aspectos relativos a su organización en función de la misión encomendada por Cristo. El recto ejercicio de esta potestad mira a las exigencias de respeto a la legalidad, coherencia legislativa y atención a las necesidades y signos de los tiempos que pueden suscitar cambios en la legislación, relativos, necesarios o convenientes en beneficio de los fieles cristianos. Así, el Romano Pontífice tiene que asegurar y garantizar la seguridad jurídica de la comunidad eclesial a todos los niveles, buscando siempre el beneficio tanto para la autoridad misma como a la comunidad y todos los individuos.

Dicho esto, hay que señalar que no hay Iglesia sin el actuar histórico de su misión; de ahí que, más allá de generar novedades legislativas, se pretende responder a la realidad que vive la Iglesia y estar acorde a la reforma de la misma, llamada a centrar la atención en la evangelización⁴. En la reforma eclesial hemos señalado que

⁴ Una muestra de que el Papa Francisco mantiene el proceso de reforma atendiendo a la realidad que vive la Iglesia, sería la renovación de los Estatutos de la Pontificia Academia de Teología para hacer que esta normativa sea más adecuada a la misión que el tiempo actual impone a la Teología. «A una Chiesa sinodale, missionaria ed “in uscita” non può che corrispondere una teologia “in uscita”». FRANCISCO, M.p. *Ad theologiam promovendam*, 1.11.2023, en <https://www.vatican.va/content/francesco>

el Papa apuesta por una Iglesia más incluyente que asuma los retos del tiempo presente, capaz de sostener el papel fundamental que tiene el Pueblo de Dios en la actuación de la misión de la Iglesia en el mundo, promoviendo gradualmente la corresponsabilidad del conjunto de los miembros del Pueblo de Dios, reconociendo la plena subjetividad de todos los bautizados que conforman la Iglesia.

De ahí que el derecho canónico y la normativa legislativa de la Iglesia deban traducir jurídicamente los principios eclesiológicos vigentes, a los que la normativa canónica aporta operatividad haciéndolos eficaces. Es así como los cambios organizativos y legislativos son, de alguna manera, fruto de la reforma emprendida y, a través de ellos, se abren nuevos y significativos cauces de participación y corresponsabilidad para los fieles no ordenados en la actuación de la Iglesia. Nosotros hemos abordado los cambios legislativos que miran a nuestro tema de estudio.

El M.p. *Mitis Iudex*, sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad matrimonial, ha modificado el c. 1673 del CIC que, en su §3, permite la participación de manera ordinaria de jueces laicos, sin las excesivas limitaciones previstas en el c. 1421 §2 que condiciona el nombramiento de jueces laicos al previo permiso de la Conferencia Episcopal y a una situación de necesidad. Con la breve redacción del §3 del c. 1673, el legislador canónico toma una postura relevante sobre un debate largamente sostenido y que actualmente encuentra una regulación canónica novedosa en cuanto posibilita la ampliación del número de jueces laicos en el tribunal colegial. No obstante, si la nueva disposición legislativa ha admitido que tengan una posición decisiva y ellos participan del ejercicio de la potestad judicial como verdaderos jueces, no se explica por qué motivo uno de ellos no pueda ser presidente del colegio o sea considerado como juez único, si ellos participan por el oficio de la potestad judicial que detenta el Obispo en el oficio capital que ejerce. Esto es: la potestad de régimen judicial del órgano primario, el Obispo, se desconcentra en órganos secundarios; concretamente en el oficio de juez, teniendo siempre en cuenta que la desconcentración de la potestad se da en el orden del ejercicio y no de la capitalidad radical. De este modo, la potestad desconcentrada es

/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (consultado el 08.10.2024).

transferencia de competencias y potestades que siguen siendo radicalmente del órgano primario.

El *Rescriptum ex audientia SS. mi* con el que, la entonces Congregación, ahora Dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica deroga el c. 588 §2 abre otra posibilidad para que los fieles no ordenados participen del ejercicio de la potestad de régimen (c. 129 §2). El rescripto acota esta participación a los miembros no clérigos de institutos y sociedades clericales de derecho pontificio que sean nombrados superiores mayores, siempre y cuando la DIVCSVA autorice, discrecionalmente y en casos individuales esta opción.

El rescripto responde a las necesidades presentadas por aquellos institutos clericales que permaneciendo fieles a la intención de su fundador y al carisma fundacional y, por su origen no fueron pensados propiamente como institutos clericales sino como institutos donde la intención fue establecer una fraternidad de sacerdotes y hermanos que se consideraran iguales entre sí, con los mismos derechos y obligaciones, las mismas oportunidades para asumir oficios, cargos y ministerios en el instituto, a excepción de aquellos que estén directamente relacionados con el orden sagrado.

Con relación a esta reforma hay varios aspectos que llaman nuestra atención. En primer lugar, la naturaleza de la potestad que detentan los superiores y capítulos generales de los institutos religiosos, pues sobre la que antes era denominada como potestad dominativa (c. 501 §1 CIC 17), en la actual codificación no se dice nada, limitándose a señalar: «Los superiores y capítulos de los institutos tienen sobre los miembros la potestad determinada por el derecho universal y las constituciones» (c. 596 §1). El c. 618 afirma que «Ejerzan los superiores con espíritu de servicio la potestad que han recibido de Dios por ministerio de la Iglesia», de tal manera que, al ser concedida por Dios a través de la Iglesia, la naturaleza de la potestad es pública⁵. Junto a ello, el superior desempeña un oficio constituido establemente por disposición eclesiástica que se ejerce con un fin espiritual (c. 145 §1). Es así como, el oficio de superior conlleva una potestad propia ordinaria aneja al oficio que desempeña, que por

⁵ Para una explicación más amplia ver: G. GAMBARO, «Reforma del c. 588 del Código de Derecho Canónico y la participación de los religiosos laicos en el gobierno de los institutos clericales», *Revista Sapientia & Iustitia*, (2024): 177-239.

ser una potestad pública concedida por Dios a través y para el bien de la Iglesia, puede ser llamada potestad de régimen (596 §3).

Un segundo aspecto, es la afirmación que indica el rescripto: «sin perjuicio del c. 134 §1»; esto es, son reconocidos como ordinarios «respecto a sus miembros, los superiores mayores de institutos religiosos clericales de derecho pontificio y de sociedades clericales de vida apostólica de derecho pontificio, que tienen, al menos, potestad ejecutiva ordinaria». Luego entonces el miembro no clérigo que asuma el oficio de superior mayor en un instituto clerical de derecho pontificio es reconocido como ordinario respecto a sus miembros. Tal como afirma el canon, tiene al menos, potestad ejecutiva de régimen.

Ahora bien, el rescripto aplica solamente para institutos clericales de derecho pontificio, sin embargo, del estudio derivado del rescripto no vemos alguna razón por la cual en el caso de los superiores mayores de institutos laicales de vida consagrada de derecho pontificio, ya sean femeninos, masculinos o mixtos, a la potestad que ejercen en su servicio no se la denomine potestad de régimen, al menos ejecutiva, y también se les pueda nombrar Ordinarios a tenor del c. 134 §1 respecto a los miembros de sus institutos.

Por su parte, con la Const. ap. *Episcopalis communio* el Papa Francisco ha querido renovar el funcionamiento del Sínodo de los Obispos y, más aún, promover y potenciar a través de él en la Iglesia la categoría de sinodalidad y misión; dos elementos que serán el lema de su eclesiología y la base para una creciente participación de los fieles en virtud del bautismo en la misión de la Iglesia. La constitución apostólica introduce en la dinámica procesal del Sínodo de los Obispos un sistema de interacción con las diversas instancias del Pueblo de Dios con la finalidad de intervenir, por cauces más institucionalizados o de formas más espontáneas, en el proceso sinodal. Dentro de la disposición normativa dada por EC encontramos al art. 22 §3 que afirma: tanto el secretario general y el subsecretario son nombrados por el Romano Pontífice y son miembros de la Asamblea del Sínodo. La novedad de esta disposición es que, al ser nombrados por el Romano Pontífice, se abre la posibilidad a los fieles no ordenados para desempeñar estos oficios. El caso específico es el nombramiento de una mujer como subsecretaria del Sínodo y, por lo tanto, considerada como miembro de la Asamblea y con derecho a voto. Junto a esto, el art. 26 afirma que la SGSO promulgará

una Instrucción sobre la celebración de las Asambleas sinodales y un reglamento sobre la misma. Específicamente en este caso, la SGSO posee capacidad normativa por delegación del Papa, de ahí que también la Hna. Nathalie Becquart, en determinado momento, participaría de potestad ejecutiva a tenor del c. 34 §1, si bien lo haría por delegación pontificia (c.131).

De manera general, EC abre las puertas para que en las próximas Asambleas sinodales puedan intervenir, con voz y con voto, fieles no ordenados, bien por designación pontificia, bien en función de su oficio (art. 22 §2). Tal disposición normativa ha sido puesta en práctica en la XVI Asamblea General del Sínodo de los Obispos celebrada en Roma en dos sesiones –octubre de 2023 y octubre de 2024–, al incluir a miembros no Obispos (sacerdotes, diáconos, consagrados y consagradas, laicos y laicas) en la Asamblea sinodal. El número de miembros no Obispos debe ser inferior a 25% para respetar el carácter Episcopal de la Asamblea. En el mismo orden de ideas, los arts. 17 y 18 de EC atienden a la elaboración del documento final del Sínodo. En la nueva Constitución, la Asamblea del Sínodo aprueba un documento final que se entrega al Papa. Ya no se trata de una simple relación con propuestas, sino del documento final aprobado por los miembros del Sínodo. El art. 18 §2 de EC afirma que la Asamblea sinodal podría tener, si el Romano Pontífice la concede, según la norma del c. 343 del CIC, potestad deliberativa sobre el documento final. La pregunta es sí con la extensión de la participación de los miembros «no Obispos», en especial los fieles no ordenados, con derecho a voto ¿ellos también participarían de esta potestad deliberativa por concesión del Romano Pontífice al ser miembros de la Asamblea sinodal con derecho a voto?

Queda claro que EC está en continuidad con la progresiva apropiación de la dimensión sinodal constitutiva de la Iglesia y la consiguiente comprensión de las instituciones a través de las cuales se ejerce; de modo que la sinodalidad constituye un principio que desarrolla sus efectos e impregna toda actuación eclesial, incluida su organización y funcionamiento. La Curia Romana es uno de los primeros órganos institucionales que, a través de la Const. ap. *Praedicate Evangelium*, subraya el carácter pastoral y evangelizador de la estructura curial, y reafirma el principio de sinodalidad reiterando la necesidad de promover la implicación de los fieles no ordenados, «incluso en las funciones de gobierno y de responsabilidad» (PE I.10).

La naturaleza del poder de la Curia Romana es esencialmente vicario y dependiente del Romano Pontífice. La consecuencia de esta calificación estriba en el reconocimiento de toda posibilidad de que cualquier fiel puede presidir un Dicasterio o un Organismo (PE II. 5), por lo cual, la presidencia de los dicasterios ya no está reservada solamente a aquellos que poseen las órdenes sagradas. El Sumo Pontífice es quien confiere el oficio que habilita para ejercer con todo derecho y en su nombre la misión encomendada, incluida la presidencia de un dicasterio o de un organismo que pertenezca a la estructura de la Curia. Se presenta así una disposición razonable que ofrece un mayor dinamismo y apertura: la potestad es vicaria y la puede ejercitar cualquier fiel.

Si bien es cierto que se da un gran avance en la participación de los fieles no ordenados en las instituciones curiales, es preciso señalar que la nueva Const. ap. PE mantiene ciertas reservas, como es la señalada por el art. 15 al enumerar a los cardenales como miembros primordiales de las instituciones curiales y, seguidamente, que se “suman”, según la naturaleza del dicasterio, algunos presbíteros y diáconos, algunos miembros de los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica y algunos fieles laicos, lo cual deja ver que no en todos los dicasterios tienen cabida los fieles no ordenados. Con la puesta en práctica de la nueva ley se tendrá que ir precisando esta limitación; es decir, cuáles son los dicasterios donde sí pueden participar los fieles no ordenados.

