



## Fascicolo n. 17 del 2023

### Indice

<b>Jorge Castro Trapote,</b>	<i>La Iglesia "es" communio fidelium y "tiene" communio hierarchica: fundamentación y consecuencias desde un enfoque constitucional canónico</i>	pp. 1-38
<b>Giovanni Codevilla,</b>	<i>Alle origini dell'idea del Russkij mir</i>	pp. 39-54
<b>Antonio Ingoglia,</b>	<i>A proposito di una recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica 'della scoperta'. Verso un revirement del tradizionale orientamento?</i>	pp. 55-72



**Jorge Castro Trapote**

(Profesor Ayudante Doctor de Parte general del derecho canónico y Teoría del derecho en la Universidad de Navarra, Facultad de Derecho canónico)

**La Iglesia "es" *communio fidelium* y "tiene" *communio hierarchica*:  
fundamentación y consecuencias  
desde un enfoque constitucional canónico \***

*The Church "is" *communio fidelium* and "has" *communio hierarchica*:  
foundation and consequences  
from a canonic constitutional approach \**

ABSTRACT. Ecclesiology has undergone an important development since the Second Vatican Council: it has moved from an institutional ecclesiology to an ecclesiology of *communio*. Canonical science seeks to adapt to this reality. But in some approaches, *communio fidelium* and *communio hierarchica* are still considered on the same plane; in practice, *communio fidelium* would become a "product" or a "result" of *communio hierarchica*. But this introduces a "harmful separation between theory and practice" (cf. *Veritatis gaudium*, n. 4). In this paper I will explain, from a constitutional canonical approach more in line with the ecclesiology of the Second Vatican Council, the foundations and consequences of the instrumentality of the *communio hierarchica* in relation to the *communio fidelium*, and what it means that the 'institutional principle' is born of the 'communitarian principle' (Hervada).

SOMMARIO: 1. Planteamiento - 2. Iglesia-Misterio, Iglesia-Comunidad y Iglesia-Sociedad - 3. El protagonismo de la *communio hierarchica* antes del Concilio Vaticano II - 4. Modos de relacionar la *communio fidelium* y la *communio hierarchica* - 5. La Iglesia "es" *communio fidelium* y "tiene" *communio hierarchica* - 6. El principio institucional nace del principio comunitario - 7. La autoridad nace de la comunidad - 8. La forma de gobierno eclesial procede de una norma divina positiva - 9. Conclusión: algunas consecuencias canónicas.

## 1 – Planteamiento

La comprensión del derecho canónico está marcada por el constitucionalismo, aunque aún no haya sido totalmente formalizado por el legislador ni desarrollado por la doctrina, o requiera de importantes aclaraciones sobre su viabilidad y compatibilidad con el misterio de la Iglesia. Si el movimiento codificador tardó 113 años en cristalizar en el derecho canónico desde *Le Code* (1804), el constitucionalismo contemporáneo ha sido recibido con más antelación por el derecho canónico: en 15 años aproximadamente fue asumido en la conciencia eclesial expresada en los documentos del Concilio Vaticano II, y se formalizaron las primeras normas sobre los derechos fundamentales en poco más de 30 años después de las nuevas constituciones que siguieron a la II Guerra Mundial - la primera fue la italiana (1948) y la



segunda la alemana (1949); en la misma corriente constitucionalista se enmarca la *Declaración universal de los derechos humanos* de 1948 - . Esta pronta sintonía se explica porque las raíces del nuevo constitucionalismo (derechos humanos) están más próximas a la tradición canónica sobre los derechos naturales que las del legalismo o codicentrismo, según admite la misma doctrina civil<sup>1</sup>.

