



IGLESIA UNIVERSAL E IGLESIA PARTICULAR*

ALVARO d'ORS

La relación entre la Iglesia universal y las iglesias particulares constituye hoy un problema principal de la Eclesiología y también del Derecho canónico. Intento exponer aquí una explicación de este problema desde el punto de vista jurídico-canónico, que necesariamente debe fundarse en la Teología, ya que todo el Derecho canónico forma parte de la Teología, como he mantenido en mi artículo «Los sagrados cánones, entre el Misterio y el Derecho» («Verbo», mayo-junio de 1987). Ya se entiende que la Iglesia «universal» es la «*catholica*» regida por el Papa, y las «particulares», las regidas por los Obispos. El nuevo Código habla de «*Ecclesia universa*», pues reserva «*universalis*» para *lex, consuetudo*, etc. (sólo el canon 331 habla de «*potestas universalis*»), pero sí habla de «*ecclesiae particulares*» (las «diódesis» e «iglesias 'singularis'» del anterior Código).

Una previa consideración parece necesaria para plantear correctamente la cuestión: que la Iglesia universal es de institución divina, en tanto las iglesias particulares, como tales, son de organización eclesial: Jesucristo no fundó iglesias particulares. Por ello mismo, se reconoce que la Iglesia universal, como también la Sede Apostólica,

* Se reproduce aquí un artículo publicado en «Verbo» (enero-febrero de 1988), revista que, aunque principalmente dedicada a difundir y comentar la doctrina social de la Iglesia, y ser por ello de especial interés para teólogos y canonistas, no parece, inexplicablemente, ser muy regularmente leída por ellos; acaso podrían éstos, por ello, no tener conocimiento, si no lo encuentran en la principal revista de su especialidad, de cuanto he deseado ofrecerles para resolver una grave cuestión que no puede resultarles indiferente.

tiene personalidad «moral» —es significativo que el nuevo Código haya conservado, como por especial respeto, el término persona «moral» tan sólo para estos dos casos— por la misma ordenación divina (canon 113 § 1), en tanto la personalidad jurídica de las iglesias particulares es sólo eclesiástica, y no divina.

A pesar de esta importante diferencia, también la potestad personal que rige la iglesia particular es de institución divina, como lo es la de la potestad personal que rige la Iglesia universal. Esta doble derivación divina depende de que Jesucristo dio potestad, por un lado, a Pedro, de quien proviene la potestad de sus sucesores en el Sumo Pontificado, como sucesivos vicarios del Fundador, y, por otro lado, al conjunto de los Apóstoles, entre los que se hallaba también Pedro, y de ellos viene la potestad de los sucesivos Obispos, y también del Obispo de Roma, que es el mismo Sumo Pontífice, respecto a su primada iglesia particular. Y es algo muy peculiar de esta «sucesión» que no se da, hablando propiamente, respecto al inmediato predecesor, al que se sustituye, sino directamente respecto al primero: Juan Pablo II no es «sucesor» de Juan Pablo I, sino, directamente, del mismo San Pedro.

Esta dual concesión de potestad se prueba en los textos evangélicos. Respecto a solo Pedro, como vicario de Cristo, tras otros anuncios previos de esa concesión singular, en el último capítulo del Evangelio de San Juan, cuando, hecha la triple pregunta sobre el amor, Jesucristo instituye a Pedro como pastor, no sólo de los «corderos», sino también de las «ovejas», es decir, de todos los fieles incluyendo a los ornados con dignidad ministerial. Respecto al conjunto de los Apóstoles, en el último capítulo del Evangelio de San Mateo, cuando, tras afirmar su propia potestad, recibida de Dios Padre, manda a los once Apóstoles que prediquen (cfr. Mc. 16, 15 y Lc. 24, 47) a todas las gentes, que bauticen, y enseñen con disciplina a los bautizados, y les asegura que El les asistirá hasta el fin de los siglos, dándoles a la vez la potestad de «atar y desatar» los pecados (Jn. 20, 23).

