

LA LEY Y EL ESPÍRITU. LO INVISIBLE DE UNA IGLESIA VISIBLE*

Javier Otaduy

SUMARIO:

I. DOS POLOS EN TENSIÓN

La Iglesia del Derecho y la de la Caridad

II. CRÓNICA DE LOS ANTIJURIDICISMOS

1. *El primer hito: Tertuliano*
2. *Donato y San Agustín*
3. *La explosión medieval*
4. *La Reforma protestante: orígenes y consecuencias*
5. *¿Qué pensar de todo esto?*

III. JESÚS, LOS APÓSTOLES, LA PRIMITIVA IGLESIA

1. *El propósito fundacional de Jesús*
2. *Una pretendida polémica apostólica*
3. *La primitiva Iglesia*

IV. UNA ÚNICA REALIDAD COMPLEJA (*LUMEN GENTIUM*, 8)

1. *La voz del último Magisterio*
2. *Una notable analogía*
3. *Consecuencias para el Derecho*

V. AL SERVICIO DE LA LIBERTAD Y DE LA VIDA

1. *¿Qué son los carismas?*
2. *Carismas y jerarquía*
3. *Un Derecho muy característico*

I. DOS POLOS EN TENSIÓN

La Iglesia del Derecho y la de la Caridad

Se siguen escuchando en la Iglesia los ecos de una disputa. Digo los ecos porque la polémica, como veremos pronto, tuvo un origen muy temprano. Aun así, los ecos de hoy se oyen con viveza, casi la misma con la que retumbaron en los siglos XIV y XVI. En su última raíz la cuestión se presentaría así: ***¿existe una Iglesia de la Caridad, la verdadera Iglesia de Cristo, opuesta irreconciliablemente a la Iglesia del Derecho, obra falsa de los hombres?*** Claro está que este planteamiento admite infinitas gradaciones y multitud de sinónimos: la Iglesia de la Caridad sería la Iglesia del carisma, del espíritu (del **pneuma**), del amor, de la libertad, de la vida, del acontecimiento (del

* Publicado en *Imágenes de la fe*, Mensual nº 212, Madrid 1985.

evénement); la Iglesia del Derecho sería la Iglesia de la institución, de la ley, de la jerarquía, del poder, de la tradición, de la organización eclesiástica.

Lo que se dice

Precisamente porque caben infinitas gradaciones, la contraposición entre una y otra supuestas Iglesias no siempre será absolutamente irreconciliable. Pero las actitudes nacidas de esta matriz dualista, aun admitiendo la presencia simultánea de los factores visibles e invisibles, destacarán, por ejemplo, lo siguiente:

1. Esa convivencia entre el poder y el Espíritu nunca es pacífica; hay un cierto antagonismo natural entre ellos; son más bien dialécticos. El espiritualismo carismático debe asumir el oficio profético de denunciar los excesos de la estructura jurídica y jerárquica. 2. Las acciones eclesiales con relieve y capacidad configuradora —es decir, lo que hace avanzar al Pueblo de Dios— proceden de los carismas que el Espíritu libremente comunica; no es necesario que nadie los corrobore; más bien la Iglesia institucional debe ser corroborada por ellos. 3. La Iglesia-institución existe. Tolerémoslo como una fase de la historia, como un mal menor necesario.

Con mayor o menor claridad se escuchan y se observan hoy estas voces y estas actitudes. Y lo menos malo que resulta de ellas es una visión menguada y deficiente del Derecho. Con mucha probabilidad, bajo este tipo de argumentos subyace una concepción muy incompleta de lo que es la Iglesia y de lo que es el carisma, y ése sería el primero de los males. Pero cualquier canonista puede dar fe de que esas voces y esas actitudes menoscaban profundamente la naturaleza del Derecho. Sin que, por otra parte, todo esto proceda siempre de una neta oposición, sino de un cierto desconocimiento. Porque, según esa concepción, el Derecho sería la ley, fruto del ejercicio del **poder**, con la única finalidad de conseguir la **obediencia** del súbdito.

Llegados a este punto habría que decir que no hay peor mentira que una verdad a medias. Ciertamente, el Derecho tiene manifestaciones legislativas, pero no todo es ley; existe sin duda el poder, pero no un poder que se legitime a sí mismo; y la obediencia tiene carta de naturaleza en un ordenamiento jurídico, pero no es ésa —conminar la obediencia— la única función del Derecho.

Un cierto menosprecio

Si alguien asume con convicción el **modelo** jurídico que antes hemos descrito, es asombrosamente fácil que, inconscientemente, achaque al Derecho un conjunto de notas sombrías (que, desde esos presupuestos, pueden considerarse del todo pertinentes). Veámoslas. El Derecho sería una pura estructura que no fluiría nunca del ser mismo de la Iglesia ni de los fenómenos eclesiales; resultaría más bien un cascarón hueco, una **superestructura** impuesta; esa imposición, siempre más o menos **arbitraria**, procedería tan sólo del afán de **dominio**; tendería a frenar la iniciativa,

puesto que su naturaleza sería **estática**: el derecho siempre llegaría tarde, no podría captar nunca la riqueza de la vida.

Quizá estemos afilando demasiado los perfiles, pero lo hacemos de intento. Lo que importa es señalar que todo este género de argumentaciones no son sólo ideas de especialistas o teorías de laboratorio: de algún modo han impregnado nuestra cultura y nuestra mentalidad, y pueden ser utilizados muchas veces sin excesiva intención, como de paso. Se nota, por ejemplo, cuando se habla con respeto de la ley, pero apuntando que es una **alternativa** más; cuando se sonríe bienintencionadamente ante alguna exigencia jurídica; cuando se da por supuesto —sin malicia—, que hay determinadas indicaciones eclesiales de orden y de justicia que a uno no le afectan.

Y lo percibimos también en otro orden de cosas —en otro orden de cosas—, cuando alguien nos pregunta si somos canonistas. Confesamos que a veces nos echamos a temblar. Porque no es extraño que después de esa pregunta venga otra relativa a una minucia legal que resulta a veces —no siempre, es cierto— tremendamente peregrina. También esto parece significativo porque, en el fondo, denota una cierta dependencia de aquel concepto de Derecho hueco y arbitrario del que antes hablábamos.

Pero es muy fácil hablar de lo que no es el Derecho. Hablemos más bien de lo que es; y para ello, ensayemos una definición: el **orden social justo de la Iglesia, del Pueblo de Dios**. Allá donde exista, en referencia al misterio de la Iglesia, una dimensión de orden y de justicia, existirá Derecho canónico. Tendremos que notar entonces, aunque volvamos a caer en la dialéctica, que el Derecho no es la ley, sino que ésta es una de las posibles expresiones del Derecho; que al Derecho le importan no sólo la potestad de regir y la sumisión, sino los cauces de acción y las garantías de libertad; que no es una superestructura hueca, sino que está firmemente arraigado en los factores sobrenaturales y carismáticos que diseñan el misterio mismo de la Iglesia.

Dicho lo cual, no hace falta levantar los naipes. No hay sorpresas: **La Iglesia es carismática y jurídica al tiempo. El Derecho está al servicio del carisma y del Espíritu.**

II. CRÓNICA DE LOS ANTIJURIDICISMOS

*A veces se ilustra más por contraste que por analogía; y en este caso los contrastes son amplios, significativos y constantes. Tanto es así que se podría escribir una historia de la Iglesia **en negativo** que tuviese como telón de fondo los movimientos de signo antijurídico. Aquí, sin embargo, no vamos a escribir una historia de la Iglesia: bastará una breve y apretada crónica; más o menos como aquel reto que asumió Eugenio d'Ors —el Xenius— de redactar la historia universal en quinientas palabras. Por desgracia, nosotros necesitaremos una pocas más.*

1. El primer hito: Tertuliano

A lo largo de los dos primeros siglos, la Iglesia va configurando sus instituciones al compás de su expansión y bajo el aliento del Espíritu. No faltaron, como es sabido,

contradictores de dentro y de fuera. Para nuestro propósito, sin embargo, ningún exponente más neto que Tertuliano.

Tuvo una personalidad arrolladora. Convertido al cristianismo a finales del s. II, Tertuliano testimonia su fe con una convicción extraordinaria. A su impulsividad y a la agudeza de su ingenio, une unas cualidades poco comunes. Como escritor brillante y preciso, es capaz de elaborar categorías de lenguaje para expresar los incipientes conceptos teológicos.