Existe además una extendida mentalidad *constitucionalizada*: los fieles viven el derecho canónico, reflexivamente o no, con una óptica que podría calificarse de “constitucional”. Puede comprobarse, por ejemplo, cuando los fieles son conscientes de sus derechos fundamentales y no reconocen competencia a la autoridad para transgredirlos injustificadamente<sup>2</sup>; igualmente, no se admite la intromisión de los pastores legítimos en cuestiones temporales opinables: y si se dieran, las conciencias ya no se verían vinculadas; sobre la misión evangelizadora de la Iglesia, y sin que la caridad admita excepciones, cada fiel se ve libre para llevarla a cabo según sus propios dones y talentos en virtud del bautismo; se admite que los carismas no pueden ser redefinidos por la legislación y que, esta, siempre perfectible, será interpretada según la realidad que ordenan; con mayor sensibilidad se perciben como distópicas las conductas afectadas por la arbitrariedad; los fieles recibirían con agradecimiento unos consejos sobre el modo de rezar pero no los aceptarían como magisterio por entender que forma parte de su libertad “practicar su propia vida espiritual” (c. 214); también reciben los fieles como meras opciones las propuestas de programar su participación en la vida eclesial: hubo algunos fieles que participaron en grupos sinodales, y muchos no; etc. Estos son solo algunos ejemplos del modo como se desenvuelve espontáneamente la vida cristiana de tantos fieles. En resumen, la libertad del fiel a la hora de vivir con plenitud su vida cristiana está vigente y trasciende con señorío eclesial todo intento de socavarla.

La asimilación como por ósmosis de las enseñanzas del Concilio Vaticano II sin que medien intrincados razonamientos ha facilitado que estemos *constitucionalizados* en el modo de vivir el derecho como fieles, pero también en el de estudiarlo como canonistas. Este “*derecho*

---

\* Trabajo sometido a evaluación Peer reviewed paper.

Trabajo realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma, en el marco de los proyectos de investigación del curso 2023-2024.

<sup>1</sup> Cf. **J. HABERMAS, J. RATZINGER**, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006, 4 ed., p. 27; **N. BOBBIO**, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, [1990], ristampa 2014, p. 45; **E. GARCÍA DE ENTERRÍA**, *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*, Alianza Universidad, Madrid, 1994, pp. 51-53; **F. WIEACKER**, *Historia del derecho privado de la edad moderna*, Aguilar, Madrid, 1957, pp. 222-223, 247.

<sup>2</sup> Estaría justificada la limitación de un derecho fundamental cuando equivale a una puntual y necesaria protección del mismo derecho fundamental: por ejemplo, se podría disminuir la atención pastoral en tiempo de pandemia.



*efectivamente vigente*<sup>3</sup> o *“derecho viviente”*<sup>4</sup> demanda una cierta sistematización por parte de la doctrina, no tanto para ‘construir’ el derecho canónico, sino para dar razón jurídica de cómo es *de facto* la vida canónica en la Iglesia. No se trata de proponer instituciones canónicas sino de explicar cuál es en la actualidad el *modo de ser y de vivir canónicamente* en los fieles<sup>5</sup>. Ese modo de ser no ha sido diseñado ni es el resultado de una compleja elaboración doctrinal; ni siquiera la pretensión jurídica es directamente buscada porque no es esta ni debe ser la perspectiva dominante en un cristiano; es, sencillamente, algo que el jurista de la Iglesia encuentra en la observación canónica de la realidad y experiencia eclesiales, de modo que desarrollará su misión adoptando tantas veces con naturalidad y espontaneidad la óptica constitucional. Es evidente que no todo tiene la misma importancia. En resumen, 1) existe una *“ratio constitucional”*<sup>6</sup> que envuelve el modo de vivir y estudiar el derecho canónico, y, en consecuencia, 2) viene reclamada una explicitación dinámica del efecto que ello tiene en el sistema normativo y en todo el derecho canónico<sup>7</sup>.

Sin embargo, el constitucionalismo canónico es visto todavía por varios autores con cierto escepticismo, a pesar de la aceptada existencia de la constitución material de la Iglesia y de las muchas normas que a ella se refieren<sup>8</sup>. En algunos comentarios el constitucionalismo no se ve compatible con el derecho canónico, y se piensa que es una cosa propia del derecho secular que no conviene adoptar, más aún cuando se ve la manipulación que los derechos humanos y los derechos fundamentales han sufrido en las últimas décadas al ser retorcidos por medio de la interpretación doctrinal y jurisprudencial en tantos lugares (sobre todo en lo que se refiere al derecho a la vida, al libre desarrollo de la personalidad y al derecho de familia). La explicación principal para no admitir el constitucionalismo consiste en que el *ius divinum* vendría a

---

<sup>3</sup> S. BERLINGÒ, *Generali iuris principia*, en J.I. ARRIETA (a cura di), *Ius divinum*, Marcianum Press, Venezia, 2010, p. 585.