El debate doctrinal largamente sostenido después del Concilio Vaticano II y los planteamientos doctrinales en contra de la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen presentados en el proceso de revisión del actual Código de Derecho Canónico, de cierta manera, han quedado superados. En primer lugar, al lograr la permanencia de los c. 129 §2 y 1421 §2 en el proceso de revisión de la actual codificación, si bien es cierto que con cierta resistencia en la aplicación práctica de dicha normativa. En segundo, por las actuales reformas legislativas promulgadas por el Papa Francisco, como son: *Mitis Iudex*, con el actual c.1673 §3 que permite la participación, de manera ordinaria, de jueces laicos como miembros del tribunal colegial en las causas de nulidad matrimonial; las *Normas sobre los delitos más graves* de 2021 han abierto la posibilidad de actuación de los fieles no ordenados en los juicios o procedimientos penales abiertos contra sacerdotes al dispensar del requisito del sacerdocio (art. 14) para fungir como abogado, procurador, juez, promotor de

justicia, notario y canciller (art. 13), así como también para desempeñar la función de Delegado (arts. 20 §2, 21). En la actual regulación canónica de los delitos sexuales a menores cometidos por sacerdotes reservados al DDF, a tenor del art. 14 §1 de VELM 2023, la autoridad eclesiástica correspondiente puede encomendar la investigación previa de estos delitos a fieles laicos, actuando como Delegados del Ordinario o Superior en fase administrativa; el *rescripto ex audientia SS.mi* sobre la derogación del c. 588 §2 que permite a un miembro no clérigo asumir el oficio de superior mayor de un instituto clerical de derecho pontificio ejerciendo potestad de régimen (c. 129 §2) en el fuero externo e interno no sacramental ejercida -en el caso de los institutos religiosos –*ad instar ordinarii*– (c. 134 §1); los cambios introducidos por *Episcopalis communio* anteriormente señalados, y en *Praedicate Evangelium* al afirmar que los fieles no ordenados pueden presidir un dicasterio o un organismo en razón del carácter vicario de la Curia Romana y, por lo tanto, participan de la potestad vicaria del oficio capital que detenta el Romano Pontífice. Por último, los diversos nombramientos de laicos para cargos de responsabilidad en los dicasterios y organismos curiales que el Papa Francisco ha ido realizado durante su pontificado.

Lo anterior nos permite afirmar que la regulación canónica vigente va dando pasos con precisión y de manera significativa en el pontificado del Papa jesuita. Todo ello en el contexto de una Iglesia sinodal y misionera que camina hacia una decidida afirmación del ejercicio de la potestad de régimen por parte de los fieles no ordenados. La Const. ap. *Praedicate Evangelium* viene a dar estabilidad a la reforma emprendida por el Romano Pontífice.

Novedades y aportaciones

Perspectiva actual y estudio sistemático

Una de las aportaciones de nuestro trabajo consiste en abordar el tema de estudio desde una perspectiva actual enmarcada en el contexto eclesiológico que vive nuestra Iglesia. El Papa Francisco en los últimos años ha presentado una serie de reformas que permiten y promueven una mayor participación de los fieles laicos en la vida y misión de la Iglesia, incluso abriendo cauces de participación en el ejercicio de la potestad de régimen. En principio no parece que el actual Pontífice busque principal

y específicamente esta cuestión, sino dar más espacio a la participación de los fieles laicos desde una concepción nueva de la Iglesia, una Iglesia sinodal.

Hemos querido hacer un estudio sistemático en el que interactúan la construcción doctrinal ya existente, el proceso de reforma de la Iglesia propuesto por el Papa Francisco, los presupuestos teológicos y jurídicos de la dimensión institucional de la Iglesia y las actuales reformas canónicas relacionadas con nuestro tema. Si bien no hemos pretendido zanjar el problema del origen de la potestad de régimen o de jurisdicción, sí hemos querido afirmar la capacidad de los fieles no ordenados para participar del ejercicio de la potestad de régimen, así como también la apertura y reconocimiento de la Iglesia a una mayor participación a través de oficios que por la naturaleza de éstos no se requiera potestad de orden.

Dos líneas doctrinales

Dentro de las líneas doctrinales presentadas en el primer capítulo, la línea del origen sacramental de la potestad se descarta para el cotejo de las reformas implementadas por el Papa jesuita en relación con la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen; de ahí que haciendo uso de la línea del origen no sacramental de la potestad nos hayamos decantado, a su vez, por dos líneas doctrinales, a saber: la línea doctrinal del profesor Gianfranco Ghirlanda y la de los que siguen la doctrina de Pedro de Lombardía. Ambas líneas son favorables a la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen y aportan elementos que ayudan a la actualización y sistematización del tema.

La doctrina canónica del profesor Ghirlanda está enmarcada dentro de la corriente teológica del derecho canónico, principalmente por su aproximación al derecho desde una visión eclesial y subrayando la comunión como el elemento que vincula el cuerpo social de la Iglesia. Para el canonista italiano la eclesiología de la comunión es el fundamento del ordenamiento de la Iglesia y sobre todo de una correcta relación entre la unidad y la pluralidad de sus miembros que la conforman.

La Iglesia es una comunión orgánica en donde los diversos dones del Espíritu, y, por tanto, los diversos ministerios y las diferentes funciones de sus miembros, están unificados por la acción del único Espíritu que es su fuente y su perfeccionador. Al

mismo tiempo, la comunión se manifiesta y la caridad se actúa en el respeto de las diferencias, cuando estas son reconocidas como dones del Espíritu para la riqueza del único Cuerpo de Cristo, la Iglesia. De tal modo que cada fiel coopera en la edificación de la Iglesia a través de la corresponsabilidad y la participación en el cumplimiento de la misión de la Iglesia. Sobre la corresponsabilidad fundamental común a todos los fieles y sobre la responsabilidad personal específica de cada uno con sus propias funciones se basa el carácter sinodal de la Iglesia. Es así como, «la sinodalidad de la Iglesia debe entenderse como expresión operativa de la comunión eclesial en su organicidad»⁶.

Es en este orden de ideas que el profesor de la Gregoriana afirma la capacidad de los laicos para recibir oficios que impliquen el ejercicio de poder de gobierno en la Iglesia, siempre que no se requiera el sacramento del orden. Recordemos que el profesor de la Gregoriana parte de la fórmula «hierarchica communio», dada por el Concilio Vaticano II, para desarrollar la línea doctrinal de Iglesia como «jerarquía de comunión», y de ahí dar una nueva interpretación a la sacramentalidad episcopal y al origen de la potestad sagrada.

Consideramos que la línea doctrinal del cardenal Ghirlanda tiene una gran recepción y concreción en el sustrato doctrinal de la reforma de la Iglesia implementada por Francisco. Las categorías de comunión, corresponsabilidad, participación, sinodalidad están muy presentes en ella. Creemos que los distintos institutos canónicos se estudian en tanto que hacen posible la comunión, de ahí que la participación de los fieles laicos en la vida y misión de la Iglesia sea una riqueza, en cuanto no deja de ser y aspirar a ser una comunión entre todos los miembros de la Iglesia, a imagen de la Trinidad.

Mientras, la línea doctrinal Lombardiana lo hace aplicando el método sistemático propio de la ciencia canónica denominado Ordenamiento canónico. El estudio científico de este último se realiza por ramas, de las cuales dos de ellas han ayudado a fundamentar la participación de los laicos en el ejercicio de la potestad de régimen: el Derecho Constitucional y la Organización eclesiástica. Ambas ramas

⁶ «Bajo el aspecto doctrinal no puede dejar de mencionarse la influencia de Gianfranco Ghirlanda, uno de los principales asesores del Papa Francisco en cuestiones canónicas». A. VIANA, «Novedades de la Praedicate Evangelium en cuanto a la terminología, distribución de competencias y actividad administrativa», *Ius Canonicum* 63 (2023): 526-527.

proporcionan jurídicamente los principios, elementos y conceptos que en su conjunto dan oportunidad de sustentar jurídicamente en la Iglesia-institución, comprendida como organización eclesial, el argumento en cuestión. Superada la visión personalista o estamental, la organización eclesial fundamentada en sus presupuestos teológicos, eclesiológicos e históricos aportan una construcción jurídica canónica que permite, desde una perspectiva concreta y aplicada, el análisis y valoración de institutos específicos canónicos para una comprensión sistemática del tema.

Ambas líneas se decantan por el origen no sacramental de la potestad de régimen, si bien, cada lo hace desde su particular óptica de estudio. Consideramos que, sin ser en absoluto incompatibles sino complementarias, aportan la base doctrinal y jurídica a las reformas implantadas por el Papa Francisco. Si se nos permite decir, en la línea del profesor Ghirlanda identificamos los fundamentos teológicos y eclesiológicos necesarios para, desde ahí, argumentar canónicamente la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en una Iglesia sinodal; mientras que los seguidores de la línea lombardiana, al partir de una construcción sistemática y técnica haciendo uso del método jurídico, permiten estudiar los institutos canónicos relacionados con el tema de investigación que hacen posible superar la concepción estamental de la sociedad eclesial y dar paso a la estructura organizada de la dimensión oficial y pública de la Iglesia, que regula la distribución de las funciones públicas eclesiales; particularmente, la titularidad y el ejercicio de la función de gobierno.

Junto a lo anterior, las eclesiologías Pueblo de Dios y comunión, presentes e interrelacionadas en el Magisterio y eclesiología del Papa Francisco, se encuentran en la base de cada una de las líneas doctrinales; en la Lombardiana y en la del profesor Ghirlanda, respectivamente. Con lo anterior, confirmamos que el Papa jesuita es continuador de la doctrina conciliar del Vaticano II e innovador, porque reconoce la existencia de una inmensa riqueza que necesita crecer y madurar en su comprensión, pues los cambios culturales y los nuevos desafíos de la historia ayudan a estimular en explicitar, de mejor manera, algunos aspectos que siempre ofrecen más⁷.

⁷ Cf. DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *“Dubia” de dos cardenales (10 de julio de 2023)* y *“Respuestas” del Santo Padre “a los Dubia propuestos por dos cardenales” (11 de julio de 2023)*,

La Sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia

El camino sinodal propuesto por Francisco, si bien es cierto apunta más a una temática eclesiológica, no deja por ello de lado otros aspectos de la Iglesia como el que se aborda en este trabajo: la participación activa de los fieles no ordenados en la potestad de régimen en la Iglesia. El Pueblo de Dios camina junto en comunión, de ahí que es importante reprimar e insistir en la participación y corresponsabilidad de todos los bautizados en la misión eclesial; se acentúa nuevamente la importancia del sacramento del bautismo, que precede cualquier distinción de ministerios, carismas o servicios en la Iglesia. Desde esta concepción eclesiológica la participación de todos los laicos no se entiende como una reivindicación de derechos, sino como una participación corresponsable y esencial en la misión de la Iglesia que procede del bautismo. Todo ello implica un cambio de perspectiva en la actuación de toda la realidad eclesial que, más allá de quedarse solamente en órgano sinodal, permita que el principio sinodal afecte a toda la actuación de la Iglesia. En nuestro estudio hemos señalado algunas de las concreciones canónicas derivadas de la sinodalidad.

Capacidad de los laicos para el ejercicio de la potestad de régimen

Si bien la capacidad de los laicos para el ejercicio de la potestad en cuestión ya había sido reconocida por los cc. 129 §2 y 1421 §2 del actual Código, la lectura e interpretación reductiva de estas normas había hecho que su aplicación efectiva fuera poca y, en ocasiones, nula. Seguramente, las inercias y resistencias, implícitas o no, producto de una historia afectada por la praxis y la *forma mentis* de las que habla el Papa Francisco hayan contribuido a ello. A través del estudio se ha afirmado que el fiel no ordenado es capaz por el sacramento del bautismo, pero inhábil por disposición del derecho para recibir la potestad de régimen, y sin embargo, es hábil cuando tiene la capacidad de ser asumido por los pastores para desempeñar ciertos oficios (c. 228). Tiene capacidad para ejercer esta potestad cuando es llamado a asumir un oficio apelando a la prudencia y conveniencia.

Junto a lo anterior, seguimos la propuesta del profesor Viana, la cual, atendiendo a la constitución jerárquica de la Iglesia, plantea una interpretación

(25.09.2023) en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index_sp.htm (consultado 08.10.2024).

fundamental y básica de los cc. 129 §1 y 274 §1 del CIC que mira al sentido constitucional de los oficios de capitalidad en la Iglesia. Así el c. 129 §2 daría amplias posibilidades de participación de la potestad propia del oficio capital que podría ser a través del oficio con potestad vicaria o según los criterios de la potestad delegada. Para ello sería oportuno determinar las funciones episcopales y, desde ese aspecto, concretar los oficios que requieren la capitalidad; de modo que, excluyendo éstos, se podrían determinar cuáles pueden ser ejercidos por fieles no ordenados. Se haría teniendo presente que la potestad pontificia y episcopal son capitales y originarias y, a partir de ahí, se da una desconcentración de dicha potestad tanto a los sacerdotes, diáconos y fieles no ordenados, los cuales participan de la potestad del oficio capital. De esta manera, «no se busca eliminar los oficios capitales ni la estructura jerárquica de la Iglesia, que pertenece a su dimensión constitutiva, pero sí es una llamada a fomentar la corresponsabilidad de todos los fieles en la actuación de la Iglesia, así como abrir cauces de escucha y de consulta de todo el Pueblo de Dios»⁸. Por esta razón es importante que se evite dar respuestas vagas o motivadas por el miedo a que los fieles no ordenados ocupen cargos tradicionalmente clericales, en otras palabras, se deje de percibir la participación de los fieles no ordenados en puestos institucionales como una amenaza.