Brusco y rigorista, Tertuliano se adhiere, en torno al año 206, al montanismo. Se trata de una doctrina iluminista —que anuncia una nueva era del Espíritu Santo— a la que Tertuliano va a ofrecer sus mejores armas. El, que años antes había recusado a los herejes el derecho a apoyarse en la Sagrada Escritura para ir en contra de la Iglesia, y que había respaldado la potestad de los sucesores de los apóstoles, va a iniciar un itinerario distinto. Se va a oponer a la Iglesia institucional y va a diseñar la contraposición, que después se hará clásica, entre «juridismo» (jerarquía, institución) y «carisma» (Espíritu, gracia).

Veamos cómo resume un buen conocedor del montanismo y de Tertuliano (Batiffol) los ejes de su doctrina: 1. **El episcopado es un cargo de vigilancia**, no un ministerio con potestad. 2. **No es preciso un magisterio** para proteger la regla de la fe. 3. **Sólo al Espíritu le corresponde el verdadero poder**. 4. **Los obispos no reciben el poder de los apóstoles**, puesto que sólo el Espíritu puede otorgarlo. 5. **La Iglesia**, en consecuencia, **se reúne en torno al Espíritu**, no en torno a los obispos.

No es ocioso que atendamos a estas razones porque, de un modo u otro, van a repetirse a lo largo de la historia. El mismo guión, la misma obra se representará en otras épocas, con otros autores y con otro vestuario. Tertuliano, sin embargo, es un gran director escénico y desciende a detalles: ¿quién tiene en la Iglesia el poder sacramental? El Espíritu y el hombre espiritual: «La Iglesia, por tanto, perdonará los pecados; pero la Iglesia del Espíritu, y a través del hombre espiritual; no la Iglesia como el orden de los obispos». ¿Y el poder de Magisterio? El Espíritu y los guiados por El (los pneumáticos); porque el Espíritu «es, después de Cristo, el único al que tenemos que llamar Maestro y venerar como tal».

Tertuliano, utilizando un recurso muy característico de los antijuridicimos de todas las épocas, denunciará la cortedad de miras, la impureza y la falta de sintonía con el Espíritu que, según él, manifiesta la Iglesia institucional: «ponéis una cerca de estacas a Dios». No es a ella, a la Iglesia como orden de los obispos, a la que hay que mirar para descubrir el rostro de la Iglesia del Espíritu, dirá Tertuliano: «Allí donde haya tres, aunque sean laicos, allí está la Iglesia». Basta que sean pneumáticos, asistidos por el Paráclito.

2. Donato y San Agustín

A mediados del s. IV se vivía en Africa un cierto clima de tensión—que ya duraba decenios— acerca del modo como habían de tratarse a los llamados **traditores**: cristianos que, en la persecución de Diocleciano, habían entregado al poder civil los Libros Santos. Para Donato y los donatistas, los **traditores** no podían ser ministros de los sacramentos. Para conferir válidamente el bautismo y el orden sacerdotal se debía exigir ortodoxia de doctrina e incluso pureza de costumbres; los pecadores no eran ministros, ni siquiera formaban parte de la Iglesia. Sólo los espirituales podían conferir lo espiritual. De nada servía el poder recibido si el sujeto no era digno.

Detrás de estas líneas de pensamiento queda patente una idea de Iglesia como comunidad de **los puros**, dependiente más bien de la respuesta personal al Espíritu Santo que fundamentada sobre la institución de Cristo y sobre el poder conferido a Pedro y a los apóstoles. Donato, sin embargo, mantendrá, aunque destituida de fundamento, la organización jerárquica en su secta cismática.

Desde el principio, veinte años antes, San Agustín clamaba por una convocatoria común católico-donatista. Antes de ella dejó por escrito una acabada exposición eclesiológica y sacramentaria en dialogo con los separados. Y, en la Conferencia de Cartago de junio de 411, ante 279 obispos donatistas y 286 católicos, convenció a casi todos, hiriendo de muerte a la herejía y recomponiendo en buena medida la unidad.

«En esta cuestión —decía Agustín contra Donato, en referencia al ministro de los sacramentos— no hay que pensar quién da, sino qué es lo que da; ni quién recibe, sino qué es lo que recibe; ni quien tiene, sino qué es lo que tiene». Lo importante, en definitiva era el poder de Cristo, que en la Iglesia había quedado ya instituido en los ministerios y oficios sagrados. No bautizaba Donato, ni Mayorino, ni Parmeniano: bautizaba la Iglesia, bautizaba Cristo.

San Agustín, subrayando la unidad interior del Cuerpo Místico, salva la idea **pneumática** de Iglesia, sin hacer desaparecer los factores institucionales: el **Cuerpo** de la Iglesia **se ve**.

La eclesiología agustiniana, equilibrada y sugestiva, apoyada además en el inmenso prestigio personal de San Agustín, va a deparar a la historia unos siglos de calma, como si se hubiesen callado definitivamente los negadores de la «visibilidad» jurídica de la Iglesia.

3. La explosión medieval

Pero a la altura del s. XII estalla la crisis. No es una explosión localizada y puntual, sino pluriforme: como si un ambiente electrizado provocara estampidos en cadena. No sé si la palabra debería medirse más, pero se hacen presentes y cobran vigor una **caterva** de movimientos, ciertamente distintos en su origen y en algunas de sus características, pero dotados de unas líneas de fuerza comunes y homogéneas. Son los

valdenses, albigenses, cátaros, begardos, fraticelos. Ocupan el amplio arco de la baja edad media.

Si excluimos a los cátaros —de origen oriental y de naturaleza radicalmente anticristiana—, estos movimientos de espiritualidad nacieron en el seno de la Iglesia, dieron frutos de vida cristiana en no pocos casos, y tuvieron homólogos ortodoxos. Pero en todos los casos terminaron oponiéndose a la Iglesia institucional.

Antes que doctrinas, son movimientos de masas, que convocan, con intermitencias, auténticas multitudes. Subyace en todos ellos, más o menos matizado, un convencimiento y un propósito; el **convencimiento** es que el poder eclesiástico está corrompido—más adelante Guillermo de Ockam sostendrá que el poder de jurisdicción corrompe **de suyo**—, hasta el punto de que ha perdido toda validez; el **propósito** es denunciar proféticamente a la Iglesia institucional: producir, desde la base, la revolución espiritualista y carismática de una Iglesia pobre y pura. Ellos consideran, claro está—son palabras del Concilio de Viena—, que «no están sujetos a la obediencia humana ni obligados a precepto alguno de la Iglesia, porque (según aseguran) donde está el Espíritu del Señor, allá está la libertad».

La reacción antijuridista del bajo medievo no se puede atribuir, sin más, a los supuestos **excesos** juristicistas de Gregorio VII, Inocencio III y Bonifacio VIII. Es cierto que estos Pontífices inician y consolidan una fuerte reforma eclesiástica, para la cual el imperio de la ley es un instrumento imprescindible. Pero las iniciativas de vida cristiana de Francisco de Asís y Bernardo de Claraval, y la teología sobre la Iglesia de Alberto el Grande, Buenaventura y Tomás de Aquino—todos ellos compañeros de época de los antijuridistas— indican bien a las claras que el supuesto **legalismo** no era un obstáculo para vivir en la Iglesia y pensar sobre ella; era, más bien, una ocasión para la revuelta.

Lo cierto es que a comienzos del s. XIV se ha perfilado ya, en la conciencia de algunos, ese dualismo eclesiológico que se va a definir radicalmente en la Reforma protestante. Juan XXII, en 1318, condena, con muy gráfica descripción, este proyecto dualista que «fantasea dos iglesias, una carnal, repleta de riquezas, que nada en placeres, manchada de crímenes, sobre la que afirman dominar el Romano Pontífice y los otros preladados inferiores; otra espiritual, limpia por su sobriedad, hermosa por la virtud, ceñida de pobreza en la que se hallan ellos solos y sus cómplices, y sobre la que mandan ellos por merecimiento de su vida espiritual» (Juan XXII, Const. *Gloriosam Ecclesiam*, 26.I.1318, § 14 [Dz-Hün 911]). Hay en esto un sano propósito —al menos inicial— de reforma. Pero también el error de una consecuencia: acabar con cualquier potestad sagrada.

Pero, además de movimientos confusos en los que es más fácil descubrir un tono vital que una concepción articulada, existieron también doctrinas bien definidas y homogéneas que militaron contra la jurisdicción eclesiástica. Son los casos,

porejemplo, de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockam. Ni uno ni otro niegan la institución divina de la jerarquía; pero recortan, mediatizan y en ocasiones anulan el ejercicio de la potestad primordial. En el fondo hay una sintonía con los movimientos espiritualistas: la **plenitud de potestad** está en contraste con la **libertad evangélica**. Pero lo auténticamente significativo es que proveen a la empresa de instrumentos técnicos: el movimiento se convierte en ideario.