<sup>4</sup> S. BERLINGÒ, *La chiesa e il diritto (agli albori del ventunesimo secolo)*, en *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), dicembre 2009, p. 12. Así lo describe el autor: «una valutazione adeguata dell’esperienza giuridica della Chiesa, non solo in chiave diacronica ma anche sincronica, deve farsi carico, oltre che del diritto codificato, dell’intero diritto postconciliare globale, e non solo del diritto quale è semplicemente proposto o staticamente risulta dai testi normativi, ma quale è “deducibile in praxim” [Javier Otaduy]» (S. BERLINGÒ, *La chiesa e il diritto*, cit., pp. 12-13).

<sup>5</sup> Especial importancia atribuye a la experiencia en varios de sus trabajos el prof. Lo Castro (por ejemplo, en G. LO CASTRO, *Il compito della scienza giuridica nell’epoca della codificazione*, en *Ius Ecclesiae* 29, 2017, pp. 86-87).

<sup>6</sup> El término corresponde a Massimo del Pozzo, y hace referencia a la *forma mentis* con la que tantos canonistas se acercan al derecho canónico vigente (cf. M. DEL POZZO, *Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico*, EDUSC, Roma, 2015, pp. 57-60).

<sup>7</sup> Un ejemplo de la parte dinámica puede verse en J. CASTRO TRAPOTE, *Notas para la teoría de la validez de la norma canónica*, en *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 2 del 2023, pp. 1-41.

<sup>8</sup> Cf. F.S. REA, *Fides quarens actionem. La norma missionis come criterio ermeneutico dei rapporti tra teologia e diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2021, p. 179.



suplir la necesidad de una norma constitucional de rango superior en el derecho canónico. Las causas de este erróneo planteamiento se hallan en una inadecuada comprensión del *ius divinum* y del *ius humanum* como si fueran separables, provocando la sustitución de la jerarquía normativa por la jerarquía entre el derecho divino y el derecho humano<sup>9</sup>.

En mi opinión, uno de los problemas de fondo para no aceptar el constitucionalismo canónico y sus consecuencias consiste en *la pérdida de sentido sobre la Iglesia que se da al momento de pasar de la eclesiología al derecho canónico*, de donde procede que en ocasiones la praxis canónica no sea un fiel reflejo de la doctrina magisterial sobre la Iglesia (especialmente la *Lumen Gentium* y los desarrollos posteriores)<sup>10</sup>. También hay una pérdida de sentido del derecho canónico cuando este es encapsulado y fundamentado en la Iglesia-Sociedad y no en el misterio de la Iglesia<sup>11</sup>. Por este motivo, pretendo asumir una concepción canónica de toda la Iglesia (y no solo de una parte) que sea coherente con la concepción magisterial y teológica. El derecho canónico acota la perspectiva de estudio, pero no altera la realidad de la Iglesia ni del hombre según es conocida por la teología y la filosofía<sup>12</sup>. Si el derecho canónico solo tuviera como referencia la Iglesia-Sociedad, sus conclusiones estarían basadas en una caricatura de la Iglesia más que en la Iglesia real (el misterio de la

---

<sup>9</sup> Cf. **J. CASTRO TRAPOTE**, *El principio de jerarquía normativa y su alcance en el derecho canónico*, en *Revista Española de Derecho Canónico* 80, 2023, en imprenta.

<sup>10</sup> "This new emphasis on the duties and rights of the faithful has helped to change the focus of the canonical system from the clergy to the members of the Church" (**J.A. CORIDEN**, *Reflections on Canonical Rights*, en J.H. PROVOST, K. WALF (a cura di), *Studies in canon law. Presented to P. J. M. Huizing*, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters Leuven, Leuven, 1991, p. 30). "L'illuminazione del Vaticano II non ha ancora ricevuto probabilmente la sua compiuta e matura esplorazione, soprattutto in ambito canonico" (**M. DEL POZZO**, *La 'res et sacramentum' e l'ordine giuridico della Chiesa*, en **A.S. SÁNCHEZ-GIL**, *Sacramenti e diritto. I sacramenti come diritti e come sorgenti di diritto*, Edusc, Roma, 2022, p. 158). Por ejemplo, puede causar perplejidad el contraste entre la doctrina sobre el colegio episcopal y algunos modos de centralización; o entre las limitaciones no motivadas de derechos fundamentales de los fieles y la doctrina de la *communio fidelium*; o las sanciones impuestas sin indicios ni procedimientos ni posibilidad de defensa; o la confusión en torno a la autonomía de las realidades temporales y de la consiguiente libertad de opinión; o la excesiva programación de la actividad pastoral, presentada en ocasiones con pretensiones de exclusividad.