El magisterio de la Iglesia ha insistido últimamente en esta doble posición de Pedro y sus sucesores, por un lado, como vicario singular de Jesucristo, y, por otro, como primado entre los Apóstoles y sus sucesores. Esta dualidad de funciones, sin perjuicio de la identidad personal en ellas, parece ser esencial para nuestra cuestión de la relación entre Iglesia universal y particular.

Como ya se ha dicho, las iglesias particulares no fueron fundadas por Jesucristo, sino que Este dio una potestad colectiva al conjunto de los Apóstoles. Y la primera pregunta que debe resolverse es la de cómo hay que entender esa concurrencia de potestades de los Apóstoles.

La concurrencia en una potestad puede regirse, en principio, de

tres modos: por mancomunidad, por solidaridad y por colegialidad. Si hay mancomunidad, todos los que tienen potestad deben ejercerla conjunta y unánimemente; si hay solidaridad, cada uno de ellos puede ejercerla por sí solo, pero otro puede oponerse, es decir hay un posible veto entre los colegas; si hay colegialidad, debe decidirse por votación entre de los que integran el colegio. Es clara, por tanto, la diferencia entre los que son colegas, que pueden vetar, y los miembros de un colegio, que deben votar; es esencial esta diferencia entre «colegas» y miembros de un «colegio»: sólo entre éstos puede hablarse hoy de «colegialidad». Esta clara diferencia aparece también recogida por el legislador eclesiástico, en el canon 140. No se trata ya de la potestad mancomunada, porque ésta resulta impracticable por la dificultad que supone la unanimidad para cualquier acto del ejercicio efectivo de la potestad conjunta.

Parece cierto que la primera potestad del conjunto de los Apóstoles, que la ejercían por separado, no era mancomunada ni colegial, sino solidaria. La dificultades que vemos encontró San Pablo, Apóstol de los Gentiles, con sus «colegas» de Jerusalén pueden explicarse desde el punto de vista de la solidaridad, es decir, de la posible interferencia de todos ellos entre sí.

Pero la potestad solidaria no resulta práctica por la misma inseguridad que supone la recíproca interferencia de los colegas. Por ello mismo, podemos ver, aunque no se puedan fijar con exactitud los distintos momentos en que esto fue sucediendo, que la Iglesia abandonó el régimen de solidaridad para acudir a la división; así ocurre, por ejemplo, con Timoteo y Tito: San Pablo no llegó a fijar nunca su potestad en una iglesia territorial delimitada, pero Timoteo y Tito sí que fueron constituidos en obispos con potestad sobre iglesias particulares territorialmente delimitadas. Por esa división de potestad, llegó a desaparecer la solidaridad, y los sucesores de los Apóstoles tuvieron cada uno su propia iglesia particular. El mismo Pedro acabó por tener su iglesia particular en Roma, cuya sede, por la primacía apostólica de Pedro, se hizo Primera Sede de toda la Iglesia, coincidente con la que el mismo Pedro tenía como Vicario singular de Cristo.

Una nueva pregunta es la de cómo, habiéndose dividido la potestad entre los Obispos sucesores de los Apóstoles, aquéllos llegaron a formar un «Colegio» Episcopal, con el régimen propio de la colegialidad, es decir, de la decisión por voto. ¿Qué relación hay entre la potestad dividida y esa colegialidad no dividida?

Para resolver esta dificultad, me parece imprescindible acudir a la esencial distinción entre la potestad propiamente dicha y la autoridad.

En términos generales, la potestad es un poder reconocido y la

autoridad es un saber reconocido. La distinción es exclusivamente romana, aunque se halle en la naturaleza de las cosas. Los griegos no tenían palabra para traducir *auctoritas*, y remediaban ese vacío de su idioma con otros términos, todos ellos inadecuados; sobre todo, con la palabra «axía», que significa «dignidad» y no «autoridad», o con la palabra «authentía», que significa poder originario y superior. Esta dificultad del griego explica que en el lenguaje de la Iglesia, que depende fundamentalmente de la traducción griega de la Biblia, pero también en el lenguaje político secular, que depende hoy de la literatura política griega, se haya perdido casi totalmente la distinción, y que, cuando se intenta recuperarla, se entienda por «autoridad» aquel poder superior que era la «aumentía», o bien se identifique simplemente con el prestigio o la fama, como para explicar que se siga hablando de «autoridad» en la doctrina, la ciencia y otras manifestaciones que son intelectuales o morales más que políticas.