4. La Reforma protestante: orígenes y consecuencias

a) *Los orígenes*

El 10 de diciembre de 1520 Lutero había decidido ya no someterse a la Bula Pontificia **Exsurge Domine** de León X. Aquel día invitó a los profesores y estudiantes de Wittemberg a una quema de «los libros de derecho canónico». Echó al fuego, entre otras cosas, la Bula de excomunión y un ejemplar del **Corpus Iuris Canonici**.

La «quema» de Wittemberg es un acto simbólico. Recogerlo tiene un doble interés: plantear el tema, e inscribirlo en el clima propio de la Reforma. Es bien sabido que la separación radical entre la Iglesia de la Caridad (La **Lebenskirche**) y la Iglesia del Derecho (La **Rechtskirche**) es obra del protestantismo.

Antes aún de haber pensado en el paradigma de la Iglesia de la Caridad, se procede a destruir la Iglesia del Derecho. A ella se le atribuyen todos los males. El insulto menor que se le asigna será el de «Babilonia infernal»; y al Papa, el de «Anticristo». De la Iglesia del Derecho procedería el afán de dominio de los clérigos, la simonía, el maquiavismo en la vida de piedad, el rigorismo vacío de los religiosos, el afán de poder temporal por parte del Papado, las falsas solemnidades y las falsas-exigencias.

Es importante entender que este talante de violencia repugnancia instintiva ante los excesos **legalistas** —tantas veces fingidos o supuestos— caracterizan el punto de arranque práctico de los reformadores. Esta reacción originaria es la que acabará creando el modelo de una Iglesia exclusivamente cansmática.

Esto no quiere decir, por supuesto, que no existiera un fondo doctrinal. Lutero y Calvino dependen en buena medida, desde el punto de vista doctrinal, de Juan Hus. El mismo Lutero reconoce que «su espíritu y su erudición son milagrosas». La doctrina de Hus sobre la Iglesia podría resumirse brevemente así: en la Iglesia carece de potestad quien carece de gracia; hace tiempo que el Papado está corrompido—por lo menos desde Urbano VI, afirmará Hus con sorprendente precisión—, y es vano por tanto hablar del Primado; la Iglesia es exclusivamente el conjunto de los predestinados que solo Dios conoce una Iglesia visible no tiene sentido alguno.

Esta teología de la Iglesia, en la que Lutero y Calvino coinciden con su maestro Hus, hace desaparecer por exclusión todo lo visible, humano y jurídico, reduciéndolo a lo invisible, carismático y divino. Sólo Dios da la gracia y confiere la predestinación. No hay intermediarios: ni los sacramentos, ni el sacerdocio, ni los poderes jerárquicos, ni

mucho menos la ley «La Iglesia es una asamblea —dirá Melanchton, un gran difusor de la Reforma—ligada, no a la sucesión en el Oficio, sino a la Palabra de Dios. Ella renace allá donde Dios restaura la doctrina y da el Espíritu Santo».

Los reformadores aceptaron una organización eclesiástica —no hay más que mirar a la Ginebra de Calvino o, en menor medida, la Wittemberg de Lutero—, pero como una reacción natural de los creyentes que se reúnen en sociedad; por tanto, mudable, de origen humano, y sin ningún anhelo de convertirse en instrumento de salvación ni de complemento de la acción divina y carismática.

b) Las consecuencias

Las consecuencias, cuatrocientos años más tarde, son rigurosas deducciones, aunque siempre matizadas en detalle por el talante de uno u otro pensador. En definitiva permanece, en el campo protestante, el nítido esquema dualista: la Iglesia del Derecho opuesta irreconciliablemente a la Iglesia de la Caridad.

Por su relativa proximidad a nosotros merece la pena destacar dos hitos significativos en la fe terminal de este proceso: Rudolph Sohm y Karl Barth, que «con poderoso ingenio y dialéctica implacable han desarrollado sus sistemas y han deducido de ellos las consecuencias más extremas» (Salaverri). A los canonistas nos ha interesado más el primero; a los teólogos, el segundo. Su coincidencia temática de fondo es, sin embargo, sorprendente.

Rudolph Sohm, cuyas obras más importantes son de finales del siglo pasado y comienzos de éste, es un jurista que investiga en las fuentes de la historia. Y lo hace con una convicción inicial que va a intentar demostrar sin paliativos, sin fisuras y sin excepciones. En la primera página de su **Tratado de Derecho Canónico** lo advierte con claridad: «La idea fundamental que ha determinado la historia del derecho canónico es ésta: el derecho canónico está en contradicción con la esencia de la Iglesia». Y, más adelante, escribe: «La doctrina verdaderamente apostólica y deducida de la palabra divina sobre la constitución de la Iglesia es que la organización de la Iglesia es una organización no jurídica, sino carismática». El Derecho es, para Sohm, un ataque directo y frontal contra la Iglesia y contra el designio divino.

Pero entonces, ¿cómo explicar el ordenamiento jurídico que prevaleció en la Iglesia desde el siglo I hasta la Reforma? Su respuesta es igualmente nítida: «El derecho canónico que se impuso a la cristiandad salió de Roma y sólo de Roma». El distingue hasta cinco episodios escalonados, ocurridos fundamentalmente en el siglo I, que perfilan el paso de la Iglesia carismática a la Iglesia institucional. Consumada esta **traición** habría que esperar a la rebeldía luterana para restaurar la verdad sobre la Iglesia.

Sohm era un luterano convencido; Barth, un persuadido calvinista. Llama la atención la coincidencia de ambos en resaltar un pasaje del evangelio, el de Mt 18, 20: «Donde

hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos». La Iglesia se **funda** cada vez que se da cumplimiento a estas palabras. Se continúan escuchando los ecos del montanismo y las palabras de Tertuliano: **ubi tres, Ecclesia est**. La Iglesia es un **evento**, una situación; se hace presente «allí donde suena libremente la palabra de Dios, que cada día crea de nuevo a la Iglesia», dirá Barth; y esta concepción **eventual** de la Iglesia, abomina, como es lógico, de toda institucionalización y de toda estructura jurídica.

Tal postura eclesiológica no es, para Barth, más que lógico desenlace de una profunda convicción calvinista: no hay mediación entre Dios y el hombre. Dios es el absolutamente **Otro**. Mejor dicho, sólo hay un Mediador, Jesucristo. Barth entona con profundo acento el **Sólo Tú** del Gloria: «Sólo Tú eres santo, sólo Tú Señor, sólo Tú Altísimo, Jesucristo». Sólo El puede ser, en consecuencia, quien gobierne la Iglesia sirviéndose de su Espíritu: «No se puede pretender que exista una autoridad eclesiástica distinta de la misma palabra de Dios y de la acción del Santo Espíritu. No caben en la Iglesia de Cristo oficios o cargos estables, ni jerarquía de ningún género. Su gobierno lo tiene y ejerce exclusivamente el mismo Cristo». La mediación de una Iglesia jurídica dispararía, según Barth, la acción del Único Mediador, Jesús. Veremos pronto qué dijo y qué obró el **Unus Mediator** en su paso por la tierra. Porque ésa es la respuesta definitiva.

5. ¿Qué pensar de todo esto?

Por lo menos en general los **antijuridicistas no son**, desde luego, **pensadores de cortas luces**. Ni ignoran tampoco qué sea el Derecho. Me gustaría decir a este respecto que, paradójicamente, Tertuliano era un ilustre abogado, Marsilio un gran teórico del Derecho político, Calvino estudió leyes, Shom fue un eminente jurista. Pero, con frecuencia, sus reacciones antijurídicas no son técnicamente correctas; no emprenden la lucha contra el Derecho, sino contra los excesos del **legalismo**.

Mejor dicho, identifican los excesos legalistas con la esencia de lo jurídico. A veces les falta la prudencia de separar el trigo de la paja. Después de apreciaciones razonables de reforma, concluyen por la tremenda.

No es tampoco **infrecuente que la reacción antijurídica teórica nazca de una actitud antijurídica práctica**. Con frecuencia, antes de la autoproclamación carismática ocurre una desobediencia al poder eclesiástico. Se trata de **legitimar** esa rebeldía.