En el presente pontificado se observa que la posibilidad de actuación de los fieles no ordenados en la Iglesia tiene como fundamento la corresponsabilidad de todos los fieles que nace del compromiso bautismal, lo que constituye una riqueza para la vida eclesial y por ello sería de gran provecho que se aplique sin reservas ni temores injustificados. La propuesta es que se aprenda a vivir concreta y efectivamente la corresponsabilidad de todos los fieles en los diversos ámbitos y niveles eclesiales, incluyendo su estructura organizacional.

Cuestiones abiertas

Si bien hemos procurado presentar un estudio sistemático y actualizado del tema de la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en el pontificado del Papa Francisco, todavía queda materia por trabajar, como

⁸ C. PEÑA, «La mujer en la Iglesia Católica: situación canónica actual y perspectivas abiertas por la sinodalidad», *Ius Canonicum* 63 (2023): 644.

sería una nueva redacción del c. 129 de un modo más claro y adecuado al ejercicio de la potestad de régimen por parte de los fieles no ordenados, así como también del c. 274 §1 para estar línea con los actuales cc. 1421 §2 y 1673 §3. Así mismo, la derogación del c. 588 §2 invita a profundizar en el tema de la potestad de régimen con relación a los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica. Todo ello, dando respuesta al contexto eclesial y a las actuales disposiciones en materia de regulación canónica que han abierto amplias posibilidades a dicha participación.

La participación de los fieles no ordenados en la actividad eclesial ha ido en aumento en los últimos decenios. Su presencia es significativa y útil, tanto cuantitativa como cualitativamente. Esta participación también comprende el ejercicio de la responsabilidad y de la potestad de gobierno, la cual ha encontrado no pocas resistencias en la Iglesia. Sin embargo, es digno de reconocer en ella la creciente comunión-colaboración que se basa en la igual dignidad de todos los fieles cristianos debido al sacramento del bautismo. Queda camino por recorrer, principalmente porque la escasa presencia de los fieles laicos en determinadas posiciones tanto de la Curia Romana como de las Curias diocesanas pone en evidencia una cuestión de «cultura eclesiástica», en una sociedad en la que la Iglesia está presente en cinco continentes con culturas y tradiciones muy diversas. El problema es «cultural» dado que no será tan sencillo cambiar la *forma mentis* de algunos que poseen el orden sacerdotal en la medida que les permita cómodamente recibir indicaciones concretas por parte de los fieles no ordenados. Se deben continuar dando pasos firmes en este campo para una recepción cada vez más concreta y práctica tanto de las nuevas regulaciones canónicas como de aquellas que en un futuro puedan, cada vez más, posibilitar desde el derecho positivo su participación en diferentes órganos de la Iglesia. El trabajo en conjunto de fieles no ordenados y clérigos enriquece la toma de decisiones y ofrece una perspectiva nueva de gobierno, la cual es una necesidad actual.

Se han dado pasos concretos en la regulación canónica respecto a los jueces laicos (c. 1421 §2 y c. 1673 §3); sin embargo, como hemos señalado en la investigación, quedan limitaciones a una más plena participación de los mismos que, a nuestro juicio, no están ya bien justificadas. Esto atañe a la exclusión del laico como juez único o la posibilidad para que un colegio pueda estar formado por tres jueces laicos. Si la nueva disposición legislativa ha admitido que tengan una posición decisiva y ellos participan del ejercicio de la potestad judicial como verdaderos jueces, no se

explica por qué motivo uno de ellos no puede ser el presidente del colegio. Así también se excluye a los jueces laicos de los Tribunales Apostólicos, tanto de la Rota Romana como de la Signatura apostólica. La pregunta es que, si se han dado grandes avances en la legislación, permitiendo que los fieles no ordenados, idóneos, profesionales y cualificados, funjan como abogados, procuradores o lleven a cabo la investigación prejudicial o pastoral ¿por qué no se haya cambiado su situación jurídica respecto a los tribunales en la Curia Romana?

Sabemos que los cambios llevan tiempo y de ahí la importancia de dar una efectiva continuidad y realización a los mismos. Así lo hemos dejado asentado al partir de la doctrina conciliar que ya dejaba ver posibilidades de *iure condendo* respecto a nuestro tema. Las posibilidades de avanzar poco a poco han sido reconocidas por la legislación de la Iglesia y, actualmente, han sido punto de partida para nuevas concreciones en la regulación canónica llamadas a desarrollarse todavía más en la acción de gobierno en una Iglesia sinodal. A ello ha querido contribuir este estudio, actualizando un tema que a primera impresión parece ya antiguo y sin solución, pero que en el contexto de novedad que aporta el Papa Francisco a la Iglesia vuelve a retomar importancia. De ahí que consideremos necesaria una visión amplia, renovada y actual de lo que implica la participación de los fieles no ordenados en el ejercicio de la potestad de régimen en el gobierno de la Iglesia. Ello requiere una mentalidad abierta y madura, tanto de parte de los miembros de la jerarquía, que están al servicio de sus hermanos, como de los laicos que igualmente busquen servir y enriquecer con su presencia en las instituciones de gobierno de la Iglesia sin pretender clericalizarse. También precisa de un estudio sistemático del tema, que, dentro de lo posible, ayude a la comprensión, difusión y asentamiento del mismo entre los miembros de la Iglesia y, quizá más aún, para los fieles no ordenados, que cada vez son más conscientes de la corresponsabilidad en la misión de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

1. Magisterio Pontificio

BENEDICTO XV. *Codex Iuris Canonici* 1917, 27.05.1917, en AAS 9/II (1917), 1-521.

BENEDICTO XVI. *Litterae apostolicae motu proprio date, Quibus Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae lex propria promulgatur*, 21.06.2008, en AAS 100 (2008), 514-515.

_____. *Litterae apostolicae motu proprio datae, Omnium in mentem*, 26.10.2009, en AAS 102 (2010), 8-10.

_____. *Litterae apostolicae motu proprio datae, Porta fidei*, 11.10. 2011, en AAS 103 (2011), 723-734.

_____. *Discurso al Tribunal de la Rota Romana por la inauguración del año judicial* (21.01.2012), en AAS 102 (2012), 103-107.

FRANCISCO. *Bendición apostólica “Urbi et orbi”. Primer saludo del Santo Padre Francisco* (13.03.2013), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso a los miembros del XIII Consejo Ordinario de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos* (13.06.2013), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso encuentro con el episcopado brasileño* (27.07.2013), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Adhortatio apostolica Evangelii gaudium*, 24.11.2013, en AAS 105 (2013), 1019-1137.

_____. *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (21.12.2013), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (22.12.2014), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso con ocasión de la inauguración del año judicial del tribunal de la Rota Romana* (23.01.2015), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso de saludo del Santo Padre a los cardenales reunidos en consistorio* (12.02.2015), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Litterae apostolicae sub plumbo datae, Misericordiae vultus*, 11.04.2015, en AAS 107 (2015), 399-420.

_____. *Litterae Encyclicae Laudato si'* de communi domo colenda, 24.05.2015 en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Meditación del santo padre Francisco durante el III Retiro mundial de sacerdotes* (12.06.2015), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso: encuentro con los sacerdotes, religiosos, religiosas y seminaristas. Coliseo del Colegio Don Bosco, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia* (9.07.2015), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Litterae apostolicae motu proprio datae, Mitis et misericors Iesus*, 15.08.2015, en AAS 107 (2015), 946-957.

_____. *Litterae apostolicae motu proprio datae, Mitis Iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, 15.08.2015, en AAS 107 (2015), 958-970.

_____. *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (21.12.2015), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Carta al cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina* (19.03.2016), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Sedula Mater quibus Dicasterium pro Laicis, Familia et Vita constituitur*, 15.08.2016, en AAS 108 (2016), 963.

_____. *Statutum Dicasterii pro Laicis, Familia et Vita*, 04.06.2016, en AAS 108 (2016), 964-967.

_____. *Humanam Progressionem quibus Dicasterium ad integram humanam progressionem fovendam constituitur*, 17.08.2016, en AAS 108 (2016), 968.

_____. *Statutum novi Dicasterii ad integram humanam progressionem fovendam*, 17.08.2016, en AAS 108 (2016), 969-972.

_____. *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (22.12.2016), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso a los participantes en el Capítulo general de la Orden de los clérigos regulares de Somasca* (30.03.2017), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Conferencia de prensa durante el vuelo de regreso a Roma* (13.05.2017), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>.

_____. *Discurso al Comité directivo del CELAM* (07.09.2017), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Rescriptum ex Audientia SS.mi*, 27.02.2018, en AAS 110 (2018), 426.

_____. *Statutum Dicasterii pro Laicis, Familia et Vita*, 10.04.2018, en AAS 110 (2018), 695-699.

_____. *Constitutio apostolica Episcopalis communio de Synodo Episcoporum*, 15.09.2018, en AAS 110 (2018), 1359-1378.

_____. *Litterae apostolicae motu proprio date, Vos estis lux mundi*, 07.05.2019, en AAS 111 (2019), 823-832.

_____. *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (21.12.2019), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso a los participantes en la plenaria del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos* (21.02.2020), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso a la comunidad del Pontificio Colegio Mexicano* (29.03.2021), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Homilía ordenaciones sacerdotales, Basílica Vaticana* (25.04.2021), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso a la comunidad del Seminario Regional Pontificio de las marcas “Pío XI”* (10.06.2021), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Carta al cardenal Reinhard Marx, Arzobispo de Munchen und Freising* (10.06.2021), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso para el inicio del proceso sinodal* (9.09.2021), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Discurso a los fieles de la Diócesis de Roma* (18.09.2021), en <https://www.vatican.va/content/francesco/es.html>

_____. *Litterae apostolicae motu proprio datae, Spiritus Domini*, 10.01.2021, en AAS 113 (2021), 169-170.

_____. *Litterae apostolicae motu proprio datae, Antiquum Ministerium*, 10.05.2021, en AAS 113 (2021), 527-533.

_____. *Litterae apostolicae motu proprio datae, Competentias quasdam*, 11.02.2022, en AAS 114 (2022), 290-295.

_____. *Constitutio apostolica Praedicate Evangelium de Curia Romana eiusque servitio pro Ecclesia in mundo*, 19.03.2022, en AAS 114 (2022), 377-385.

_____. *Litterae apostolicae motu proprio datae, Vos estis lux mundi*, 25.03.2023, en AAS 115 (2023), 394-404.

_____. *Litterae apostolicae motu proprio datae, Ad theologiam promovendam*, 1.11.2023, en https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (consultado el 08.10.2024)

JUAN PABLO II. *Allocutio iis qui Friburgi in Helvetia IV conventui internationali de Iure Canonico operam dederunt in aedibus Vaticanis coram admissis: ius caritati non opponitur, immo bene intellectus ordo ecclesialis in foro externo iuridicus ordo*, 13.10.1980, en AAS 72 (1980), 1101-1106.

_____. *Constitutio apostolica Sacrae disciplinae leges*, 25.01.1983, en AAS 75 (1983) II, VII-XIV.

_____. *Discorso ai partecipanti al corso sul nuovo Codice di Diritto Canonico* (21.11.1983), en <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es.html>

_____. *VII exeunte Ordinario Generali Coetu Synodi episcoporum habita* (29.10.1987), en AAS 80 (1988), 606-611.

_____. *Constitutio apostolica Pastor Bonus*, 28.06.1988, en AAS 80 (1988), 841-912.

_____. *Adhortatio apostolica Christifideles laici*, 30.12.1988, en AAS 81 (1989), 393-521.

_____. *Discurso a la Rota Romana con ocasión de la apertura del año judicial*, 18.01.1990, en AAS 82 (1990), 872-877.

_____. *Discurso en ocasión de la presentación del Código de Cánones de las Iglesias orientales* (25.10.1990), en <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es.html>

_____. *Litterae Encyclicae Redemptoris missio*, 7.12.1990, en AAS 83 (1991), 249-340.

_____. *Constitutio apostolica Universi Dominici Gregis*, 22.02.1996 en AAS 88 (1996), 305-343.

_____. Adhortatio apostolica *Vita consecrata*, 25.03.1996 en AAS 88 (1996), 377-486.

_____. *Mensaje a los participantes en el Congreso mundial de los movimientos eclesiales* (25.05.1998), en <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es.html>

_____. *Discurso en la clausura de un congreso internacional sobre la aplicación del Vaticano II* (27.02.2000), en <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es.html>

_____. Adhortatio apostolica *Post-Synodalis Pastor Gregis*, 16.10.2003, en AAS 96 (2004), 825-924.

JUAN XXIII. Litterae Encyclicae *Mater et Magistra*, 15.05.1961, en AAS 53 (1961), 401-464.