Por lo que a la Iglesia se refiere, la no distinción entre potestad y autoridad queda apoyada por el hecho indiscutible de que, en Dios, la Omnipotencia y la Omnisciencia no pueden separarse, y, por tanto, puede entenderse que cuando Jesucristo concede potestad («exousía») a Pedro y a los Apóstoles, esta potestad implica también el saber, es decir, que el gobierno implica también el magisterio doctrinal, y por eso se habla de una *potestas docendi*. La conexión entre gobierno y magisterio, además, queda reforzada por la razón de que el magisterio de la Iglesia puede culminar en declaraciones dogmáticas, que se imponen como *lex credendi*, y, al revestirse aquéllas de la fuerza de una ley, se manifiestan como expresión de verdadera potestad legislativa, y no como simple saber magistral: lo mismo ocurre, en el derecho secular, cuando una doctrina jurídica, doctrina de autoridad, se convierte en un precepto vinculante por el acto de potestad que es la promulgación de una ley en la que se recoge aquella doctrina.

Aún así, no deja de aparecer a veces en el lenguaje de la Iglesia la dualidad potestad-autoridad. A las referencias que en este sentido he hecho ya en otros varios escritos, y que sería innecesario repetir aquí, añadiría ahora otro testimonio, por haber sido aceptado éste en la exhortación apostólica «*Paterna*» del Papa Pablo VI, del 8 de diciembre de 1974. Se trata de un pasaje de San Juan Crisóstomo, en su comentario a *Coloss. 3, 5* (PG. 62 col. 324), que el Papa cita en su traducción latina, donde decía aquel obispo que, mientras lo fuera, tendría la *auctoritas* y la *virtus* de obispo. Esta traducción latina es correcta, pues recupera la *auctoritas* donde en el texto griego se hablaba, por la dificultad que he dicho, de «dignidad» (*axía*); y *virtus*, poder o fuerza, traduce la palabra griega «*ischys*», que es fuerza, sí, pero vale aquí como «potestad (*exousía*)». Y es interesante recordar

que el mismo Pablo VI, en su «Nota explicativa previa», habla de que el Colegio episcopal no delega su «potestad» en su propio presidente, el Papa, sino de que aquél es una asamblea estable cuya estructura y «autoridad» deben deducirse de la Revelación. Esta deducción es lo que venimos intentando, pero, por lo visto, sin plena aceptación de algunos de mis lectores.

Todavía me atrevo a recordar que el Sínodo de Obispos de 1985, para disipar el error de que las Conferencias episcopales tienen potestad en sentido propio, habló de que se debe investigar mejor su «*auctoritas doctrinalis*». Aquí, el adjetivo «*doctrinalis*» sirve para aclarar que *auctoritas* no debe confundirse con *potestas*.

Pero volvamos al Colegio episcopal. Como decíamos, este colegio quedó constituido a la vez que la «potestad» de los Obispos quedó dividida por iglesias particulares. Ahora bien, en mi opinión, esto que quedó sin dividir y reside en la colegialidad del Colegio episcopal, presidido siempre por el Papa, es la «autoridad», pues es evidente que el poder de la potestad puede limitarse territorialmente, o incluso por adscripción personal de fieles, pero la autoridad del magisterio no puede ser dividida. Lo que es verdad en una diócesis no puede dejar de serlo en otra, vecina o distante. La autoridad, que es indelegable, pues el saber no se puede ceder, es también indivisible. En consecuencia, lo que tiene el Colegio episcopal es autoridad colegial; ésta se concreta en decretos determinados por el voto «deliberativo» de sus miembros —no «colegas»—, con voto siempre «consultivo» respecto a la potestad del Papa, que es quien debe promulgar tales decretos. Que, por la alta autoridad del Colegio episcopal, el Papa se vea en cierto modo vinculado a aceptar tales decretos, esto no quita que tales decretos requieran su aprobación para ser imperativos: es su potestad como Vicario de Cristo la que da carácter imperativo a los decretos de autoridad del Colegio episcopal. Como Vicario de Cristo y no como Presidente del mismo Colegio, pues el acto de aprobación de un decreto no puede proceder del mismo órgano que emite el decreto, ni siquiera de su Presidente, sino de una potestad exterior. Así, pues, el Colegio episcopal no es órgano de potestad, sino de autoridad, como lo son todos los demás colegios de la Iglesia; en la Iglesia, la potestad sólo reside en los oficios capitales: el Papa y los Obispos, y no puede desprenderse de ellos. La misma constitución «*Lumen gentium*» (núm. 23) dice que el Colegio episcopal no ejerce actos «de jurisdicción»: esto equivale a negar que tenga potestad de gobierno (*regimen*), y reconocerle tan sólo la *auctoritas* del magisterio.