Además, los carismáticos puros son siempre **reactivos**. Aparecen en contraposición a la Iglesia que existe, que es una Iglesia institucional y consolidada. No son ellos los testigos presenciales del momento de la supuesta traición a los fines de la Iglesia. Pero ni siquiera se ponen de acuerdo sobre los **modelos** originarios y genuinos de Iglesia: para algunos la única comunidad carismática fue la apostólica; para otros, las iglesias paulinas; otros cifran la autenticidad evangélica en las comunidades anteriores del

siglo II, o a la reforma gregoriana, o al pontificado de Urbano VI. Y curiosamente es la historia la que les sale al encuentro y se les opone: porque estos **modelos**—por lo demás, diversos y nada homogéneos—, que fueron cuerpos vivos, no gritaron excesivamente ante el supuesto dolor de su «reconversión» a lo jurídico. Los gritos de dolor vinieron siglos después.

¿No deberíamos tener visos históricos, en esos modelos originarios, de una resistencia carismática a las pretensiones institucionalistas?; ¿no se podría quizás entrever en la historia que el carisma vivió con cierto desahogo en compañía de lo institucional y que incluso lo buscó?; ¿no refleja la historia precisamente que existe un dinamismo interior de la gracia en virtud del cual ésta precisa de la encarnación mediadora de lo jurídico? Y todavía más: ¿no es el carisma, poder del Espíritu, suficientemente capaz de impedir su propia corrupción?

Son reflexiones, creemos, que todo cristiano debe hacerse.

III. JESÚS, LOS APÓSTOLES, LA PRIMITIVA IGLESIA

No habría continuidad entre la acción de Cristo y el resultado histórico que conocemos. La Iglesia sería una obra de los hombres. Y los discípulos de Jesús serían, como ha puesto de relieve Congar, «una colección nominal de creyentes», vinculados por los lazos de la caridad, unidos por la confianza en Cristo y asistidos por los carismas del Espíritu, pero sin una cohesión orgánica que derive del propósito divino: Jesús no había querido dotarla de unos poderes públicos que la estructuraran jurídicamente.

Hemos dicho **jurídicamente**, y aquí me parece importante hacer una aclaración. El concepto de Derecho es más amplio que la acepción que ahora vamos a tomar. Lo que aquí vamos a llamar **jurídico** se refiere al ámbito de los poderes públicos: órganos, oficios, estructuración en sociedad. Nos interesa, en definitiva, mostrar que Cristo no simplemente **reunió** a los discípulos, sino que esa convocatoria de Jesús fue acompañada de una asignación de funciones y de poderes que habían de perdurar y que organizaban establemente en el mundo esa convocatoria. Porque una simple reunión no tiene nada de jurídico, por lo menos en este orden de cosas.

Digamos, sin embargo, que el Derecho no se agota en esta dimensión: no tiene tan sólo una vertiente pública y objetiva, sino otra personal y subjetiva; además de ser una estructura que ordena, es también una garantía que se puede reclamar; hay, por voluntad de Dios, una jerarquía de poderes y ministerios, y hay, no lo olvidemos, un común patrimonio de bienes, de origen divino también, que engendra deberes, derechos y libertades en cada uno de los fieles.

1. El propósito fundacional de Jesús

«El que sin prejuicio alguno leyere los libros del Nuevo Testamento y los escritos más antiguos de los autores cristianos, verá, con la más agradable sorpresa, con cuánta simplicidad el Cuerpo Místico de Cristo y el Cuerpo social de la Iglesia se presentan en

ellos como una realidad única. Para aquel cristianismo puro y sin prevenciones el Cuerpo Místico de Cristo es, sí, una realidad espiritual y misteriosa, pero íntimamente relacionada y como encarnada en el mundo de las realidades sociales y religiosas de los fieles bautizados» (Salaverri).

Fundó la Iglesia

Así es, y no por casualidad. Quiero decir que todo ello tiene su causa en que los primeros discípulos conocían con claridad la voluntad de Jesús y el **hecho** de que Cristo había fundado la Iglesia. Bien sabemos que la Iglesia no se fundó en un solo acto, en una declaración solemne y constituyente, al modo de los estados modernos. En este sentido no se puede levantar acta de su fundación. Con rigor y en última instancia toda la vida de Cristo es fundadora: Encarnación, Navidad, Viernes Santo, Pascua, Pentecostés. Pero, junto a esto, hay numerosos actos de Jesús que manifiestan esa voluntad, y que sin ella no serían comprensibles.

Fijémonos, fundamentalmente, en tres de esos actos. El primero es la **elección de los Doce**. Es verdad que, ya antes, se había evidenciado algo semejante en la elección de los discípulos. Lo decisivo es la palabra **elección**. En contraste con la tradición judía, es Jesús quien elige, no los discípulos, para un ministerio singular. A partir de entonces ya no serán doce más, sino «los Doce»; hasta tal punto, que cuando faltó el traidor hubo que completar el número. El Señor les confiere especiales **poderes** —predicar el evangelio a toda criatura— y **representaciones** —ser escuchados y obedecidos como representantes suyos—. Es difícil no ver aquí la voluntad del Señor de estructurar jurídicamente aquella incipiente comunidad.

Llamó a los Apóstoles

Para atender al segundo de los actos de Cristo que queremos señalar, no hace falta abandonar la llamada de los Doce. Dice San Lucas (6, 13): «**Y los llamó apóstoles**». Detrás de esta palabra de raíz griega, que se traduce habitualmente por **enviados**, hay una institución jurídica del judaísmo tardío: el **schaliach**. El **schaliach** es el representante plenipotenciario del que le envía, obligado a cumplir exactamente su misión; recibe un poder que no se agota hasta que cumple su encargo. Es un vicario del mandante. Pocos modos más expresivos de transmitir un poder.

Instituyó el Primado

Y por fin —aunque podríamos señalar muchos otros—, el tercer acto de Cristo, que resulta particularmente significativo. Se trata de la **promesa** y de la **institución del Primado** por parte de Jesús. Simón se convierte en Pedro; él es el destinatario de la promesa (Mt 16, 18-19), y el receptor efectivo de la misma (Jn 21, 15-19). Las palabras de Jesús son claras: «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16, 18); «confirma a tus hermanos» (Lc 22, 32); «apacienta mis ovejas» (Jn 21, 17).

Pero para obtener una idea más exacta del alcance de este hecho, veamos qué tipo de poderes confía Jesús a Pedro. Son el poder de las llaves y el poder de atar y desatar. Estas categorías nos sirven especialmente porque, además de resultar extraordinariamente gráficas, tienen un reflejo en la literatura jurídica judía, que describe los modos de su ejercicio.

Pedro, en cuanto **portador de las llaves**, representa en la tierra al propietario de la casa —a Cristo—, y dispone de la entrada en la Iglesia y de la exclusión de ella. Este poder implica también dirección y disciplina de la casa que se administra. El **poder de atar y desatar** comporta, por su parte, tres cosas: excluir de la comunidad o readmitir en ella; imponer una obligación o eximir de ella; y declarar una cosa prohibida o permitida. Son, en definitiva, algunos de los actos más representativos de lo que la tradición canónica ha denominado potestad de jurisdicción.

2. Una pretendida polémica apostólica

Parece claro, si leemos los **Hechos** y las **Cartas**, que estas convicciones fueron las de los apóstoles. No obstante, conforme advertimos hace poco, no es fácil, para quien admite la visión dualista de la Iglesia del Derecho y la Iglesia de la Caridad, sustraerse a una reinterpretación del mensaje del Nuevo Testamento. Y en esa reinterpretación se hace un reparto de papeles entre los apóstoles. De él resultarán dos facciones contrapuestas: el apostolado institucional de los Doce —y fundamentalmente de Pedro—, frente al apostolado carismático de Pablo.

A veces, este «dualismo apostólico» se concreta más y se hace más virulento: «un tratamiento fuerte y racionalista de los textos hace llegar a una oposición ficticia entre la Iglesia **judío-cristiana** y la **pagano-cristiana**; entre la Iglesia **jerusalimitana** e Iglesia **antioquena**; entre la Iglesia organizada de la Iglesia madre de Jerusalén —la de las instituciones israelitas—, y la Iglesia de los carismas que se reparten por las comunidades paulinas; entre la Iglesia de la **tradición conservadora** y de la **renovación pneumática**» (Alonso). Pedro sería el representante de un juridismo que acaba por triunfar; Pablo, desvalorizado, se convertiría en el ideal de los espíritus inquietos, de los apóstoles del **pneumatismo**.

Pero, como digo, esta contraposición resulta muy poco convincente; es una teoría fingida a la que no acompañan los datos. Es cierto que existió el famoso «hecho antioqueno»: Pablo hizo a Pedro la corrección fraterna con toda la intrepidez de su fuerte temperamento. Pero eso no fue ni mucho menos una disputa sobre el **modelo** de Iglesia, sino la rectificación de un pormenor práctico, de una cuestión de conducta.