_____. Allocutio in sollemni SS. Concilii inauguratione, 11.10.1962, en AAS 54 (1962), 786-796.

_____. Litterae Encyclicae *Pacem in Terris*, 11.04.1963, en AAS 55 (1963), 257-304.

LEON XIII. Epistola Encyclica *Immortale Dei*, 1.11.1885, en ASS 18 (1885-1886), 161-180.

_____. Epistola Encyclica *Satis cognitum*, 29.06.1896, en ASS 28 (1895-1896), 708-739.

PABLO VI. Constitutio apostolica *Regimi Ecclesiae Universae*, 15.08.1967, en AAS 59 (1967), 885-928.

_____. Allocutio *ad clarissimum Virum Romanae Studiorum Universitatis Rectorem ceterosque Iuris Canonici peritos, qui Coetui internationali interfuerunt Romae habito*, 20.01.1970, en AAS 62 (1970), 106-111.

_____. Litterae apostolicae motu proprio datae, *Causas Matrimoniales*, 28.03.1971, en AAS 63 (1971), 441-446.

_____. *Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos*, 08.02.1973, en AAS 65 (1973), 95-103.

_____. *Discorso ai partecipanti al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, 17.09.1973, en <https://www.vatican.va/content/paul-vi/es.html>

_____. *Litterae apostolicae motu proprio datae, Apostolica sollicitudo*, 15.09.1975, en AAS 57 (1965), 775-780.

_____. *Adhortatio apostolica Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975, en AAS 68 (1976), 5-76.

_____. *Allocutio ad eos, qui Conventui Internationali interfuerunt, in urbe Roma favente Pontificia Universitate Gregoriana habito, exeunte saeculo ex quo Facultas Iuris Canonici eodem in Athenaeo constituta est*, 19.02.1977, en AAS 69 (1977), 208-2012.

Pío X. *Motu proprio Arduum sane munus*, 19.03.1904, en ASS 36 (1903-1904), 549-551.

_____. *Constitutio apostolica Sapienti consilio*, 29.06.1908, en ASS 41 (1908), 425-490.

Pío XI. *Litterae Encyclicae Quas Primas*, 11.12.1925, en AAS 17 (1925), 593-610.

_____. *Epistola Encyclica Quadragesimo anno*, 15.05.1931, en AAS 23 (1931), 177- 228.

Pío XII. *Allocutiones ad Consistorium*, 20.02.1946, en AAS 38 (1946), 141-151

SIXTO V. *Constitutio apostolica Immensa aeterni Dei*, 22.01.1588, en *Bullarium Romanum*, 8, Ed. Taurinensis, 985-999.

2. Curia Romana

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*. Madrid: BAC, 2014.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia* (2018) en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_si-nodalita_sp.html (consultado 08.10.2024).

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. *Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros*, 14.01.2013, en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_20130211_direttorio-presbiteri_sp.html (consultado 08.10.2024).

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión Communionis notio*, 28.05.1992, en AAS 85 (1993), 838-850.

_____. El Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia (31.10.1998), *Comm.* 30 (1998), 207-216.

_____. *Rescriptum ex Audientia*, 21.05.2010, en AAS 102 (2010), 419-431.

_____. *Rescriptum ex Audientia SS.mi*, 11.10.2021, en AAS 114 (2022), 113-122.

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Rescripto ex audientia SS.mi.*, De deregatione can. 588 §2 CIC, en AAS 114 (2022), 789-790.

DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Libellus Vademecum de quibusdam articulis proceduræ tractationis casuum abusuum sexualium super minores a clericis commissorum*, 05.06.2022, en AAS 114 (2022), 918-954.

_____. “Dubia” de dos cardenales (10 de julio de 2023) y “Respuestas” del Santo Padre “a los Dubia propuestos por dos cardenales” (11 de julio de 2023), (25.09.2023) en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index_sp.htm (consultado 08.10.2024).

TRIBUNAL DE LA ROTA ROMANA. *Normae Romanae Rotae Tribunal*, 7.02.1994, en AAS 86 (1994), 508-540.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO. *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalibus cum Relatione*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1969.

_____. *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalibus textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1971.

_____. *Schema canonum Libri I De Normis Generalibus*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1977.

_____. *Schema Canonum Libri II De Populo Dei*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1977.

_____. *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones*. Editrice Vaticana, 1980.

_____. *Relatio complectens synthesim animadversionum*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1981.

_____. *Codex Iuris Canonici. Schema Novissimum iuxta placita patrum commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1982.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio Plenaria Diebus 20-29 octobris habita (Acta et Documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo)*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1991.

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Sacerdotium Ministeriale*, Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunas cuestiones concernientes al ministro de la Eucaristía, en AAS 75 (1983) /1, 1001-1009.

SECRETARIA DE ESTADO. *Rescriptum ex Audientia SS.mi*, 3.12.2019, en AAS 112 (2020), 70-71.

SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO. *La Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* (FAQ), en https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2023-04-26_punto_stamp/2024.04.26_ES_FAQ_Partecipanti_Assemblea.pdf (consultado 08.10.2024).

_____. *Regolamento della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (Prima Sessione 4-29 ottobre 2023). Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione (Città del Vaticano, 2023), en <https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/0410/XVI-AGO-2023---REGOLAMENTO-ITA.pdf>. (consultado 08.10.2024).

SÍNODO DE LOS OBISPOS. *Ordo Synodi Episcoporum Celebrandae*, 8.12.1966, en AAS 59 (1967), 91-103;

_____. *Ordo Synodi Episcoporum Celebrandae Recognitus Et Auctus*, 24.06.1969, en AAS 61 (1969), 525-539;

_____. *Ordo Synodi Episcoporum Celebrandae Recognitus Et Auctus*, 20.08.1971, en AAS 63 (1971), 702-704

_____. *Relación final del Sínodo extraordinario 1985*, en *El Vaticano II, Don de Dios. Los documentos del Sínodo extraordinario de 1985*. Madrid: PPC, 1986

_____. *Ordo Synodi Episcoporum*, 29.09.2006, en AAS 98 (2006), 755-779.

_____. III Asamblea general extraordinaria. Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización. *Instrumentum laboris*, Ciudad del Vaticano 2014, en https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_

synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_sp.html (consultado 08.10.2024).

_____. III Asamblea general extraordinaria. Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización. *Relatio Synodi*, Ciudad del Vaticano 18.10.2014, en https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_sp.html (consultado el 08.10.2024).

_____. «Instructio super celebratione conciliorum synodalium et super muneribus Secretariae Generalis Synodi Episcoporum». *Comm.* 50 (2018), 441-459.

_____. *Documento preparatorio de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (07.09.2021). Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/pubblico/2021/09/07/sinodo.html> (consultado 08.10.2024).

SYNODUS EPISCOPORUM, IX COETUS GENERALIS ORDINARIUS. *De vita consecrata deque eius munere in ecclesia et in mundo. Instrumentum laboris*. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1994.

3. Otras Fuentes canónicas

Acta et decreta Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani. En *Collectio Lacensis*, vol. 7. Friburgi: Herder, 1890.

Codex Iuris Canonici. Romae, 1983:

- Código de Derecho Canónico 1983, 11^a ed., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2023.
- https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_sp.html
- https://www.iuscangreg.it/cic_multilingue.php

CONCILIO VATICANO II. Constitutio dogmatica de Ecclesia, *Lumen Gentium*, 21.11.1964, en AAS 57 (1965), 5-75.

_____. *Decretum Apostolicam Actuositatem*, 18.11.1965, en AAS 58 (1966), 837-864.

_____. *Decretum Presbyterorum Ordinis*, 7.12.1965, en AAS 58 (1966), 991-1024.

Index Verborum cum Documentis Concilii Vaticani II, a cura di X. OCHOA.
Rome: Commentarium pro Religiosis, 1967.

4. Libros y artículos

ACEBAL, J. L. «Comentario a los cc. 1400-1752». En *Código de Derecho Canónico*, 7ª ed., colab. J. L. ACEBAL et al., 685-686. Madrid: BAC 1986.

ANDRADE, BÁRBARA. «El papel eclesial de los laicos. Retos no resueltos». *Proyección: Teología y mundo actual* 212 (2004): 19-33.

ARRIETA, J. I. «“Potestas regiminis” y Sacramento del orden». En *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. P. RODRÍGUEZ et al., 523-537. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1983.

_____. «Lo sviluppo istituzionale del Sinodo del Vescovi». *Ius Ecclesiae* 4 (1992): 189-213.

_____. «Funzione pubblica e ufficio ecclesiastico». *Ius Ecclesiae* 7 (1995): 91-113.

_____. «Comentario a T. IX. De los oficios eclesiásticos». En *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. 1, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, 905-913. Pamplona: Eunsa, 1996.

_____. «Comentario al c. 149». En *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. 1, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, 930-933. Pamplona: Eunsa, 1996.

_____. *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*. Milano: Giuffrè, 1997.

_____. «Considerazioni attorno alla traduzione tecnica del principio di sussidiarietà nel rapporto gerarchico tra Autorità suprema e autorità diocesana». En *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis"*, a cura di ARTURO CATTANEO, 99-108. Venecia: Marcianum Press, 2005.

_____. «Oficio eclesiástico». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 5, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO, 686-694. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. «Presupposti organizzativi della riforma della Curia Romana». En *Ius Ecclesia* 27 (2015): 37-60.

_____. «Il rinnovamento della Curia Romana oggi: primi risultati, loro significato e prospettive». En *La Chiesa «in uscita» di Papa Francesco. Spunti per un rinnovo della missione apostolica*, ed. L. GEROSA, 107-125. Lugano – Siena: Eupress FTL- Cantagalli, 2018.

_____. «El sistema canónico de selección y provisión de cargos. Análisis de conjunto». *Ius canonicum* 59 (2019):485-516.

_____. «Sinodalità e Sinodo dei Vescovi». *Ius Ecclesiae* 31(2019): 275-288.

_____. «Sulla partecipazione dei fedeli laici nell'organizzazione della Chiesa. Esercizio dei diritti e della potestà di governo». En “*Quis custodiet ipsos custodes?*” *Studi in onore di Giacomo Incitti*, a cura di ARMAND P. BOSSO y ERNEST B.O. OKONKWO, 149-169. Città del Vaticano: Urbaniana Univesity Press, 2021.

_____. «La nuova organizzazione della Curia Romana». *Ius Ecclesiae* 34 (2022): 419-433.

ARROBA CONDE, M. J. «Anche la forma è importante». *Communicationes* 50 (2018): 460-463.

ASTI, FRANCESCO y CIBELLI, EDOARDO, a cura di. *La Sinodalità al tempo di Papa Francesco*, vol. 2: Una chiave di lettura sistematica-pastoral. Bologna: EDB, 2020.

AUMENTA, SERGIO. F. y INTERLANDI, ROBERTO, *La Curia Romana secondo Praedicate Evangelium. Tra storia e riforma*. Roma: EDUSC, 2023.

ÁVILA, A., «Desafíos para la reforma de la Iglesia». En *Evangelii Gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*, 2ª ed., JOSÉ LUIS SEGOVIA, et al., 59-110. Madrid: PPC, 2014.

BAHIMA, MATILDE. *La condición jurídica del laico en la doctrina canónica del siglo XIX*. Pamplona: Eunsa, 1972.

BALDISERRI, L., ed. *A cinquant'anni dall'Apostolica Sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale. Atti del Seminario di studio organizzato dalla Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi* (Città del Vaticano, 6-9 febbraio 2016). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016.

BALDISERRI, L., FABENE, F. y VITALI, D. «Conferenza Stampa di presentazione della Costituzione apostolica «Episcopalis communio» di Papa Francesco sul Sinodo dei Vescovi (18.09.2018)», *Bolletino Sala Stampa della Santa Sede* n. 0654, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/09/18/0654/01387.html> (consultado 08.10.2024).

BAÑARES, J. I. «La consideración de la mujer en el ordenamiento canónico». *Ius Canonicum* 26 (1986): 242-265.

BARAÚNA, GUILLERMO, dir. *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, vol. 1. Barcelona: Juan Flors, 1966.

BATTOCCHIO, RICARDO y TONELLO, LIVIO, a cura di, *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2020.

BAURA, E. «Perfiles jurídicos en el arte de legislar en la Iglesia». *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 16 (2009-2010): 9-36.