Con este criterio he creído que debía interpretarse el canon 336, punto álgido para el pensamiento de mis críticos. Que el mismo legis-

lador tenía cierto reparo en decir que el Colegio «tenía» una verdadera *potestas* se traduce en el peculiar matiz de que no dice que la «tiene», con el giro que usa para esos casos, sino que «también» él es «sujeto» de la suprema y plena potestad en la Iglesia universal. El término «sujeto» en lugar de «persona» es una novedad, que procede de la revolución Kantiana, pero debe observarse que éste es el único canon en que «sujeto» se refiere a la titularidad y no a la capacidad. En todo caso, es evidente que el legislador no pudo pretender que la «suma potestad» de la Iglesia estuviera dividida, pues el canon 332 § 1. dice que el Romano Pontífice «tiene» la plena y suprema potestad «en la Iglesia». El Papa la «tiene», y el Colegio «también» es «sujeto» de la misma potestad. ¿Cómo salir de esta aparente dualidad de «potestades»? No veo otra solución posible que la de entender la *potestas* del c. 336 como *auctoritas*.

Los Obispos, que tienen una potestad dividida, conservan la autoridad individida, y ésta se ejerce colegialmente o también singularmente, sin que en este último caso deba pensarse en una división de esa autoridad; pues la autoridad, como queda dicho, nunca es divisible, como sí lo es, en cambio, la potestad, que, en un principio era solidaria entre los Apóstoles, pero luego quedó dividida por derecho eclesiástico.

El Papa, por su parte, tiene una autoridad y una potestad únicas y superiores. La concurrencia de autoridades es posible, precisamente porque se trata de saber y no de poder. El Colegio episcopal «también» tiene una autoridad suprema, como el Papa. Por sí misma, la superior autoridad del Papa no anula la del Colegio, pero, como la potestad del Papa es universal en tanto la de los Obispos es particular por la división que decimos, aquélla potestad superior puede afectar a la autoridad. No se trata de que la potestad episcopal derive de la papal, sino de que, siendo ambas de directo origen divino, el Papa tiene una potestad superior a la de los Obispos y, en virtud de esta superioridad de la potestad universal, la autoridad de los Obispos, también la colegial, puede quedar supeditada a esa potestad, de forma que la autoridad papal puede hacerse imperativa en virtud de aquella superior potestad, tanto cuando actúa separadamente como cuando aprueba o desaprueba los decretos del Colegio episcopal. Como se ha dicho, no es previsible que los desapruebe totalmente, pues el Colegio emite sus dictámenes cuando el Papa se los requiere, pero sí que los rectifique, y así vemos que ocurrió en el caso de la constitución «Lumen gentium», que fue rectificada por Pablo VI en la «Nota explicativa previa» que acompañó al acto de promulgación. Esta «Nota» fue un acto de potestad que afectó a la autoridad del Colegio episcopal.