Por lo demás, el mismo Pablo nos resuelve maravillosamente el problema en los dos primeros capítulos de la epístola de los Gálatas: jamás existió entre Jerusalén y Antioquía —o entre Roma y las comunidades paulinas— rivalidad doctrinal, sino diferencia de procedimientos en el apostolado.

Siempre hubo estructuras jurídicas

Los más pertinaces negadores de la juridicidad de la Iglesia están dispuestos a admitir que en Jerusalén —la Jerusalén de Pedro y Santiago— existía una cierta estructura jurídica; en efecto, resulta muy difícil desacreditar los datos de los **Hechos**, que así lo atestiguan. Pero ¿pasa lo mismo en las comunidades paulinas?

Pablo indicó a los corintios que los carismas debían ajustarse a la vida total de la comunidad. Les impulsó, por supuesto, a que no extinguieran el Espíritu, pero advirtiéndoles al tiempo que el propio Espíritu creaba **organización** entre los cristianos: «Dios los estableció en la Iglesia, **primero** como apóstoles, **luego** profetas, **luego** doctores; **luego** les dio poderes (de milagros); **después** los carismas de curaciones, de asistencias, de gobierno, de diversidad de lenguas» (1 Cor 12, 28-29). Y reclamaba para sí un claro poder de disciplina. Lo refleja con fuerza la amonestación de 1 Cor 4, 21: «¿Qué preferís, que vaya a vosotros con palo o con amor y espíritu de mansedumbre?»; amonestación, por otra parte, que va seguida del ejercicio de un solemne acto de poder en relación a aquel corintio incestuoso: «con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, entrego a ese tal Satanás, para ruina de la carne, a fin de que el espíritu sea salvo en el día del Señor Jesús» (1 Cor 5, 4-5).

Con sólo leer estas palabras se suscitan una serie de reflexiones: a) no todo, en Corinto, eran carismas; b) los mismos carismáticos solicitaron la intervención de la autoridad de Pablo; c) Pablo la ejerció en un ámbito jurídico, es decir, no sólo interno y personal, sino externo e intersubjetivo; d) con la convicción de que ese poder se legitimaba en el que Cristo le había conferido; e) y que tenía como fin la salud del alma y la enmienda del corintio delincuente. Es un repaso a todo el Derecho canónico.

Pero ¿no habló Pablo contra la ley?; y ¿no es la ley precisamente la manifestación más cabal —como el símbolo— de lo jurídico? En efecto, Pablo advierte claramente en su carta a los Romanos que la «ley de la gracia» no es jurídica, sino de distinta naturaleza; que la salvación no es obra de la justicia legal, ni premio del cumplimiento de la ley. Estas reflexiones quizás no resultasen obvias para un judaizante contemporáneo de Pablo, pero para nosotros resultan absolutamente claras y pacíficamente asumidas: las afirmaciones de Pablo no son ningún alegato antijurídico. Su pretensión es muy distinta: salvaguardar el origen sobrenatural de la salvación. Es más, Pablo afirma una utilidad pedagógica e instrumental de la ley jurídica mosaica: «Entonces ¿por la fe privamos a la ley de su valor? ¡De ningún modo! Más bien, la afianzamos» (Rom 3, 31).

3. La primitiva Iglesia

Hay una imagen que se ha hecho clásica para afirmar la continuidad entre la Iglesia católica y la Iglesia que conocemos. Una imagen se hace clásica cuando es capaz de presentar con sencillez y plasticidad un contenido preciso de información. En este caso

la información es ésta: la continuidad esencial entre la primitiva Iglesia y la Iglesia del siglo XX no impide, sino que incluso reclama —por ser el desarrollo de un cuerpo vivo—, diversidad de apariencias y de organización. La imagen no puede ser otra que la de la semilla y el árbol; tiene a su favor, además, el haber sido utilizada por Jesús. «La Iglesia era en los principios una semilla determinada, madura, que empezó entonces a germinar a su modo y a crecer. Considerada como tal y desde ese punto de vista, era totalmente la misma de hoy, lo mismo que son de idéntica esencia el polluelo y el huevo, la encina y la bellota; pues del uno de la otra se desarrolla según la especie tan sólo lo que de ello debe proceder, es decir lo que estaba ya previamente contenido» (Sertillanges).

Este tipo de argumentación tiene una importancia particular cuando nos referimos a los elementos jurídicos, profundamente inscritos en la historia y en la vida, y sometidos por tanto a vaivenes y experiencias. Como es lógico, no se puede esperar una identidad de **apariencias** entre una Iglesia de dimensiones cuasifamiliares, en la que el celo—la primera caridad—governaba buena parte de su vida, y una Iglesia extendida **de hecho** por el orbe, con siglos de experiencia acumulada, y en la que puede percibirse a veces en muchos de sus miembros el enfriamiento del amor originario. Todo eso hace que los elementos jurídicos cobren una nueva dimensión y un mayor arraigo.

De la semilla a la planta

Lo cierto es que el germen, la semilla, fue sembrada desde el principio. Las epístolas pastorales de Pablo a Timoteo y Tito evidenciaban ya la nítida existencia de unos oficios capitales en las comunidades apostólicas. Y una lectura atenta de la primera Carta de Clemente Romano, o del Pastor de Hermas, o de la epístola de Policarpo, o de las Cartas de Ignacio de Antioquía, nos confirman una continuidad en la delineación de esos elementos jurídicos fundamentales.

El carácter radical, inesperado y repentino de la aparición en la Iglesia del elemento jurídico, es contradicho, como hemos visto, por la historia. Y también por la doctrina teológica que investiga en ella. Un eclesiólogo protestante, con cierta dosis de ironía, escribía hace ya tiempo: «según esta concepción este estado paradisíaco, como el otro, debía terminar por una caída lamentable: la introducción de una organización eclesiástica, a la vez dogmática y jurídica. En el cielo azul de la Iglesia primitiva cae de repente, sin saberse de dónde, el meteoro revolucionario de la primera Epístola de Clemente Romano, con una concepción que está al extremo opuesto del espiritualismo carismático. Y comienza el catolicismo, larga historia de extinciones sucesivas del Espíritu. Lutero, por fin, felizmente, minará las bases de este edificio humano, para restablecer, en su original pureza, la Iglesia espiritual de los primeros tiempos» (Leuba).

IV. UNA ÚNICA REALIDAD COMPLEJA (*LUMEN GENTIUM*, 8)

Cierto conocido mío, cuando llegaba a una nueva ciudad, se acercaba a un bar y pedía, indefectiblemente, un café con leche. Antes de que el **barman** entrara en faena, le indicaba: «Pero, por favor, que no se junten». Lo hacía para calibrar la idiosincrasia de la población. Según el gesto, el grado de violencia de la reacción, el ademán de la sorpresa o el tono de la respuesta podía, con bastante exactitud, elaborar una tipología de caracteres. Cuenta él que sólo se sintió desarmado una vez. En aquella ocasión el camarero le respondió, casi a bocajarro: «Y el café, ¿se lo pongo a la derecha o a la izquierda de la taza?»

Valga la anécdota para confirmar un dato bien sencillo: hay elementos capaces de mezclarse y de fusionarse hasta el punto de que generan una nueva realidad; realidad en la que no se encuentran —no pueden encontrarse— **químicamente puros**. Veamos hasta dónde puede ser utilizada esta imagen en referencia al ser carismático y jurídico de la Iglesia.

1. La voz del último Magisterio

Ciertamente tomamos aquí la palabra **último** en sentido amplio. Nos vamos a referir fundamentalmente a dos episodios especialmente importantes para la eclesiología contemporánea: la Encíclica **Mystici Corporis**, de Pío XII, y la Constitución dogmática sobre la Iglesia (**Lumen gentium**) del Concilio Vaticano II.

Recogiendo una tradición viva, Pío XII delineó en la Encíclica **Mystici Corporis**, de modo sistemático y unitario, toda la doctrina de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo. No era nuevo, como digo. Estaba detrás la doctrina patrística y numerosísimos desarrollos teológicos. Pero la encíclica sirvió para confirmar un cambio de actitud en el planteamiento de la eclesiología.

Durante los siglos XVI a XIX, en inevitable contraposición al protestantismo, la teología católica construyó un esquema eclesiológico que subrayaba especialmente la vertiente visible y social de la Iglesia, con mengua en la explicación de su aspecto interno de comunión mística con Cristo. En contraposición a la Iglesia puramente carismática de los protestantes, se corrió el riesgo de delinear una Iglesia puramente hierarcológica que destacase en exclusiva los elementos que hacían de ella una **sociedad perfecta**: miembros, poderes y ámbitos de competencia.