<sup>11</sup> Cf. **C.J. ERRÁZURIZ**, *El derecho y la justicia en la Iglesia. Hacia un teoría fundamental del derecho canónico*, traducción española de J.L. GUTIÉRREZ, Eunsa, Pamplona, 2023, p. 134; **P. LOMBARDÍA**, *Escritos de derecho canónico*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1974, vol. III, p. 350. Fue importante la llamada que Pablo VI realizó en varios discursos (en 1970 y en 1972) a conectar el derecho canónico con el misterio de la Iglesia (cf. **A. CATTANEO**, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, con la colaboración de C.-M. FABRIS, Marcianum Press, Venezia, 2011, p. 53). Sin dedicarse a este punto pero en relación directa con él, Fantappiè ha identificado en la eclesiología el punto nodal para comprender la falta de comprensión mutua entre teólogos y canonistas, así como la vía para recuperarla (cf. **C. FANTAPPIÈ**, *Eclesiologia e Canonistica*, Marcianum Press, Venezia, 2019, 2ª ed.).

<sup>12</sup> Más explicaciones sobre la relación entre teología y derecho canónico en **J. CASTRO TRAPOTE**, *Del paradigma codicial al paradigma constitucional*, en *Ius Canonicum*, 62, 2022, pp. 708-710.



Iglesia)<sup>13</sup>. Para evitar la “nefasta separación entre teoría y práctica” y la oposición entre las conclusiones de las distintas disciplinas que denuncia la *Veritatis gaudium* (n. 4)<sup>14</sup>, se plantea aquí un paso razonable de la eclesiología del Concilio Vaticano II (y sus desarrollos posteriores<sup>15</sup>) al derecho canónico<sup>16</sup>. Para ello concentraremos la mirada canónica en un punto clave: la posición de la *communio fidelium* y de la *communio hierarchica* en la Iglesia y, consecuentemente, en el derecho canónico. Dada la *communio* con Dios como fuente y garantía de toda *communio*, en este trabajo entenderé por *communio fidelium* solo la *communio* entre bautizados en la Iglesia católica; y por *communio hierarchica* solo la *communio* de los miembros de la Iglesia con la jerarquía.

## 2 - Iglesia-Misterio, Iglesia-Comunidad e Iglesia-Sociedad

La Iglesia es un misterio de la fe cristiana y parte de la Revelación divina en el que no son separables los aspectos humanos de los divinos, ni los visibles de los invisibles; estos binomios no son intercambiables, porque humano no equivale a visible ni divino a invisible: hay elementos

---

<sup>13</sup> Recuérdese al respecto la referencia de *Optatam totius*, n. 16: “en la exposición del derecho canónico y en la enseñanza de la historia eclesiástica, atiéndase al misterio de la Iglesia”. Puede apreciarse cómo algunos teólogos (y canonistas) parecen situar el derecho canónico en la dimensión societaria y no en la Iglesia-Misterio: cf. J.R. VILLAR, *Colegio episcopal y primado papal*, en *Diccionario teológico del Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 195-196; S. PIÉ-NINOT, *Introducción a la eclesiología*, Verbo divino, Estella (Navarra), 1995, p. 39.

Eso lleva considerar la dimensión de justicia presente en el ámbito litúrgico: “Questa svolta implicherebbe pure lo spostamento della concentrazione canonistica dall’organizzazione e dalla giurisdizione alla personalità e relazionalità spirituale dell’ordine ecclesiale. Il realismo, per così dire, pneumatico spinge a mettere al centro dell’attenzione i beni della comunione e il suo indiscusso nucleo liturgico-celebrativo, più del governo e dell’assetto gerarchico” (M. DEL POZZO, *La ‘res et sacramentum’*, cit., p. 157).

<sup>14</sup> La misma expresión se usa en la Encíclica *Fides et ratio* (n. 45).