Esta superioridad de la potestad universal sobre la episcopal es total y absoluta. Se manifiesta, no sólo en esas posibles rectificaciones de la autoridad episcopal, sino también en la ilimitación de su función legislativa y de la judicial; es más, dado que se puede recurrir al Papa contra los actos de gobierno de los Obispos, pero no se puede recurrir a nadie contra los del Papa, no se puede negar que el Papa tenga, en último término, la posibilidad de hacer actos de gobierno válidos en las mismas iglesias particulares que no sean la suya. En este sentido, el Concilio Vaticano I afirmó tajantemente (Denz. 3065) que el Papa tiene una potestad «ordinaria e inmediata» en todas las Iglesias particulares y sobre todos los pastores y fieles. Esta potestad absoluta del Papa no puede ser negada. También el Código (c. 1273) reconoce explícitamente que el Papa, en virtud de su superior potestad de gobierno, es el supremo *administrator* y *dispensator* de todos los «bienes eclesiásticos» sin distinción.

No es concebible que el canon 333 § 1 haya pretendido contradecir este canon del Vaticano I, pero no es menos cierto que tampoco lo sigue plenamente: la «potestad» del 333 § 1 no es la misma exactamente que la del Vaticano I. En efecto, se dice en este nuevo canon que los Obispos «tienen» una potestad ordinaria e «inmediata» en sus propias iglesias particulares, la cual queda «corroborada y defendida» por el «principado de la potestad ordinaria» que tiene el Papa. Se ve claramente que el nuevo legislador trató de plantearse la cuestión de la relación, dentro de las iglesias particulares, entre ambas potestades, cuestión que no aparecía planteada en el canon del Vaticano I. Luego, el hecho de omitir la calificación de «inmediata» para esa potestad de «principado» propia y ordinaria del Papa, conduce a pensar que el legislador trataba, no de contradecir al Vaticano I, sino de introducir una matización. Se puede entrever en todo esto cierto deseo de explicar la concurrencia de ambas potestades en el ámbito de las iglesias particulares, que el Vaticano I había dejado sin aclarar. Parece insinuarse que la potestad ordinaria eminente del Papa (*principatus ordinariae potestatis*) tiene como función más propia la de «corroborar y defender» la más habitual e «inmediata» de los Obispos en el gobierno de sus propias iglesias particulares, como si no se considerara habitual —y así es ciertamente— que el Papa se interfiriera directamente en el gobierno de aquéllas; esto no deja de tener su razón, sin perjuicio de la posibilidad de tal interferencia por el hecho de no haber recurso posible contra los actos del Papa.

Es interesante recordar, a este propósito de la posible matización introducida por este canon 333 § 1, un pequeño incidente ocurrido en relación con la redacción del canon 273, en el previo momento de discusión del canon 247 del *Schema*. Dice este canon 273

que «los clérigos deben tener especial reverencia y obediencia al Sumo Pontífice y al propio Ordinario». Aquí, aunque se hable sólo de los clérigos, vuelve a plantearse el tema de la concurrencia de potestades, pues se trata, no sólo de reverencia, sino también de «obediencia», lo que implica potestad. El Cardenal Marty proponía suprimir este canon (247 del *Schema*) o bien poner en su lugar el canon 127 del antiguo Código, que hablaba de reverencia y obediencia sólo al Ordinario. La razón de la enmienda era que, con esa redacción nueva, parecía admitirse que el Romano Pontífice es «Obispo de la Iglesia universal». La enmienda fue rechazada por la razón de que el Papa es, no «Obispo», pero sí «Ordinario» de la iglesia universal.

Este incidente trasluce cómo no dejaba de haber cierto deseo de aclarar la cuestión de la concurrencia de dos potestades ordinarias en las iglesias particulares, que el Vaticano I no aclaraba.

Evidentemente, el canon 333 § 1 no resolvió la cuestión de esta concurrencia, pero parece inducir a la idea de una como cierta subsidiariedad de la potestad pontificia respecto a la «inmediata» del Obispo, que se ve «corroborada y defendida» por ese «*principatus*» de la potestad pontificia. La idea de subsidiariedad, por lo demás, aunque luego se ha visto que no sirve para la organización de la Iglesia, estaba muy presente en la mente del legislador, puesto que el principio de subsidiariedad había sido anunciado como un principio orientador de carácter general para la nueva codificación del Derecho canónico.