La doctrina del Cuerpo Místico pone el acento en Cristo como **Modelo y Cabeza** de la Iglesia: la Iglesia es **como** Cristo y **de El** recibe la plenitud de la gracia. Las dos naturalezas, divina y humana, del Señor tienen también un acabado cumplimiento analógico en la **Iglesia de Cristo**. Medio siglo antes lo había explicado bellamente, por ejemplo, Juan Bautista Franzelin, uno de los teólogos más destacados del Concilio Vaticano I: «*Y de la unión de ambos (elementos), del divino y del humano, se constituye la Iglesia en todas sus partes; de donde resulta que toda ella es humano-divina, y los*

dones del Espíritu Santo están en ella, por decirlo así, como encarnados, y, siendo invisibles, se hacen visibles, no ciertamente por sí mismos, sino por el elemento visible unido a ellos, al que informan y por el que se manifiestan».

Por todo ello no cabe contraposición entre el orden jurídico y el orden carismático: el primero está al servicio del segundo—como la naturaleza humana de Cristo es instrumento unido de la divinidad—y ambos conviven en la orgánica armonía del cuerpo vivo. Siguiendo esta misma línea, Pío XII se lamentaba del error «de los que sueñan en una Iglesia fingida, al modo de una sociedad que se alimenta y se constituye por la **caridad**, a la que—no sin desprecio— contraponen otra, a la que llaman **jurídica**».

El Vaticano II

Pasemos ahora al Concilio Vaticano II. Concretamente a **Lumen gentium**, número 8. Es un texto programático en el seno de una Constitución programática: *«Esta sociedad organizada jerárquicamente y el cuerpo místico de Cristo, la agrupación visible y la comunidad espiritual, la Iglesia de la tierra y la Iglesia enriquecida con los bienes eclesiales, no deben considerarse como dos cosas, sino que forman una sola realidad compleja que consta de un doble elemento, humano y divino. Por esto se la compara, por una analogía que no carece de valor, al misterio del Verbo encarnado. Pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como un instrumento vivo de salvación unido a El indisolublemente, de forma parecida la estructura social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo que la vivifica para acrecentar su cuerpo».*

Es cierto que el análisis de este texto y de lo que él evoca «no podría agotarse con varios volúmenes» (Philips). Vamos, pues, a limitarnos a hacer unas brevísimas anotaciones. El pasaje dice, fundamentalmente, que: a) existe en la Iglesia un doble elemento, humano (sociedad jerárquica, agrupación visible, Iglesia de la tierra) y divino (cuerpo místico de Cristo, comunidad espiritual, Iglesia celestial); b) entre estos dos elementos es imposible el divorcio; c) porque ya no son dos, sino **una sola realidad compleja**; d) cuyo término de comparación más cabal es el misterio del Verbo encarnado; e) de lo cual se deduce que la estructura jurídica de la Iglesia es instrumento vivo de salvación; f) aunque hay que tener presente que nos movemos en el ámbito de las comparaciones analógicas.

Parece, en efecto, que «lo que el Concilio no quiere a ningún precio es una disociación de estos dos elementos: una Iglesia ideal, de una belleza inmaterial planeando en el azul, frente a un cuerpo jurídico constituido, que maneja leyes y sanciones, totalmente amasado con mezquinas debilidades humanas hasta desalentar todo movimiento de simpatía» (Philips).

Eso es, según Philips, lo que el Concilio **no quiso**. ¿Y qué es lo que el Concilio **quiso**? Indudablemente, fijar la atención en la imagen del Verbo encarnado para la comprensión de la Iglesia.

2. Una notable analogía

Recapitulando: entre el Verbo encarnado y la Iglesia se da una notable analogía (una analogía «que no carece de valor» hemos escrito; o «no mediocre» como se leería literalmente en el texto de la **Lumen gentium**). Como en toda analogía, hay puntos de identidad, y discordancias.

Semejante a Cristo

Comencemos por los **puntos de identidad**. Así como en Cristo existen dos naturalezas (divina y humana) unidas en un sujeto (que en este caso es la Persona del Verbo), también en la Iglesia existen dos naturalezas (quizá mejor dos **dimensiones**) que operan simultáneamente; así como el Verbo asume una humanidad determinada (**este** Cuerpo y esta Alma), también la Iglesia está sometida a esa **ley de la encarnación** mediante la que su dimensión divina se hace patente y accesible a los hombres (**esta** Iglesia); así como la humanidad del Verbo es instrumento de la divinidad, también la dimensión humana de la Iglesia se convierte en instrumento de la acción divina.

Pero diferente

Veamos ahora, al menos, **algunas de las diferencias**. **En Cristo la unión de naturalezas es inconfusa**. Cada una tiene propiedades intransferibles. Se unen sin amalgama alguna. En el caso de la **Iglesia**, en cambio, **habría que hacer una clara distinción**, porque las propiedades divinas y humanas están profundamente implicadas. No se puede decir sin más que la Iglesia sea divina en su condición de nueva Jerusalén (como plena comunión de gracia y de caridad), y humana en su condición de peregrina. Hay elementos humanos que perdurarán en la situación definitiva (pues seguirá siendo una Iglesia de hombres), y elementos divinos que están presentes en la situación peregrinante.

Todo esto no quiere decir, por supuesto, que en la condición escatológica de la Iglesia no resalten especialmente los rasgos sobrenaturales y divinos «en el cielo no habrá ni confesonarios ni púlpitos», dice Philips; y nosotros añadimos que tampoco relaciones jurídicas—; y que en su situación temporal no se reflejen con particular viveza los rasgos humanos. Pero unos y otros están presentes aquí y allí.

3. Consecuencias para el Derecho

De esta doctrina podemos extraer ya un buen número de conclusiones que hacen referencia más directa al Derecho. Enumeremos unas cuantas:

Formas y modos humanos

La **ley de la encarnación** a la que está sujeta la Iglesia hace que asuma modos y formas de los hombres. Vayamos al analogado principal: Dios **se eligió** un Cuerpo y un Alma humanos. El Verbo se hizo carne, y con esa carne redimió al mundo. No es ocioso decirlo porque podría haberlo hecho con **otra carne** o haber empleado un distinto recurso salvador. Sin embargo, sólo es una la estatura del Verbo encarnado, uno sólo el color de sus ojos, uno sólo el acento arameo de su voz, uno sólo el temperamento de su corazón. También la Iglesia podría elegir un modo diverso de manifestarse; las formas jurídicas no son necesarias y absolutas. Pero, en virtud de la ley de la encarnación, sólo las elegidas son instrumentos de lo divino. Obviamente, la elección que la Iglesia hace de su ordenamiento jurídico es en buena medida mudable, pero en cada momento de la historia es ése el modo de instrumentar la salvación. Es evidente que podría haber otro «más perfecto». Alguien, por ejemplo, podría pensar —quizás después de una razonable ponderación—, que no todas las disposiciones de la Iglesia en torno a la administración de un sacramento son adecuadas. Pero mientras la Iglesia no lo asumiera, ese nuevo «modo» no sería salvador.

Mucho más que un vestido

Se dice a veces que el Derecho es un **vestido**; que la realidad jurídica cubre, de modo externo y aparente, lo que de interno, profundo, sobrenatural y verdadero tiene el ser de la Iglesia. No digo yo que como símil inmediato y ocasional no tenga valor la metáfora del ropaje. Pero en sentido estricto el derecho no es un vestido; en muchas ocasiones es piel, y no pocas veces huesos: proyección externa y estructura del propio cuerpo. No es un vestido, porque no es **prescindible**. Hay elementos jurídicos en la Iglesia que son de origen divino y no pueden ser escamoteados ni transformados: la constitución fundamental de la Iglesia, por ejemplo, o la naturaleza y función de los sacramentos —que tienen también dimensión jurídica—, o los derechos y deberes nativos de los fieles.

Y tampoco puede considerarse un vestido porque no está **yuxtapuesto** al cuerpo. No se puede decir: hasta aquí llega el designio de Dios, el carisma, el derecho divino; a partir de aquí comienza el derecho humano, la obra de los hombres. Los contenidos de Derecho divino, al entrar en la historia para estructurar a la Iglesia peregrina, se amalgaman con recursos propios de la técnica humana. Para que los principios y exigencias jurídicas básicas dados por Cristo tengan eficacia y operatividad, se hace preciso formalizarlos según los modos propios que tienen los hombres de hacer derecho. El c. 332 o el c. 1057 del Código (que versan acerca del modo de obtener la potestad por parte del Romano Pontífice y sobre el modo de constituirse el matrimonio), presentan, por ejemplo, contenidos de Derecho divino insoslayables; pero, como es lógico, traducidos a lenguaje canónico e insertos en un Código que se promulgó en el año 1983. No es Derecho divino **químicamente puro**. Eso no significa

que esté «contaminado» por la imperfección humana; significa, simplemente, que esos contenidos de Derecho forman—como todo derecho—parte de la historia.