_____. «El ejercicio de la potestad de la Curia Romana a la luz de la Praedicate Evangelium y el derecho de los fieles al buen gobierno». *Ius Canonicum* 63 (2023): 9-45.

BEAL, JOHN «The Exercise of the Power of Governance by Lay People: State of the Question». *The Jurist* 55 (1995): 1-92.

BERKMANN, B. J. «Strutture di governo nelle diocesi tedesche. Le attuali riforme delle curie diocesane». En *Studi sul diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa: in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta*, a cura di JESÚS MIÑAMBRES, BENEDICT N. EJEH y FERNANDO PUIG, 1159-1179. Venezia: Marcianum Press, 2021.

BERLINGO, S. «Dal “mistero” al “ministero”: l'ufficio ecclesiastico». *Ius Ecclesiae* 5 (1993): 91-120.

BERNAL, A., «La mujer en el nuevo Código de Derecho Canónico». *Teología Espiritual* 29 (1985): 91-127.

BERTRAMS, W. «De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis Episcoporum in Concilio Tridentino non resoluta». *Periodica* 52 (1963): 458-476.

_____. «De subiecto supremae potestatis Ecclesiae». *Periodica* 54 (1965): 173-232.

_____. «De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionalis». *Periodica* 57 (1968): 281-330.

_____. «De natura potestatis supremi Ecclesiae Pastoris. De constitutione sacramentali necnon determinatione per missionem divinam potestatis primatialis». *Periodica* 58 (1969): 3-28.

_____. «De potestatis episcopalis constitutione et determinatione in Ecclesia, sacramento salutis hominum». *Periodica* 60 (1971): 351-414.

_____. «Communio, communitas et societas in Lege fundamentali Ecclesiae». *Periodica* 61 (1972): 553-604.

_____. «De missione divina et de consecratione episcopali tamquam constitutiva officii supremi Ecclesiae Pastoris». *Periodica* 65 (1976): 187-242.

BETTI, U. «In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico». *Antonianum* 58 (1983): 628-647.

BEYER, J. «La nouvelle definition de la potestas regiminis». *L'année Canonique* 14 (1980): 53-67

_____. «Hierarchica Communio». Una chiave dell'ecclesiologia della «Lumen Gentium». *La Civiltà Cattolica* 132 (1981): 464-473.

_____. «De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in Codice renovato enuntianda». *Periodica* 71 (1982): 93-145.

_____. *Du Concile au Code du Droit Canonique*. Bourges: Tardy, 1985.

_____. «Teologia e Diritto nella “Potestas Sacra” della Chiesa». *Studi Guridici* 12 (1987): 67-85.

BLANCO, M. «La mujer en la Iglesia». *Ius Canonicum* 60 (2020): 695-739.

BONI, A., *Gli istituti religiosi e la loro potesta di governo* (cc. 596-607). Romae: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1989.

BONI, G. «Corresponsabilidad eclesial». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 2, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO, 778-785. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. «La recente riforma del processo di nullità matrimoniale. Problemi, criticità, dubbi (parte terza)». *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.cris.unibo.it) 11 (2016): 1-82.

_____. *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*. Pisa: Mucchi Editore, 2021.

BONNET, P. A. «Diritto e potere nel momento originario della 'potestas hierarchica' nella Chiesa. Stato della dottrina in una questione canonisticamente disputata». *Ius Canonium* 15 (1975): 77-159.

_____. «Una questione ancora aperta: L'origine del potere gerarchico nella Chiesa». *Ephemerides iuris canonici* 38 (1982): 62-121.

BORRAS, ALPHONSE. «*Votum tantum consultivum*. Les limites ecclésiologiques d'une formule canonique». *Didaskalia* 45 (2015): 145-162.

_____. «Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisionales. El punto de vista de un canonista». En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO Y CARLOS MARÍA GALLI, 229-255. Maliaño: Sal Terrae, 2016.

_____. «La sinodalidad formal en acción. Más allá de la polarización entre lo consultivo y lo deliberativo». *Concilium* 390 (2021): 245-256.

_____. «¿Qué caminos nos abre "Episcopalis Communio" de cara a una reforma sinodal de la Iglesia Católica?». *Estudios Eclesiásticos* 97 (2022): 801-839.

BRIGHENTI, AGENOR. «Perfil pastoral de la Iglesia que sueña el Papa Francisco». En *Papa Francisco, perspectivas y expectativas de un papado*, ed. JOSÉ MARÍA DA SILVA, 19-39. Barcelona: Herder 2015.

BUENO DE LA FUENTE, E. *Eclesiología del Papa Francisco. Una Iglesia bautismal y sinodal*. Burgos: Grupo Editorial Fontes, 2018.

_____. «La Sinodalidad en el ejercicio del poder». En *En camino hacia una Iglesia sinodal, de Pablo VI a Francisco*, coords. R. LUCIANI y M. T. COMPTE, 281-303. Madrid: PPC, 2020.

BUNGE, A., *Las claves del Código: el Libro I del Código de Derecho Canónico*. Buenos Aires: San Benito, 2006.

CARNÌ, M. «Papa Francesco legislatore canonico e vaticano». *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 2 (2016): 345-368.

CARON, P. J. *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*. Milano: Giuffré, 1948.

CASTILLO LARA, R. «La communion ecclésiale dans le nouveau Code». *Studia Canonica* 17 (1983): 331-355.

CATTANEO, ARTURO. «L'esercizio dell'autorità episcopale in rapporto a quella suprema: dalla sussidiarietà allá comunione». En *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis"*, a cura di ARTURO CATTANEO, 63-80. Venezia: Marcianum Press, 2005.

_____. *Fondamenti ecclesiologici del Diritto Canonico*. Venezia: Marcianum Press, 2011.

CAVAGNIS, FELICI. *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, vol. 1. Romae: Typog. Societatis Catholicae, 1883.

CELEGHIN, A. «Sacra Potestas: Quaestio post-Conciliaris». *Periodica* 74 (1985):165-225.

_____. *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*. Brescia: Morcelliana, 1987.

_____. «Il “potere de governo” dei laici nella Chiesa». *Quaderni di diritto ecclesiale* 3 (1989): 307-318.

CERAGIOLI, FERRUCCIO. «"Il clericalismo è una peste nella Chiesa". Riflessioni a partire dalla *Evangelii gaudium* e dal magistero complessivo di Papa Francesco». *Archivio teologico torinese* 1 (2018): 147-162.

CHIAPPETTA, L. *Il Codice di Diritto Canonico, Commento giuridico-pastorale*. Napoli: Edizione Dehoniane, 1988.

CIAURRUZ, MARÍA JOSÉ. «El pensamiento científico de Pedro Lombardía (a través de su análisis por Javier Hervada)». *Ius Canonicum* 59 (2019): 665-696.

CIPROTTI, PÍO. *Lezioni di diritto canonico: Parte generale*. Padova: CEDAM, 1943.

CITO, D. «Il Papa supremo Legislador». *Quaderni di diritto ecclesiale* 13 (2000): 32-45.

COCCHI, GUIDO. *Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum*, vol. 2: De personis, 3ªed. Turin: Marietti, 1930.

COCCOPALMERIO, F. «Spunti di riflessione sulla Curia Romana». *Iura orientalia* 10 (2014): 59-66.

CODA, PIERO y REPOLE, ROBERTO, eds. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Reflexiones sobre el Documento de la Comisión Teológica Internacional*. Madrid: Ciudad nueva, 2020.

COMPOSTA, D. «Teologia del Diritto divino positivo en la potestad iurisdictionis». *Apollinaris* 45 (1972): 210-260.

CONGAR, Y. *Jalones para una teología del laicado*. Barcelona: Estela 1963.

_____. «Títulos dados al Papa». *Concilium* 108 (1975): 194-206.

CONTE A CORONATA, M. *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, vol. 1: Normae generales. Taurini: Marietti, 1939.

CORECCO, E. «L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione». *La Scuola Cattolica* 96 (1968): 3-42 y 107-141.

_____. «“Nature et structure de la sacra potestas” dans la doctrine et dans le nouveau Code de Droit Canonique». *Revue de Droit Canonique* 34 (1984): 361-389.

_____. «Estructura y Articulación del Poder en la Iglesia». *Communio* 14 (1985): 64-75.

_____. «De la subsidiariedad a la comunión». *Communio* 17 (1995): 350-364.

CORKERY, J. «Francisco, heredero e innovador: un Papa argentino y jesuita en la tradición posconciliar». En *Del clavo a la clave*, ed. MICHELINA TENACE, 105-117. Madrid: BAC 2018.

CORTÉS DIÉGUEZ, M. M. «La persona en la Iglesia y su actividad jurídica». En *Derecho Canónico I: El Derecho del Pueblo de Dios*, coords. MYRIAM CORTÉS D. y JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO, 339-407. Madrid: BAC, 2006.

_____. «Composición de la Curia Romana, participación de fieles laicos e idoneidad para el servicio». *Ius Canonicum* 63 (2023): 99-140.

D'OSTILIO, F. *L' Esercizio della sacra potestà negli istituti religiosi*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.

DE BERTOLIS, O. *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in san Tommaso*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2005.

DE FUERSTENBERG, M. «Exempla, iurisdictionis mulierum in Germania septentrionali-orientali». *Periódica* 73 (1984): 89-111.

DE PAOLIS, V. «De natura sacramentali potestatis sacrae». *Periodica* 65 (1976): 59-105.

DE PAOLIS, VELASIO y D'AURIA, ANDREA. *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro Primo*. Citta del Vaticano: Urbaniana University Press, 2008.

DEL POZZO, M. «Il principio di uguaglianza e il principio di varietà». En *De potestate regiminis il ruolo della dona nella Chiesa oggi*, ed. K. OTIENO MWANDHA, 17-45. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2021.

_____. «Una lettura “strutturale” di “Praedicate evangelium»». *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it) 13 (2022): 47- 94.

_____. «La Curia Romana y el principio de subsidiariedad». *Ius canonicum* 63 (2023): 47-97.

DELGADO GALINDO, M. «Due trattati di organizzazione ecclesiastica». En *Studi sul diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta*, vol. 2, ed. JESÚS MIÑAMBRES, BENEDICT N. EJEH y FERNANDO PUIG, 885-890. Venezia: Marcianum Press, 2021.

DELGADO, GREGORIO. «Principios jurídicos de la organización». *Ius Canonicum* 13 (1973): 105-170.

DELLA ROCCA, FERNANDO. *Manual de derecho canónico*. Madrid: Guadarrama, 1962.

DESDOITS, M. «Pouvoir dominatif et pouvoir de juridiction des supérieurs majeurs dans les sociétés non exemptes». *L'Année canonique* 14 (1970): 41-52.

DIANICH, S. «De la teología de la sinodalidad a la reforma de la normativa canónica». En *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Reflexiones sobre el Documento de la Comisión Teológica Internacional*, eds. PIERO CODA Y ROBERTO REPOLE, 87-99. Madrid: Ciudad nueva, 2020.

_____. *Magisterio in movimento. Il caso Papa Francesco*. Bologna: EDB, 2016.

_____. *Riforma della Chiesa e Ordinamento Canonico*. Bologna: EDB, 2018.

DÍAZ MORENO, J. M. «La plena comunión con la Iglesia. Reflexiones sobre su vertiente jurídica». *Communio* 1 (1988): 58-68.

DUQUOC, CH. «El Pueblo de Dios, sujeto activo de la fe de la Iglesia». *Concilium* 200 (1985): 95-105.

EJEH, B. «The Principle of Suitability in the Provision of Ecclesiastical Offices in the 1983 Code of Canon Law». *Ius Ecclesiae* 20 (2008) : 569-592.

ERDÖ, P. «Ministerium, munus et officium in Codice iuris canonici». *Periodica* 78 (1989): 411-436.

_____. «Elementos de un sistema de las funciones públicas en la Iglesia según el Código de Derecho Canónico». *Ius Canonicum* 66 (1993): 541-552.

_____. «El principio del primado y su formulación técnica en el derecho canónico. El canon 331 del Código de Derecho Canónico a la luz de sus fuentes». *Ius Canonicum* 52 (2012): 5-12.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, J. *La Abadesa de Las Huelgas. Estudio teológico jurídico*. Madrid: Rialp, 1988.

ESTRADA, J. A. *Del Misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios. Sobre las ambigüedades de una eclesiología mistérica*. Salamanca: Sígueme, 1988.

_____. *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.

FAGGIOLI, MASSIMO. «Para una reforma del gobierno central de una Iglesia colegial y sinodal a cincuenta años del Vaticano II». En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI, 357-373. Maliaño: Sal Terrae, 2016.

FANTAPPIÈ, C. «Variazioni della sinodalità». *Ephemerides Iuris Canonici* 62 (2022): 371-404.