<sup>15</sup> Principalmente, la II Asamblea Extraordinaria del Sínodo de obispos (24 de noviembre - 8 de diciembre de 1985) y la CONGREGACIÓN (hoy Dicasterio) PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* (28 de mayo de 1992), así como la eclesiología desarrollada al respecto.

<sup>16</sup> Esa tarea de congruencia entre *praxis* y *doxa* ya había sido resaltada por Lombardía: «El Concilio Vaticano II, al plantear de una manera tan clara la necesidad del reconocimiento de la libertad y dignidad de los hijos de Dios y del derecho al pleno ejercicio de los carismas personales, ha colocado a la Iglesia ante el deber de llevar a cabo una profunda reforma de sus estructuras, cuya realización es ineludible por razones de congruencia entre lo que *sabe* acerca de su ser y lo que *hace* al organizarse, utilizando los medios de que dispone la cultura de cada época, de acuerdo con su naturaleza y con la misión que ha recibido de Cristo. Dicho de otra manera: si el Concilio ha sido - según una bella y eficaz expresión de Pablo VI - “una reflexión de la Iglesia sobre sí misma”, parece lógico que los resultados de esa reflexión, que gozan de la certeza que les da estar recogidos en documentos del Magisterio, se traduzcan y concreten en el orden disciplinar, que sean llevados a la práctica» (P. LOMBARDÍA, *Escritos de derecho canónico*, cit., pp. 485-486).



humanos que son invisibles (el alma, por ejemplo); hay elementos divinos que son en cierto modo visibles (por ejemplo, los sacramentos)<sup>17</sup>. Esta Iglesia-Misterio viene definida esencialmente como *communio* por la teología que sintetiza los desarrollos de la eclesiología del CV II<sup>18</sup>, especialmente desde el siguiente texto: “*Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*” [la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano] (LG, n. 1).

Dentro de la Iglesia-Misterio, y situando la *communio* con la Santísima Trinidad como fuente de todas las demás manifestaciones de *communio*, se han hecho precisiones que permiten una comprensión más rica de la Iglesia como *communio*: se insiste en la dimensión vertical y horizontal de la *communio*<sup>19</sup>; y dentro de la segunda, se distinguen la *communio fidelium*, la *communio hierarchica* y la *communio ecclesiarum*<sup>20</sup>. En concreto, y centrándonos en las dos primeras, la Iglesia-Misterio puede verse como Iglesia-Comunidad y como Iglesia-Sociedad; estas formas de ver la Iglesia no se oponen entre sí, y ni siquiera pueden ser tomadas de forma totalmente autónoma la una de la otra. Esa unidad entre todos los aspectos y perspectivas bajo los cuales puede ser contemplada la Iglesia viene realizada peculiarmente a través de la sacramentalidad que define esencialmente a la Iglesia. La Iglesia es *communio* siendo *sacramentum communionis*. Cualquier planteamiento sobre la Iglesia-Comunidad y la Iglesia-Sociedad ha de incorporar y reafirmar el carácter sacramental de

---

<sup>17</sup> Situar el derecho canónico en la visibilidad y la teología en lo invisible es artificial; ahí se basa, por ejemplo, toda la concepción de la institucionalidad de la Iglesia de Urresti: los teólogos estudian el derecho divino y los canonistas las realizaciones históricas; la ciencia canónica se ve abocada al historicismo, y la institucionalidad de que se ocupa la Iglesia se encierra en “las positivaciones o autoinstitucionalizaciones positivas necesarias decididas de una forma u otra por la autoridad eclesial” (T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *Por una eclesiología de la institucionalidad de la Iglesia. Sobre la justificación teológica del Derecho Canónico, hoy*, en *Revista Española de Derecho Canónico*, 35, 1979, p. 11). Similar punto de partida adopta Molano: “el Concilio Vaticano II [...] se refiere a la Iglesia como *comunidad espiritual* y una *sociedad visible*. [...]. Este aspecto (la comunidad) se refiere a su *dimensión interna*. En cambio, por ser sociedad visible está dotada de *órganos jerárquicos*, de una organización jerárquica. Este aspecto pertenece a su *dimensión externa*. [...]. Esta dimensión societaria y externa es la que se relaciona con el derecho canónico; [...] por eso el derecho canónico está ligado al aspecto social de la Iglesia” (E. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, Eunsa, Pamplona, 2013, p. 81). Me parece que este modo de enfocar el derecho canónico no consigue conectar con el misterio de la Iglesia desde la perspectiva específicamente jurídica.