Lo divino y lo humano se integran

Por tanto, Derecho divino y Derecho humano están mutuamente implicados, mutuamente requeridos y mutuamente acordes. Cada uno tiene, sin embargo, su propia naturaleza; en virtud de ello, precisamente, el Derecho humano sirve al divino como instrumento, y no al contrario. Esto nos hace pensar en algo muy importante: no sólo hay Derecho **en** la Iglesia, sino que hay Derecho **de** la Iglesia. Es decir, el mismo designio divino sobre la Iglesia —el misterio de la Iglesia— comporta rasgos jurídicos. No es que la Iglesia se **haya encontrado** siendo una sociedad que precisara un orden jurídico para su desenvolvimiento natural, sino que ese orden jurídico le vino dado desde su origen; formaba parte de su código genético.

Una Iglesia que hay que reformar

Ecclesia semper reformanda, dice un adagio clásico; se entiende que esa reforma atañe a lo que es obra de los hombres, porque «decir hombre es hablar de la libertad, de la posibilidad de grandezas y de mezquindades, de heroísmos y de claudicaciones». Pero «si admitiésemos sólo esa parte humana de la Iglesia, no la entenderíamos nunca, porque no habríamos llegado a la puerta del misterio» (J. Escrivá de Balaguer). La mezquindad o la claudicación que puedan denotar determinadas fórmulas jurídicas, hacen de ellas, ciertamente, objeto de reforma, como efecto que son de las contingencias de la historia. Pero si tan sólo llegamos hasta ahí, no hemos llegado más que a la puerta del misterio. Quiero decir que también el Verbo de Dios, al encarnarse, «se anonadó», «claudicó», «se hizo mezquino». Desde entoonces hay que tratar con respeto la historia del Pueblo de Dios.

V. AL SERVICIO DE LA LIBERTAD Y DE LA VIDA

Además de ser **Cuerpo místico de Cristo**, la Iglesia es también **Comunidad, Pueblo, Sociedad**. Y si la analogía cristológica es adecuada para resaltar el juego entre Derecho y carisma, lo es también para subrayar que el Poder y el Derecho son, en la Iglesia, un instrumento de salvación. Hoy, para expresar esta idea se suele decir que el Derecho tiene un fin o una función **pastoral**.

El poder, en la Iglesia, es un servicio y no un dominio; y es un servicio para salvar. El Derecho, desde esta perspectiva, debe responder fielmente, dócilmente, a los designios de Dios y a las mociones del Espíritu, como la Humanidad Santísima de Cristo fue instrumento de la divinidad para la salvación del hombre. El último canon del Código, con indudable intención simbólica, resalta esta función prioritaria del derecho: «teniendo en cuenta la salvación de las almas, que debe ser siempre la ley suprema de la Iglesia» (c. I 752).

Viene todo esto a cuento del modo como deben enfocarse, en la práctica, las relaciones entre las iniciativas carismáticas y el poder.

1. ¿Qué son los carismas?

En sentido amplísimo y de acuerdo a su raíz verbal, carisma es gracia: cualquier don de Dios. Hasta ahora, implícitamente, en el desarrollo de estas páginas hemos hablado muchas veces de **carisma** en esta acepción. La acción divina en el mundo, la gracia con la que Cristo santifica a través de los sacramentos, los elementos eclesiales de origen divino, podrían ser llamados carismáticos en este sentido, en cuanto son **dones** y en cuanto son **sobrenaturales**.

Pero el concepto de carisma se reserva para otra significación más precisa: la acción directa e inmediata del Espíritu Santo en las almas de los fieles, que es uno de los caminos a través de los cuales Dios dirige a la Iglesia. No está de más que cite a este respecto las palabras de **Lumen gentium**, 12: «El mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición (...). Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más comunes y difundidos, deben ser recibidos con gratitud y consuelo, porque son muy adecuados y útiles a las necesidades de la Iglesia».

No sólo las gracias extraordinarias son manifestaciones carismáticas. El «conjunto de las gracias especiales que el Espíritu pone en el corazón de cada fiel, en base de la unión vital con Cristo, para que coadyuve a la misión de la Iglesia, es lo que llamamos carismas» (Rodríguez).

No hace falta, en consecuencia, un dictado directo del Espíritu que el destinatario identifique expresa y reflexivamente como sobrenatural; ni una encomienda divina que haya de tener necesariamente dimensión pública. Con palabras sencillas y precisas: «El carisma de cada fiel es su vocación, su condición social, su deber de estado» (Bonsirven).

2. Carismas y jerarquía

Visto lo cual, habrá que decir que **lo carismático** se distingue de **lo jerárquico** más que de **lo jurídico**. «No es posible, por tanto, contraponer Derecho y carisma, puesto que también el carisma tiene relación con el Derecho» (Lombardía). Pero ¿se puede decir que un don divino que se esconde en el alma de un fiel tenga proyección jurídica? El Decr. **Apostolicam actuositatem** n. 12 dice que sí, y por una razón bien convincente: «Por la recepción de estos carismas, incluso de los más sencillos, se atribuye a cada uno de los fieles el derecho y el deber (**ius et officium**) de ejercerlos, para el bien de los hombres y edificación de la Iglesia». Es decir, por muy latente y misteriosa que resulte su recepción, ésta se proyecta en el derecho y el deber al

ejercicio carismático; quizá el deber no pase muchas veces de ser “moral”, pero el derecho podría ser reclamado con todas las garantías.

Y todavía hay más. El carisma tiene que ver con el Derecho porque su irrupción en la Iglesia es **ordenada**; es más, **genera organización**. El Espíritu Santo no se contradice. Los cauces de acción divina (jerarquía institucional y carismas privados) operan complementariamente e insertos el uno en el otro. Bien claro lo explicó Pablo a los corintios en los capítulos 12 a 14 de su primera Carta.

Pero veamos las relaciones-tipo que caben entre Derecho y carisma.

Amparo al carisma

En primer lugar, por tanto, el **Derecho es una protección, un amparo del ejercicio carismático**. No podemos olvidar que el Derecho canónico, como todo Derecho, debe proteger la libertad. «En el carisma el jurista reconoce su campo de trabajo en la exigencia de un ámbito de autonomía, necesaria para su ejercicio» (Lombardía). El Derecho canónico debe formalizar de modo armónico dos perspectivas: el principio jerárquico, y la iniciativa de los fieles. Debe ser lo suficientemente holgado para que puedan fluir con libertad los impulsos carismáticos: no sólo aquellos extraordinarios y de mayor alcance, sino los más humildes y habituales.

No se trata de que el Derecho canónico **conceda** la libertad del ejercicio carismático, sino de que la **reconozca**. Todos los fieles tienen un conjunto de derechos fundamentales que deben ser respetados y protegidos por el ordenamiento jurídico. El Código nos habla, por ejemplo, del derecho a practicar su propia forma de vida espiritual (c. 214), del derecho a reunirse y a fundar y dirigir libremente asociaciones (c. 215), incluso privadas (c. 299), o del derecho a ser inmunes de cualquier coacción en la elección de estado de vida (c. 219). Si, en la práctica, se reconocen y se protegen estos derechos, poco campo de acción quedará para aquel «sufrimiento del carisma» del que habló Karl Rahner. Cada uno podrá ejercitar su propio don.

En consecuencia, la primera obligación de los titulares de la potestad jurídica en relación a los carismas es no extinguir el Espíritu, permitir su flujo. No pocas veces se hace preciso, sin embargo, enjuiciarlos, discriminar su autenticidad. Se trata ahora de dar cumplimiento a aquellas palabras de San Pablo a los de Tesalónica: «Probadlo todo y quedaos con lo bueno» (1 Tes 5, 21). Ante esta actitud de **discreción de espíritus** el poder jurídico podrá **corroborar** los carismas genuinos o **desacreditar** los falsos.