Ante la dificultad de interpretar la redacción de este canon 333 § 1 en términos de sola potestad, parece que debemos acudir de nuevo a la distinción entre autoridad y potestad. En lo que realmente está pensando el legislador debe de ser la autoridad superior del Papa, que puede «autorizar» los actos de gobierno que habitualmente hace el Obispo en su iglesia particular: una autorización superior («*principatus*») de los actos de la «inmediata» potestad episcopal.

Pero «autorización» implica posible «desautorización». Por eso creo que puede derivarse de este canon 333 § 1 un posible expediente de desautorización a causa de «incomunicación». Con él no se revocarían los actos episcopales, pero al quedar éstos desautorizados por la superior «autoridad» del Papa, los súbditos del Obispo quedarían moralmente desobligados respecto a tales actos. Sería como un expediente incomparablemente más leve que el de censura de excomunión, que, por lo demás, no parece verse favorecido en el ambiente de hoy, pero podría servir para reforzar moralmente el deber de comunión jerárquica con el Papa que incumbe a todos los Obispos.

El Concilio Vaticano I no había dejado resuelta con la claridad que los juristas solemos exigir la cuestión de la relación entre Iglesia universal y las iglesias particulares. Tampoco lo ha hecho el *Codex*

de 1983, aunque con nuestra interpretación de los cánones 333 y 336 como referidos, no a la potestad sino a la autoridad, bajo el término de «*potestas*», puede facilitarse una más clara aproximación a la deseada solución de esa aparente concurrencia de potestades.

La doctrina conciliar, al hablar de colegialidad, no resolvió el problema, pues, como explicó justamente Pablo VI, y luego, siguiendo sus huellas, el Sínodo de Obispos de 1985, no se trataba de colegialidad jurídica, sino de algo sólo moral, o «afectivo». Era evidéntísimo que el Papa no era un «colega» de los Obispos, ni, por otro lado, que no fuera más que un «presidente» del Colegio Episcopal, como pretenden algunos peor orientados, pues el Papa es, además, Vicario de Cristo, por la vocación y misión singular recibida, separadamente, del mismo Fundador de la Iglesia.

Por otro lado, la idea que se ha decantado del Vaticano II, respecto a la cuestión que nos ocupa, es la de que la Iglesia universal «consta» de iglesias particulares y «consiste» en ellas. Ese es el sentido de la frase «*ex quibus, in quibus*». Se trata de una consistencia inmanente: la Iglesia existe en sus iglesias particulares, pero, a su vez, está presente en ellas de tal forma que éstas no existirían si no fuera porque subsisten en aquélla. Esta idea es ajustada teológicamente, pero no acaba de resolver el problema de la concurrencia de potestades, que es lo que importa propiamente al jurista, y al canonista.

Desde mi punto de vista, de la distinción entre autoridad y potestad, la relación entre el Papa y los Obispos puede proyectarse del siguiente modo, en congruencia con todo lo anteriormente dicho.

a) El Papa tiene una potestad absoluta universal, que, al no poder ser recurrida ante instancia superior, puede incluso interferirse de hecho en el gobierno de las iglesias particulares. Contra posibles excesos suyos no queda más juicio que el divino.

b) Los Obispos tienen una potestad dividida por iglesias particulares, y sus actos pueden ser objeto de recurso ante la potestad de jurisdicción del Papa, o desautorizados por la autoridad de éste.

c) El Papa y los Obispos tienen autoridad, y la de la mayoría de estos últimos es comparable a la del Papa («*suprema*»), pero, en todo caso, la potestad superior del Papa puede limitar su alcance efectivo.

d) La autoridad superior del Papa puede desautorizar moralmente a la potestad de cada Obispo en su propia iglesia particular, mediante el expediente de la declaración de «incomuni6n».

S6lo distinguiendo, pues, la potestad de la autoridad puede alcanzarse una aceptable soluci6n jur6dico-can6nica para esta cuesti6n fundamental de la relaci6n entre Iglesia universal e iglesias particulares.