<sup>18</sup> Cf. J. RATZINGER, *Obras completas. Iglesia, signo entre los pueblos*, BAC, Madrid, 2015, vol. VIII/1, p. 275; P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Cristiandad, Madrid, 2007.

<sup>19</sup> Cf. CONGREGACIÓN (hoy Dicasterio) PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* (28 de mayo de 1992), n. 3.

<sup>20</sup> Cf. J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2001, 2ª ed., pp. 80-85; A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiológicos*, cit., p. 85; es el esquema que sirve de plantilla para la obra de E. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, cit., pp. 83-86.



la Iglesia y su unidad, pues tanto la Iglesia-Comunidad como la Iglesia-Sociedad forman parte de la Iglesia-Misterio. La Iglesia-Comunidad es *communio fidelium* y la Iglesia-Sociedad es *communio hierarchica*; pero para tener una ajustada visión global teológica y canónica de la Iglesia, es preciso comprender de qué modo se relacionan y qué lugar ocupan la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*.

La Iglesia, *realitas complexa, sacramentum communionis*, necesita ser contemplada desde varios puntos de vista para que ningún dato sobre su misterio quede oculto por la perspectiva única o dominante adoptada; en cambio, las conclusiones obtenidas desde cada perspectiva han de estar en sintonía con las conclusiones del resto. Esto es precisamente lo que entiendo por *interdisciplinariedad*: la reflexión no se detiene en la perspectiva concreta, sino que es conveniente mostrar a continuación el modo como se complementan los distintos acercamientos entre sí<sup>21</sup>. Como en la realidad *no hay contradicción* porque es una (aunque no simple), tampoco puede existir contradicción en las distintas verdades contenidas en las conclusiones de las diferentes disciplinas. Corresponde ahora analizar cómo se integra dentro de la Iglesia-Misterio el que la Iglesia sea a la vez *communio fidelium* (Iglesia-Comunidad) y *communio hierarchica* (Iglesia-Sociedad).

### 3 - El protagonismo de la *communio hierarchica* antes del Concilio Vaticano II

La *communio fidelium* y la *communio hierarchica* hacen referencia a la Iglesia, tema aceptado por la toda la canonística. Sin embargo existe un importante debate sobre el modo como se conjugan ambas dimensiones de la Iglesia. Es habitual situar en el mismo plano a la *communio fidelium* y a la *communio hierarchica*, por lo que el punto de partida es una yuxtaposición teórica que habrá de deshacerse en la praxis eclesial<sup>22</sup>. En caso de conflicto la solución sería alzar la *communio hierarchica* y situarla como condición para que pudiera darse la *communio fidelium*; de este modo, se llega a un planteamiento claramente insostenible: la *communio fidelium* viene a ser un 'producto' de la *communio hierarchica*. Por ello, aunque inicial y teóricamente se sitúe en el mismo nivel, en la práctica prevalece la *communio hierarchica* sobre la *communio fidelium*, pues la *communio fidelium* vendría a ser un fruto o un resultado de la previa

---

<sup>21</sup> Cf. FRANCISCO, Const. Ap. *Veritatis gaudium* sobre las universidades y facultades eclesiásticas, n. 4 c).

<sup>22</sup> "Este retorno a la eclesiología de la *communio* del primer milenio por parte del concilio coexiste con la eclesiología jurídica de la unidad más típica del segundo milenio y bien manifiesta en la expresión *communio hierarchica* (LG 22)" (S. PIÉ-NINOT, *Introducción a la eclesiología*, cit., p. 33).

La creciente atención a la *communio hierarchica* en las últimas décadas responde a la necesidad de afirmar aquello que se estaba negando o malinterpretando por la teología del Pueblo de Dios deformada por Schillebeeckx y por la teología de la liberación (cf. J. RATZINGER, *Obras completas. Iglesia*, cit., pp. 503-520).





*communio hierarchica*. Eso significaría que la Iglesia sería sobre todo *communio hierarchica*. Así se explica la vaga afirmación de que la potestad suprema, plena y universal solo está sujeta al *ius divinum*. Estas conclusiones provienen de situar todo en el mismo nivel como consecuencia de una eclesiología definida por el elemento jerárquico<sup>23</sup>.