En cualquier caso el ejercicio de estos poderes jurídicos por parte de la Jerarquía ocurrirá cuando el carisma, real o pretendido, tenga una dimensión pública; es decir, cuando afecte no sólo al carismático, sino al bien total de la Iglesia. Si el pretendido carisma no es conforme al mensaje evangélico, porque atenta a la fe del Pueblo de Dios o a su disciplina, los titulares del poder jerárquico pueden, y en ocasiones deben, hacer un juicio de falta de conformidad evangélica. Si, por el contrario, la jerarquía

quiere llamar la atención de los fieles acerca de un carisma genuino, es competente para corroborarlo o refrendarlo; puede, en definitiva, «quedarse con lo bueno».

Propiamente hablando el juicio de corroboración no añade al carisma un **plus** de carácter sobrenatural: no por eso es **más** del Espíritu. Lo que hace es autenticarlo y hacerlo pasar del celemín al candelero, situándolo ante los ojos del pueblo cristiano.

Así y todo, llama la atención el ahínco con el que los grandes fundadores — habitualmente destinatarios de los carismas más altos y fuertemente persuadidos de la divinidad de la inspiración que recibieron— buscaron siempre esta corroboración jerárquica.

Veamos el caso de Francisco de Asís. Nadie, probablemente, haya tenido en la historia de la Iglesia menor **sintonía temperamental** con el Derecho que Francisco de Asís. Además, la convicción del carácter sobrenatural de su misión era absoluta. Pero, en 1209, cuando transcurrían los primerísimos momentos de la fundación, marcha a Roma con sus once primeros hijos espirituales para recibir la aprobación de su incipiente «Forma de vida» por parte de Inocencio III. Y, aunque sólo fuera oralmente, la consigue.

Garantía de eficacia

Pero no todo queda ahí. Las relaciones entre Derecho y carisma pueden llegar más lejos. Decíamos antes que el Derecho es también **garantía de eficacia** del carisma. Además de corroborar la actividad carismática, el Derecho le ofrece también un cauce para su desarrollo: lo encarna, lo hace operativo e impide su delicuescencia.

Volvamos a Francisco de Asís. Valoraba los carismas personales como sólo él sabía hacerlo, y había nombrado al Espíritu Santo «ministro general de la orden». Su mentalidad era refractaria a legislar: tan sólo había que vivir el Evangelio. Pero en 1219 eran ya 5.000 Hermanos Menores. Había que dividir la orden en provincias; nombrar superiores; dictar normas de conducta. Ese mismo año redacta una regla que es aprobada en 1223 por Honorio III. Probablemente Francisco de Asís se da cuenta de que el carisma necesita servirse de una cierta articulación de Derecho humano para ser estable y útil. Le ayudan el cardenal Hugolino y Pedro Cattani, en quien declina la jefatura administrativa de la orden.

Suponiendo que hubiera que sacar alguna lección de todo esto, la enseñanza parece evidente: como todo **verdadero** carismático, Francisco, quizá contra su propia inclinación, acude a la mediación del Derecho; y no **reivindica** una autonomía carismática individual y desencarnada.

El riesgo de ahogar el espíritu

Ahora bien, ¿no podría el Derecho—la tecnificación jurídica humana—ahogar o extinguir el Espíritu? Algo de eso podría ocurrir, en efecto, si el Derecho humano no es dócil al designio divino. Porque, claro está, los datos de hecho —la vida, movida por los

dones de Dios— corren por delante de los datos de derecho. El que empuja es el Señor. Lo decía el cardenal Ratzinger no hace mucho, refiriéndose a los nuevos movimientos de espiritualidad: «las oficinas de programación —por más progresistas que sean— no atinan con estos movimientos, no concuerdan con sus ideas. Surgen tensiones a la hora de insertarlos en las actuales formas de las instituciones (...). Encuentro maravilloso que el Espíritu sea, una vez más, más poderoso que nuestros proyectos».

El carácter previo y primordial del carisma sobre la técnica jurídica que lo encauza no obsta, sin embargo, para que ambos puedan y deban convivir en paz. Una imagen de Bergson sirve para explicar esta función complementaria. «Dos puntos son igualmente sorprendentes en un órgano como el ojo. La complejidad de su estructura y la sencillez de su funcionamiento (...). Precisamente porque el funcionamiento es simple, la más ligera distracción de la naturaleza en la construcción de la máquina infinitamente complicada hubiese hecho imposible la visión misma». La tecnificación jurídica, que aparentemente complica y estorba, no tiene otra finalidad que la de permitir que ese carisma sea eficaz, que obre en la historia. No es el derecho la **imagen** del carisma, sino su **instrumento**. Como no es el ojo el que ve, sino el sujeto que se sirve del ojo.

3. Un Derecho muy característico

El primero de los diez principios directivos de reforma codicial (emanados del Sínodo de los obispos allá por el año 1967), decía lo siguiente: «Se deben evitar e incluso rechazar del nuevo Código cualquier concepción o sugerencia de las que recientemente se han vertido en escritos muy diversos, y según las cuales el futuro Código debería tener como fin principal tan sólo la proposición de una regla sobre fe y costumbres».

¿Era necesaria esta indicación? Hasta cierto punto sí. Porque las características diferenciales del Derecho canónico respecto del Derecho civil o secular podrían hacer pensar a más de uno que el Derecho de la Iglesia no es auténtico Derecho; sin embargo, lo es, y cumple con todos los requisitos de la juridicidad. Tales son, por ejemplo, la **índole imperativa** de sus normas (que no son sólo consejos); o el **carácter intersubjetivo** de las relaciones que crea (que no sitúan tan sólo a la conciencia ante Dios, sino a un fiel ante los demás o ante quien detente la potestad); o la **afectación del fuero externo** (y no solamente de la dimensión moral subjetiva).

Esta reivindicación del carácter jurídico del Derecho canónico no puede hacernos olvidar, sin embargo, que es un Derecho muy peculiar y característico. Tiene un **espíritu** propio. Sobre esta idiosincrasia del ordenamiento jurídico de la Iglesia se han escrito bibliotecas; viene a ser ya un tópico —no por común menos importante— de la literatura canónica.

No vamos a entrar ahora a todas esas peculiaridades, que están regidas fundamentalmente por tres líneas de fuerza: el alcance **universal** de sus normas, que necesariamente habrán de adaptarse a situaciones diversísimas (la **plasticidad** de que hablaba L. de Echeverría); la constante pretensión de acceder a los **casos singulares**, a la salvación de cada uno; y el fuerte **componente íntimo y personal** con que se reclama la obediencia. Nos ocuparemos brevemente de este último aspecto.

Porque es evidente que el juego del carisma y el Derecho subraya la intervención personal y voluntaria en la obediencia a las normas canónicas. Es decir, convierte a la voluntad en protagonista. Muy poca eficacia puede tener en la Iglesia la coacción; o por mejor decir, la coactividad del derecho canónico se basa en factores de orden espiritual, no en el recurso a la violencia física. Y esos factores de orden espiritual dependen en buena parte de la fe y de las disposiciones personales.

El Derecho canónico —que debe reconocer el carisma y debe dar eficacia práctica al carisma— **debe** también **ser obedecido en función carismática**. La obediencia misma es un don de Dios. No sólo eso: el fiel obedece fiado del carisma ministerial del que legisla, del que juzga, del que impera. En la Iglesia, una crisis de fe produce indefectiblemente una crisis de obediencia y una crisis de autoridad.

Por lo demás, los imperativos canónicos no siempre pueden ser formalizados como preceptos taxativos, fríos y desnudos. A veces no cabe más remedio que exhortar. Determinadas conductas se exigen por la ley en virtud de motivaciones espirituales.

A quien esté acostumbrado a la técnica de los Códigos modernos no dejará de sorprenderle un texto de la **Didascalia apostolorum**. Estamos en el s. III, y la Iglesia ensaya sus primeros cánones. No es posible comparar aquellos contenidos jurídicos con los nuestros: el capítulo V trata nada menos que del martirio. Hay, en aquel Derecho primerizo, una maravillosa mezcla de amor, de piedad y de imperio: *«Si algún cristiano fuese condenado, por causa del nombre de Dios y por su fe y su caridad, a los juegos públicos, o a las fieras, o a trabajos forzados en las minas, no apartéis vuestros ojos de él; asistidle con vuestro trabajo y con el sudor de vuestro rostro, de modo que pueda sobrevivir, y dar algo a los soldados que le custodian para que pueda verse aliviado y atendido; así, al menos, la aflicción de vuestro querido hermano no será completa. Porque, al que es condenado por causa del nombre de nuestro Dios y Señor, debéis considerarlo como un mártir santo, como un ángel de Dios, e incluso como el mismo Dios en la tierra, ya que se encuentra espiritualmente revestido del Santo Espíritu divino»*.