_____. *Metamoforsi della sinodalità. Del Vaticano II a Papa Francesco*. Venezia: Marcianum press 2023.

FAZIO, MARIANO. *El Papa Francisco. Claves de su pensamiento*. Madrid: Rialp, 2013.

FELICIANI, GIORGIO. «Codex Iuris Canonici (1917)». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 2, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO, 167-172. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

FERNÁNDEZ, VÍCTOR MANUEL. «El Evangelio, el Espíritu y la reforma eclesial a la luz del pensamiento de Francisco». En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI, 621-628. Maliaño: Sal Terrae, 2016.

FILIPPO IANNONE, «Conferencia de prensa sobre las modificaciones del Libro VI del Código de Derecho Canónico (01.06.2021)». SÍNTESIS DEL BOLETÍN, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/06/01/conf.html> (consultado 08.10.2024)

FORNÉS, J. «La condición jurídica del laico en la Iglesia». *Ius Canonicum* 26 (1986): 35-61.

_____. «Condición canónica de las personas». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 2, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO, 468-473. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. «Lombardía, Pedro». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 5, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO, 213-216. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

GALLI, CARLOS MARÍA y SPADARO, ANTONIO. «Una reforma “misionera” de la Iglesia». En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI, 21-30. Maliaño: Sal Terrae, 2016.

GALLI, CARLOS MARÍA. «La reforma misionera de la Iglesia según el Papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios evangelizador». En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI, 51-77. Maliaño: Sal Terrae, 2016.

GAMBARO, G. «Reforma del c. 588 del Código de Derecho Canónico y la participación de los religiosos laicos en el gobierno de los institutos clericales». *Revista Sapientia & Iustitia*, 9 (2024): 177-239.

GANARIN, M. «La reforma della Curia Romana nella Costituzione apostolica Praedicate Evangelium di Papa Francesco. Osservazioni a una prima lettura». *Il Diritto Ecclesiastico* 133 (2022): 271-310.

GARCÍA HERVÁS, D. *Presupuestos Constitucionales de gobierno y la función judicial en la Iglesia*. Pamplona: Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1989.

_____. «Una aproximación al concepto jurídico de la *sacra potestas* en la Iglesia». *Ius Canonicum* 33 (1993): 479-514.

GARCÍA MARTÍN, J. «La potestad de los superiores religiosos de IVCR laicales de derecho pontificio». *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 85 (2004): 31-75.

GARCÍA-NIETO BARÓN, M. *La presencia de la mujer en el gobierno de la Iglesia: perspectiva jurídica*. Pamplona: Eunsa, 2023.

GASPARRI, P. *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. 2: Romani Pontifices, A. 1746-1865. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1926-1939.

GAUDEMET, J. «Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques». *L'année Canonique* 29 (1985-1986): 83-98.

GEROSA, L. «Il dinamismo missionario di una Chiesa “in uscita”. Premesse canonistiche». En *La Chiesa «in uscita» di Papa Francesco. Spunti per un rinnovo della missione apostolica*, ed. L. GEROSA, 11-45. Lugano – Siena: Eupress FTL-Cantagalli, 2018.

GHERRI, P. «Il ruolo del diritto nella riforma e riformabilità della Chiesa». *Ricerche teologiche* 29 (2018): 31-54.

GHIRLANDA, G. «De hierarchica communionem ut elemento constitutivo officii episcopalis iuxta "Lumen Gentium"». *Periodica* 69 (1980): 31-57.

_____. «*Hierarchica Communio*». *Significato della formula nella “Lumen Gentium”*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1980.

_____. «De notione communionis hierarchicae iuxta Vaticanum secundum». *Periodica* 70 (1981): 41-68.

_____. «De potestati iuxta schema a commissione codici recognoscendo proposito». *Periodica* 70 (1981): 401-427.

_____. «Episcopato e presbiterato nella “Lumen Gentium”». *Communio* 59 (1981): 53-70.

_____. «La notion de communion hiérarchique dans le Concile Vatican II». *L'Année canonique* 25 (1981): 231-254.

_____. «De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum codicem». *Periodica* 74 (1985): 109-164.

_____. «Riflessioni sulla “Nota Explicativa Praevia” alla “Lumen Gentium”». *Gregorianum* 69 (1988): 324-331.

_____. *El derecho en la Iglesia: misterio de comunión*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992.

_____. *Introducción al Derecho eclesial*. Estella: Verbo Divino, 1995.

_____. «L'Esortazione apostolica Vita Consecrata: aspetti canonici». *Periodica* 85 (1996): 597-623.

_____. «Perché un diritto nella Chiesa? Un vero diritto [...] sui generis». *Periodica* 90 (2001): 389-413.

_____. «Atto giuridico e corresponsabilità ecclesiale (can. 127 CIC)». *Periodica* 90 (2001): 225-272.

_____. « Il curso di Teología del Diritto Canonico e la natura del Diritto Canonico». *Ephemerides Iuris Canonici* 52 (2012): 281-301.

_____. «Comunión jerárquica». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 2, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO, 338-343. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. «Sociedad jurídica perfecta». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 7, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO, 379-386. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. «Inculturazione del Vangelo e inculturazione del diritto ecclesiale». *Periodica* 105 (2016): 3-70.

_____. «Si possono pensare nuovi ministeri istituiti da conferire ai laici?». *Periodica* 105 (2016): 509-574.

_____. «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei Vescovi. Una questione di 2000 anni». *Periodica* 106 (2017): 537-631.

_____. «El valor del derecho canónico para la misión de la Iglesia». *Ius communionis* 6 (2018): 69-103.

_____. «La Cost. ap. Episcopalis communio: Sinodo dei Vescovi e sinodalità». *Periodica* 108 (2019): 621-669.

_____. «Coessenzialità dei doni gerarchici e dei doni carismatici: effetti nelle vita della Chiesa». En *Opus Humilitatis Iustitia. Studi in memoria del Cardinale Velasio de Paolis*, vol. 1, a cura di LUIGI SABBARESE, 435-454. Roma: Urbaniana University Press, 2020.

_____. «La Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana». *La Civiltà Cattolica* 4123 (2022): 41-56.

_____. *Chiesa universale e Chiesa particolare (Cann. 330-572)*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2023.

_____. «Líneas inspiradoras de la Constitución apostólica Praedicate Evangelium». En *El derecho canónico en una Iglesia sinodal: aportaciones en el 40º aniversario del Código. Actas de las 42ª Jornadas de actualidad canónica de la Asociación Española de Canonistas, celebradas en Madrid, del 12 al 14 de abril de 2023*, coords. CARMEN PEÑA y JOSÉ BERNAL, 23-55. Madrid: Dykinson, 2023.

_____. *Dimensión sinodal del ministerio del Obispo a nivel universal y particular. Planes de lecciones para uso exclusivo de los estudiantes*. Madrid, 2024.

GHISONI, L. «La cooperazione della donna nella Chiesa secondo il Diritto Canonico». En *Ruolo delle donne nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma 26-28 settembre 2016*, a cura di CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 213-223. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2017.

_____. «La potestas nella Chiesa e il suo esercizio. Per una cooperazione dei laici, Uomini e donne». En *Donne e Chiesa per un laboratorio di idee*, a cura di MARTA RODRÍGUEZ, 285-300. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2021.

GILLESPIE, K. *Ecclesiastical Office and the Participation of the Lay Faithful in the Exercise of Sacred Power - Towards a Theological and Canonical Understanding of the Mutual Orientation in the Sign of Christ*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2017.

GOMMARUS, MICHIELS. *De potestate ordinaria et delegata*. Parisiis: Typis societatis S. Joannis Evangelistae Desclée et Socii, 1964.

GONZÁLEZ A. JAIME, «La noción de Iglesia como comunión en el lenguaje del Derecho eclesial». *Anuario de Derecho Canónico* 5 (2016): 105-140.

GONZÁLEZ MARTÍN, MARCELO «La potestad Sagrada de la Iglesia». En *Asociación Española de Canonistas, XVI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Aspectos de la función de gobierno en la Iglesia, Madrid 10-12 abril 1996*, ed. AVELINA RUCOSA ESCUDÉ, 9-54. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.

GONZÁLEZ VALLE, J. M. «Descentralización». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 3, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO, 257-259. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

GRAULICH, M. «La Curia Romana e l'urgenza di assicurare consultazioni reali e non solo formali». En *La Chiesa «in uscita» di papa Francesco. Spunti per un rinnovo della missione apostolica*, ed. L. GEROSA, 197-205. Lugano – Siena: Eupress FTL- Cantagalli, 2018.

_____. «Episcopalis communio. Il Sinodo dei Vescovi dopo le riforme di Papa Francesco». En *Studi sul diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa: in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta* a cura di JESÚS MIÑAMBRES, BENEDICT N. EJEH y FERNANDO PUIG, 1069-1091. Venezia: Marcianum Press, 2021.

GUERRI, P. *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 2004.

GUTIÉRREZ, A. «An mulieres possint esse Vicarii episcopales». *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 60 (1979): 206-209.

GUTIERREZ, J. L. «Dalla potestà dominativa alla giurisdizione (appunti per uno studio)». *Ephemerides iuris canonici* 39 (1983): 74-103.

HEINZMANN, MARCELO C. «Inhabilidad». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 4, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO, 579-581. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M. V. «Possibilità e diventi di un tribunale ecclesiastico formato da donne ex cc. 1424-1425 CIC». En *De potestate regiminis il ruolo della dona nella Chiesa oggi*, ed. K. OTIENO MWANDHA, 177-206. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2021.

HERVADA, J. «Estructura y Principios constitucionales del gobierno central». *Ius Canonicum* 11 (1971): 11-55.

_____. *Tres estudios sobre el uso del término laico*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. 1973.

_____. «La constitución de la Iglesia». En *Catedráticos de Derecho Canónico de Universidades españolas, Derecho Canónico*, 2ª ed., colab. A. BERNÁRDEZ CANTÓN et al., 225-242. Pamplona: Eunsá 1977.

_____. «Coloquios propedéuticos de Derecho Canónico». *Díkaion. Revista de actualidad jurídica* 4 (1995): 82-104.

_____. *Coloquios propedéuticos sobre el Derecho Canónico*, 2ª ed. Pamplona: Navarra Gráficas Ediciones, 2002.

_____. *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, 2ª ed. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2004.

_____. *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, 3ª. ed. Pamplona: Eunsa, 2014.

HERVADA J. y LOMBARDÍA P. *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico*, vol. 1: Introducción. La constitución de la Iglesia. Pamplona: Universidad de Navarra, 1970.

HERRANZ, JULIÁN, «Codex Iuris Canonici (1983)». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 2, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO, 180-185. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012

HORTAL SÁNCHEZ, J. *De initio potestatis primatialis romani pontificis investigatio historico-iuridica a tempore Sancti Gregorii Magni usque ad tempus Clementis V.* Roma: Università Gregoriana, 1968.

HUELS, J. M. «A Theory of Juridical Documents Base on Canons 29-34». *Studia canonica* 32 (1998): 337-370.

_____. «The Power of Governance and its Exercise by Lay Persons: a Juridical Approach». *Studia canonica* 35 (2001): 59-96.

INTERLANDI, R. *Potestà Sacramentale e Potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione.* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2016.

_____. *Chierici e laici soggetti della potestà di governo nella Chiesa. Lettura del can. 129.* Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2018.

JIMÉNEZ-URRESTI, T. «La Potestad jurídica de la Iglesia». *Revista Española de Derecho Canónico* 15 (1960): 685-705.

KASPER, WALTER. *Teología e Iglesia.* Barcelona: Herder, 1989.

_____. *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*, 2ª ed. Maliaño: Sal Terrae, 2015.

KOMONCHAK, J. A. «La subsidiariedad en la Iglesia. Estado de la cuestión». En *Naturaleza y futuro de las Conferencias episcopales*, ed. H. LEGRAND, J. MANZANARES Y A. GARCÍA Y GARCÍA, 367-424. Salamanca: Universidad Pontificia, 1988.

KOUVEGLO, ÉMILE. «I fedeli laici e l'esercizio della potestà nella Chiesa. Status quaestionis e ricerca di una chiave funzionale di lettura». *Apollinaris* 90 (2017): 207-229.

LABANDEIRA, E. *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*. Pamplona: Eunsa, 1988.

LANDRA, MAURICIO. «El principio de subsidiariedad aplicado en la Curia Romana ¿La Curia Romana, requiere reforma o aggiornamento?». *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 21 (2015): 177-223.

LAUHEAD, SARAH. *Canon 149 of the Code of Canon Law: Determining the suitability of a Candidate for an Ecclesiastical Office*. Pamplona: Eunsa, 2021.

LEDESMA, A., *La condición jurídica del laico: del C.I.C. al Vaticano I*. Pamplona: Eunsa, 1972.

LOMBARDÍA, P. «La sistemática del Codex y su posible adaptación». En *Teoría general de la adaptación del Código de Derecho Canónico: Trabajos de la VIII Semana de Derecho Canónico*, Deusto 1960, 213-237. Bilbao: Estudios Deusto, 1961.

_____. *Lezioni di Diritto Canonico*. Milano: Giuffrè Editore, 1985.

LUCIANI, R. «Reforma, conversión pastoral y sinodalidad, un nuevo modo eclesial de proceder». En *En camino hacia una Iglesia sinodal, de Pablo VI a Francisco*, coords. R. LUCIANI y M. TERESA COMPTE, 165-188. Madrid: PPC, 2020.

_____. «Reforma, conversión pastoral y sinodalidad. Un nuevo modo eclesial de proceder», En *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, eds. R. LUCIANI y M. DEL P. SILVEIRA, 41-66. Madrid: San Pablo, 2020.

LUCIANI, R. y SCHICKENDANTZ, C., coords., *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal*. Madrid: Ediciones Khaf, 2020.

LUCIANI, R. y SILVEIRA, M. DEL P., eds., *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*. Madrid: San Pablo, 2020.

LÜDECKE, N. «Missio canonica». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 5, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO, 437-441. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

LUTERBACHER, C. «L'attuale riforma del governo centrale della Chiesa alla luce delle moderne procedure di management e governance». En *La Chiesa «in uscita» di Papa Francesco. Spunti per un rinnovo della missione apostolica*, ed. L. GEROSA, 127-138. Lugano – Siena: Eupress FTL- Cantagalli, 2018.

MADRIGAL, S. *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*. Santander: Sal Terrae, 2002.

_____. «Glosas marginales de K. Rahner sobre el Concilio Vaticano II». *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005): 339-389.

_____. «El Concilio Vaticano II: remembranza y actualización». *Revista de Teología* 117 (2015): 131-163.

_____. «La “Iglesia en salida”: la misión como tema eclesiológico». *Revista catalana de teologia* 40/2 (2015): 425-458.

_____. *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*. Cantabria: Salterrae, 2017.

_____. «Fundamentos teológicos de la reforma eclesial en el proyecto del Papa Francisco». En *La Reforma y las reformas en la Iglesia. XVIII Jornadas de Teología del Instituto Teológico Compostelano*, 6, 7 y 8 de septiembre de 2017, JORNADAS DE TEOLOGÍA DEL INSTITUTO TEOLÓGICO COMPOSTELANO, 353-387. Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano, 2017.

_____. «La conversión pastoral del papado en una Iglesia sinodal». *Medellín* 43 (2017): 313-331.

_____. «La eclesiología pastoral del Papa Francisco: releendo “*Evangelii gaudium*”». *Misión joven* 492-493 (2018): 27-32, 49-52.

_____. «La recepción del Vaticano II: crónica histórica para un “status quaestionis”». *Estudios Eclesiásticos* 380 (2022): 3-44.

MALUMBRES, E. «Los laicos y la potestad de Régimen en los trabajos de reforma codicial: una cuestión controvertida». *Ius Canonicum* 26 (1986): 563-625.

MANTINEO, ANTONIO. «Il ritorno al Concilio Vaticano II e l’aggiornamento” del diritto ecclesiale nel tempo di Papa Francesco». *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale* (www.statoechiese.it) 27 (2017): 1-48.

MAROTO, FELIPE. *Instituciones de derecho canónico de conformidad con el nuevo Código*, trad. JESÚS LÓPEZ ALIJARDE. Madrid: Corazón de María, 1919.

MARQUES, J. A. «Función pastoral y poder en la Iglesia». *Ius Canonicum* 15 (1975): 159-186.

MARZOA, A., «Comentario al c. 1372». En *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. 4/1, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, 504-508. Pamplona: Eunsa, 1996.

MEDINA BALAM, M. *Para una valoración doctrinal y jurídica de los documentos eclesiales*. México: Publicaciones Universidad Pontificia de México, 2007.

MICCICHÈ, A., «La sinodalidad en la Iglesia: dinámicas de participación a la luz del reciente magisterio pontificio y de la fase preparatoria de la XVI Asamblea General del Sínodo de los Obispos». *Ius Canonicum* 62 (2022): 317-356.

MIRAS, J., CANOSA, C. y BAURA, E. *Compendio de derecho administrativo canónico*, 3ª ed. Pamplona: Eunsa, 2017.

MODRIC, A., *Interazione tra l'esercizio della potestà dei vescovi diocesani e di quella del Romano Pontefice alla luce dell'enciclica Ut unum sint*. Roma: Universidad Gregoriana, 2017.

MOLANO, E. «Comentario a la Parte II. De la constitución jerárquica de la Iglesia». En *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. 2/1, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, 556-562. Pamplona: Eunsa 1996.

_____. «Comentario al c. 331». En *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. 2/1, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, 572-576. Pamplona: Eunsa, 1996.

_____. «Autoridad Suprema de la Iglesia». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 1, dir. J. OTADUY, A. VIANA Y J. SEDANO, 592-597. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. «Potestad del Romano Pontífice». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 6, dir. J. OTADUY, A. VIANA Y J. SEDANO, 303-308. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. *Derecho Constitucional Canónico*. Pamplona: Eunsa, 2013.

MONTERO Y GUTIÉRREZ, ELOY. *Derecho público eclesiástico y normas generales: Libro I del Código*. Madrid: Imprenta de José Luis Cosano, 1943.

MÖRSDORF, K. «De sacra potestate». *Apollinaris* 40 (1967): 41-57.

_____. «Das konziliare Verständnis vom Wesen der Kirche in der nachkonziliaren Gestaltung der kirchlichen Rechtsordnung». *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 144 (1975): 387-401.

_____. *Fondamenti del Diritto canonico*, ed. y trad. S. TESTA BAPPENHEIM. Venezia: Marcianum Press 2008.

MOTILLA, AGUSTÍN. «La idea de codificación en el proceso de formación del Codex de 1917». *Ius Canonicum* 28 (1988): 681-720.

MWANDHA, K. OTIENO. «La potestà di governo nella Chiesa». En *De potestate regiminis il ruolo della dona nella Chiesa oggi*, ed. K. OTIENO MWANDHA, 47-73. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2021.

NOCETI, SERENA. «Pueblo de Dios: un reconocimiento inacabado de identidad». *Concilium* 376 (2018): 315-330.

_____. «Laicos y sinodalidad: una palabra necesaria». En *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Reflexiones sobre el Documento de la Comisión Teológica Internacional*, eds. PIERO CODA y ROBERTO REPOLE, 113-127. Madrid: Ciudad nueva, 2020.

NOGUCHI, TAKAYOSHI. «La naturaleza clerical, laical y “mixta” de los institutos religiosos a partir del CIC 1983». *Cuadernos doctorales: derecho canónico, derecho eclesiástico del Estado*, 20 (2003-2004): 196-235.

OLMOS ORTEGA, M. E. «La participación de los laicos en los órganos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer)». *Revista Española de Derecho Canónico* 46 (1989): 89-114.

_____. «La capacidad jurídica del laico para el desempeño de cargos eclesiásticos». *Ius Canonicum* vol. especial (1999):139-147.

_____. «Laicos y oficios eclesiásticos». *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (2001): 557-575.

_____. «Juez laico». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 4, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO, 896-900. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012).

OTADUY, J. «Comentario al c. 10». En *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. 1, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, 317-321. Pamplona: Eunsa, 1996.

_____. «Comentario al c. 274». En *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. 2/1, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, 322-324. Pamplona: Eunsa 1996.

_____. «Comentario al c.19». En *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. 1, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, 378-398. Pamplona: Eunsa 1996.

_____. «Los elementos del estatuto canónico de la persona». En *Personalismo jurídico y Derecho canónico. Estudios jurídicos en homenaje al P. Luis Vela*, dir. CARMEN PEÑA GARCÍA, 57-89. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2009.

_____. «Capacidad jurídica». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 1, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO, 820-823. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. «*Dulcor Misericordiae*, Justicia y misericordia en el ejercicio de la autoridad canónica. II. El capítulo octavo de *Amoris Laetitia*». *Ius Canonicum* 57 (2017): 153-201.

PATSCH, FEREC. «Revelación, contexto, verdad. El magisterio del Papa Francisco en tiempo de transición». En *Del clavo a la clave*, ed. MICHELINA TENACE, 29-52. Madrid: BAC 2018.

PEÑA, C. «Status jurídico de la mujer en el ordenamiento de la Iglesia». *Revista Española de Derecho Canónico* 54 (1997): 685-700.

_____. «El Sínodo extraordinario de la familia: impresiones y retos». *Razón y fe* 270 (2014): 569-582.

_____. «La reforma de los procesos canónicos de nulidad matrimonial: El motu proprio “Mitis iudex Dominus Iesus”». *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015): 621-682.

_____. «Agilización de procesos canónicos de nulidad matrimonial: de las propuestas presidenciales al motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* y retos pendientes tras la reforma». *Ius Canonicum* 56 (2016): 41-64.

_____. «Presencia de la mujer en la Iglesia desde la perspectiva canónica». *Revista Confer* 56 (2017): 401-414.

_____. «Sinodalidad y laicado. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia». *Ius Canonicum* 59 (2019): 731-765.

_____. «La intrínseca naturaleza pastoral del Derecho Canónico. Reflexiones a modo de marco general». En *Derecho canónico y pastoral. Concreciones y retos pendientes*, dir. CARMEN PEÑA, 15-24. Madrid: Dykinson, 2021.

_____. «La mujer en la Iglesia Católica: situación canónica actual y perspectivas abiertas por la sinodalidad». *Ius Canonicum* 63 (2023): 621-662.

PEREA, JOAQUÍN *El laicado un género de vida eclesial sin nombre*. Bilbao: Desclée De Brouwer 2001.

PHILIPS, G. *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, vol. 1. Barcelona: Herder, 1968.

PIÉ-NINOT, S. *Introducción a la Ecclesiology*. Estella: Verbo Divino, 1995.

PITTEROVÁ, M. La potestà di governo nella Chiesa: La donna governa o collabora?. En *De potestate regiminis il ruolo della dona nella Chiesa oggi*, ed. K. OTIENO MWANDHA, 75-94. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2021.

PONCE CUÉLLAR, MIGUEL. *La Iglesia misterio de comunión*. Valencia: Edicep 2011.

PORTILLO, ÁLVARO DEL. *Fieles y laicos en la Iglesia*, 2ª ed. Pamplona: Eunsa, 1981.

POTTMAYER, HERMANN J. «La Iglesia en camino para configurarse como Pueblo de Dios». En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI, 79-93. Maliaño: Sal Terrae, 2016.

PREE, H. «Legislador». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 4, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO, 1008-1012. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

PUIG, F. «Aspectos canónicos del servicio en la Curia Romana». *Ius Canonicum* 59 (2019), 51-77.

_____. «Sguardo sulla Costituzione apostolica Praedicate Evangelium: si reparte». *Quaderni diritto e politica ecclesiastica* 30 (2022): 545-558.

QUINTANA-ORIVE, E. «Officium, munus, honor...: precedentes romanos del término “funcionario” y de otras categorías jurídico-administrativas». *Revista digital de Derecho Administrativo* 16 (2016): 263-278, en <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/Deradm/article/view/4766/5533> (consultada 08.10.2024).

RAGAZZINI, SEVERINO M. *La potestà nella Chiesa. Quadro storico-giuridico del diritto Costituzionale canonico*. Roma: Desclee & C., 1963.

RATZINGER, J. «“Communio”: un programa». *Communio* 14 (1992): 513-523.

REA, F. S. « L’esercizio della potestà giudiziaria del fedele laico attraverso il prisma della Potestas gubernandi in Ecclesia. Sollecitazioni teologiche e canonistiche per una “Chiesa in uscita”». *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it) 37 (2018): 1-61.

REGATILLO, E. *Institutiones Iuris Canonici*, 6a. ed. Santander: Sal Terrae, 1961.

RIGAL, JEAN *Horizons nouveaux pour l’église*. Paris: Cerf, 1999.

RODRIGO, LUCIO. *Praelectiones theologico morales comillenses*, vol. 2: Tractatus de legibus. Santander: Sal Terrae, 1944.

RODRÍGUEZ CHACÓN, R. «Promulgación, publicación y entrada en vigor de las leyes en la Iglesia». En *El Código de Derecho Canónico de 1983: balance y perspectivas a los 30 años de su promulgación*, eds. J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO y CARMEN PEÑA, 71-105. Madrid: Universidad Pontificias de Comillas, 2014.

RODRÍGUEZ MARADIAGA, Ó. A, entrev., *Praedicate Evangelium: Una nueva curia para un tiempo nuevo*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2022.

ROMÁN SÁNCHEZ, R. «Juez único, jueces laicos y asesores en el Motu proprio “Mitis Iudex Dominus Iesus”». En *Revista Española de Derecho Canónico* 75 (2018): 235-272.

RUBÍN, S. y AMBROGETTI, F. *El Papa Francisco: conversaciones con Jorge Bergoglio*. Barcelona: Ediciones B, 2013.

SALATO, NICOLA, a cura di, *La Sinodalità al tempo di Papa Francesco*, vol.1: *Una chiave di lettura storico-dogmatica*. Bologna: EDB, 2020.

SAN JOSÉ PRISCO, JOSÉ. *Sinodalidad, perspectivas teológicas, canónicas y pastorales*. Salamanca: Sígueme, 2022.

SANCHO BIELSA, JESÚS *Infalibilidad del Pueblo de Dios. “Sensus fidei” e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución “Lumen Gentium” del Concilio Vaticano II*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979.

SARDELLA, M. «Evoluzione canonica del Sinodo dei vescovi fino alla Episcopalis communio per una Chiesa della sinodalità». *Apulia Theologica* 5 (2019): 449-461.

SASSANELLI, I. *Il giudice laico: un fedele cristiano nella Chiesa e per la Chiesa: un commento dinamico al can. 1421 § 2*. Roma: Lateran University Press, 2015.

SCANNONE, JUAN CARLOS. «El Papa Francisco y la Teología del Pueblo». *Selecciones de Teología*, 54 (2015): 39-50.

SCHICKENDANTZ, CARLOS. «La reforma de la Iglesia en clave sinodal. Una agenda compleja y articulada». En *Nuevos signos de los tiempos. Diálogo teológico ibero-latino-americano*, eds. LUIS ARANGUREN GONZALO y FÉLIX PALAZZI, 176-195. Madrid: San Pablo, 2018.

SCHILLEBEECKX, E. «La autoridad doctrinal de los fieles. Reflexión a partir de la estructura del Nuevo Testamento». *Concilium* 200 (1985): 21-32.

SEDRACK, I. I., GRECH, M. Y HOLLERICH, J.C. «Synod23 – 1ª Congregazione Generale della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, 04.10.2023». *Bolletino Sala Stampa della Santa Sede* n. 0695, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/10/04/0695/01518.html> (consultado 08.10.2024).

SEMERARO, M. *La proposta di riforma della Curia Romana, Lectio magistralis per l'inizio dell'Anno Accademico 2018-2019*: 3 en www.pul.it (consultado 08.10.2024).

SEMERARO, M., MELLINO, M. y GHIRLANDA, G. «Conferenza Stampa di presentazione della Costituzione apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo (21.03.2022)», *Bolletino Sala Stampa della Santa Sede* n. 0192, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/03/21/0192/00417.html> (consultado 08.10.2024).

SIPOS, ISTVÁN. *Enchiridion Iuris Canonici: ad usum scholarum et privatorum*. Barcelona: Herder, 1960.

SOUTO, J. A. «La potestad del Obispo diocesano». *Ius Canonicum* 7 (1967): 365-449.

_____. «Consideración unitaria de la organización eclesiástica». *Ius Canonicum* 9 (1969): 157-178.

_____. «El “munus regendi” como función y como poder». En *Actas Conventus Internationalis Canonistarum: Romae diebus 20-25 mai 1968 celebrati*, PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, 239.247. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970.

_____. *La noción canónica de oficio*. Pamplona: Eunsa, 1971.

_____. «Las líneas generales de la reforma». *Ius Canonicum*, 12 (1972): 93-106.

_____. «Teoría de la organización eclesiástica». En *Derecho canónico. Catedráticos de Derecho canónico de universidades españolas*, 2ª ed., colab. A. BERNÁRDEZ CANTÓN et al., 243-275. Pamplona: Eunsa, 1977.

SPADARO, ANTONIO. *El sueño del Papa Francisco. El rostro futuro de la Iglesia*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2013.

_____. «Entrevista al Papa Francisco». *Razón y Fe* 1380 (2013): 249-276.

_____. «La reforma de la Iglesia según Francisco». En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO y CARLOS MARÍA GALLI, 33-50. Maliaño: Sal Terrae, 2016.

STICKLER, A. M., «Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa Universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo (A proposito di un libro recente)». *Seminarium* 4 (1964): 652-673.

_____. «La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica». *Ius Canonicum* 15 (1975): 45-75.

_____. «Le pouvoir de gouvernement». *L'Année Canonique* 24 (1980): 69-84.

_____. «De potestatis sacrae natura et origine». *Periodica* 71 (1982): 65-91.

_____. «La “Potestas regiminis”: visione teologica». *Apollinaris* 56 (1983): 399-410.

_____. «La “potestas regiminis”: visión teológica». En *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Novità, motivazione e significato*, AA.VV. Roma: P.U. Lateranense, 1983.

_____. ‘*Origine e natura della sacra potestas*’, *Studi sul primo libro del Codex Iuris Canonici*, cur. Sandro Gherro. Padova: Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Padova 123, 1993.

SUÁREZ, VÍCTOR. «La aportación del Sínodo de los Obispos (2014 y 2015) a la reforma del proceso de nulidad matrimonial». *Revista Española de Derecho Canónico* 75 (2018): 309-327

SUENENS, L. J. *Recuerdos y esperanzas*. Valencia: Edicep, 2000.

SYGUT, M. *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1998.

THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4.

VALDRINI, P. «Note sur la notion d'office Ecclésiastique dans le code de droit canonique». *L'année canonique* 49 (2007): 47-53.

_____. «Potestad Administrativa». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 6, dir. J. OTADUY, A. VIANA y J. SEDANO, 286-290. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. *Comunità, persone, governo: lezioni sui libri I e II del CIC 1983*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2013.

VERMEERSCH, A. y CREUSEN, I, *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*. Romae: Mechliniae, 1949.

VIANA, A. «Naturaleza canónica de la potestad vicaria de gobierno». *Ius Canonicum* 28 (1988): 99-130.

_____. «La Potestad de los Dicasterios de la Curia Romana». *Ius Canonicum* 30 (1990): 83-114.

_____. «Aspectos de la relación del fiel con la organización eclesiástica». *Fidelium Iura: suplemento de derechos y deberes fundamentales del fiel* 4 (1994): 1-30 (Versión electrónica) en <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/6484/1/IV-ASPECTOS.pdf>

_____. «Comentario al c. 129». En *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. 1, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, 841-844. Pamplona: Eunsa, 1996.

_____. «Comentario al Título VIII. De la potestad de régimen». En *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol.1, 3ª ed., dir. Á. MARZOA, J. MIRAS, y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, 837-840. Pamplona: Eunsa, 1996.

_____. «El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia». *Ius Canonicum* 38 (1998): 147-172.

_____. «Sacerdocio común y ministerial. La estructura “ordo-plebs”, según Javier Hervada». *Ius Canonicum* 39 (1999): 219-245.

_____. «La participación de fieles laicos en la potestad de los dicasterios de la Curia Romana». En *Ius et iura. Escritos de derecho eclesiástico y de derecho canónico en honor del profesor Juan Fornés*, ed. M. BLANCO et al., 1109-1122. Granada: Comares, 2010.

_____. *Organización del gobierno en la Iglesia, según el derecho canónico latino*, 3ª. ed. Pamplona: Eunsa, 2010.

_____. «Colegio». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 2, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO, 215-225. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012

_____. «Jerarquía eclesiástica». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 4, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO, 859-862. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. «Ordinario». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 5, dir. J. OTADUY, A. VIANA, y J. SEDANO, 819-823. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. «Potestad de régimen». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 6, dir. J. OTADUY, A. VIANA Y J. SEDANO, 299-303. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. «Potestad ordinaria». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 6, dir. J. OTADUY, A. VIANA Y J. SEDANO, 332-334. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. «Potestad propia». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 6, dir. J. OTADUY, A. VIANA Y J. SEDANO, 334-336. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012.

_____. «Potestad vicaria». En *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 6, dir. J. OTADUY, A. VIANA Y J. SEDANO, 336-341. Navarra: Thomson Reuters-Aranzadi, 2012

_____. «El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución». *Ius Canonicum* 54 (2014): 603-638.

_____. «Elementos de la futura reforma de la Curia Romana prevista por el Papa Francisco». *Ius Canonicum* 56 (2016): 271-299.

_____. «La comprobación de la idoneidad para el oficio eclesiástico y el orden sagrado». *Ius Ecclesiae* 28 (2016): 345-366.

_____. «¿Pueden los laicos participar en la potestad de gobierno?». En *Matrimonio, religión y derecho en una sociedad en cambio: Actas de las XXXV Jornadas de Actualidad Canónica*, coord. JORGE BOSCH CARRERA, 343-363. Madrid: Dykinson, 2016.

_____. «Sinodalidad y Derecho Canónico. Un Seminario organizado por la Secretaría General del Sínodo de los Obispos». *Estudios Eclesiásticos* 92 (2017): 683-701.

_____. «Introducción histórica y canónica al oficio eclesiástico». *Ius canonicum* 58 (2018): 709-740.

_____. «Episcopalis communio. Un comentario a las nuevas normas sobre el Sínodo de los Obispos». *Revista Española de Derecho Canónico* 76 (2019): 361-381.

_____. *“Officium” según el derecho canónico*. Pamplona: Eunsa, 2021.

_____. «La potestà della Curia Romana secondo la costituzione apostolica “Praedicate Evangelium”». *Ephemerides Iuris Canonici* 62 (2022): 535-563.

_____. «Novedades de la Praedicate Evangelium en cuanto a la terminología, distribución de competencias y actividad administrativa». *Ius Canonicum* 63 (2023): 517-539.

VIDAL, MARCIANO. «Sobre la “Evangelii gaudium” de Francisco y su dimensión moral». *Lumen* 63 (2014): 87-100.

VILLAR, JOSÉ R. «L’ambiguità del concetto di sussidiarietà». En *L’esercizio dell’autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall’esortazione apostolica “Pastores gregis”*, a cura di ARTURO CATTANEO, 81-97. Venecia: Marcianum Press, 2005.

_____. «La cooperación orgánica de fieles y ministros en la misión de la Iglesia». *Revista Española de Teología* 70 (2010): 119-127.

_____. «La sinodalidad en la reflexión teológica actual». *Ius Canonicum* 58 (2018): 69-82.

VILLEMEN, L. *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.

VISCOME, F. *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II. Contesto teologico-canonico del magistero dei «recenti Pontefici» (Nota Explicativa praevia 2)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997.

VITALI, DARIO. «La circularidad entre *sensus fidei* y el magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia». En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. ANTONIO SPADARO Y CARLOS MARÍA GALLI, 209-227. Maliaño: Sal Terrae, 2016.

VORGRIMLER, H. «Del “*sensus fidei*” al «*consensus fidelium*». *Concilium* 200 (1985): 9-19.

WERNZ, X. y VIDAL, P. *Ius Canonicum*, vol. 2: De personis. Roma: Apud aedes Universitatis Gregorianae, 1943.

WHELAN, GERARD. «El método teológico y el Papa Francisco». En *Del clavo a la clave*, ed. MICHELINA TENACE, 89-104. Madrid: BAC, 2018.

5. Recursos online

BERGOGLIO, J. M. «Despedida del cardenal Bergoglio de los Obispos argentinos» (09.11.2011), en <https://es.zenit.org/2011/11/09/es-mas-comodo-ser-monaguillo-que-protagonista/> (consultado 08.10.2024).

Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede (20.09.2014). En *Bolletino Sala Stampa della Santa Sede* n. 0651, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/09/20/0651/01463.html> (consultado 08.10.2024).

COMUNITÀ MAGNIFICAT. *Reconocimiento Nuevo estatuto 2024* (8.12.2023), en <https://comunitamagnificat.org/es/reconocimiento-final-y-nuevo-estatuto-2024/> (consultado 08.10.2024).

<https://www.vatican.va/content/romancuria/es.html>

Sínodo 2021-2024. «Algunas noticias para la Asamblea de octubre de 2023» (26.04.2023), en <https://www.synod.va/es/news/algunas-noticias-para-la-asamblea-de-octubre-de-2023.html> (consultado 08.10.2024).

SÍNODO DE LOS OBISPOS. «Perfil», en https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20190314_profilo_sp.html (consultado 08.10.2024)

VATICAN NEWS. «Grech: se refuerza la apuesta por una Iglesia cada vez más sinodal» (06.02.2021), en <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2021-02/cardenal-grech-por-iglesia-sinodal-nombramiento-subsecretarios.html> (consultado 08.10.2024).