Una especial importancia tuvo la obra del gran teólogo Roberto Bellarmino, en quien se encuentra una comprensión de la Iglesia tendente al aspecto societario:

“la Iglesia es sólo una, no dos, y esta única y verdadera Iglesia es la asamblea de personas que profesan la misma fe cristiana, unidos por la comunión de los mismos sacramentos, bajo el gobierno de los pastores legítimos, y en particular, del único Vicario de Cristo en la tierra, el Romano Pontífice”<sup>24</sup>.

Aquí aparecen la *communio fidelium* (“asamblea de personas”) y la *communio hierarchica* (“bajo el gobierno”) en un mismo plano; y más claramente puede verse en la siguiente conclusión: “En efecto la Iglesia es una asamblea de personas tan visible y palpable como lo es la asamblea del pueblo Romano, o el Reino de Francia, o la República de Venecia”<sup>25</sup>. Al no disponer de la noción de Iglesia-Misterio, se había perdido la visión sacramental de la Iglesia, que cada vez se iría identificando más con lo visible. Es por ello que la visibilidad de la Iglesia está desenfocada porque no aparece adecuadamente vinculada a lo invisible<sup>26</sup>. Una visibilidad así entendida era lo que definía la Iglesia, y todo ello emulando (con fines apologéticos y defensivos) el modelo del Estado (que actuaba como *analogatum princeps*) y sus elementos constitutivos (pueblo, territorio y gobierno)<sup>27</sup>. Como esta era la imagen de la Iglesia, se entiende que el *Ius publicum ecclesiasticum* no fuera una simple disciplina dentro del derecho canónico, sino un sistema, un modo

---

<sup>23</sup> La consideración de la *communio fidelium* y la *communio hierarchica* en el mismo plano no logra superar el antiguo enfoque constitucional presente bajo la vigencia del Código de 1917, limitado solo al aspecto jerárquico: “il limite più evidente e sentito è la riduzione del profilo costituzionale alla costituzione gerarchica della Chiesa” (M. DEL POZZO, *La scienza costituzionale canonica nella codificazione del 1917*, en *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 3 del 2018, p. 6).

<sup>24</sup> R. BELLARMINO, *Controversiarum de Conciliis. Liber Tertius: Qui est de Ecclesia Militante toto orbe terrarum diffusa. Caput II: De definitione Ecclesiae*, en J. FÈVRE, *Roberti Bellarmini Opera Omnia*, Ludovicus Vives, Parisiis, 1870, vol. II, pp. 317-318. Citado y explicado en R. POLANCO, *Giro heremeneútico en la eclesiología a partir de Lumen gentium*, en *Scripta Theologica*, 46, 2014, p. 334.

<sup>25</sup> R. POLANCO, *Giro heremeneútico*, cit., p. 334.

<sup>26</sup> “Nell’accezione societaria l’aspetto esterno e visibile prevale e, in un certo senso, comprime quello misterico e soprannaturale” (M. DEL POZZO, *Introduzione alla scienza*, cit., p. 98).

<sup>27</sup> Cf. G. DALLA TORRE, *El declive del Estado moderno y la metamorfosis del Ius Publicum Ecclesiasticum*, en *Ius Canonicum*, 57, 2017, p. 742; S. BUENO SALINAS, *Tratado general de derecho canónico*, Atelier, Barcelona, 2018, 3ª ed., p. 168.



de entender y organizar todo el derecho canónico que vendría a suceder al sistema del *Ius decretalium*<sup>28</sup>.

A mi modo de ver, este planteamiento contiene unas cuantas afirmaciones que son ciertas pero adolece de una mezcla poco rigurosa de los argumentos: se pasa de la Iglesia-Comunidad a la Iglesia-Sociedad sin tener en cuenta que las perspectivas son diferentes. Todo se iguala para simplificar la teoría canónica y para ganar eficiencia; pero de este modo se produce una pérdida de sentido sobre la realidad eclesial y se compromete la veracidad de las conclusiones. Es cierto que le corresponde a la *communio hierarchica* favorecer y garantizar la *communio fidelium*; pero a la vez, no es cierto que la Iglesia sea *veluti sacramentum communionis hierarchica*. De este modo se adultera la esencia de la Iglesia. Igualmente, tampoco es cierto que los elementos del *ius divinum* aparezcan *químicamente puros* en la historia, sino mezclados y expresados con elementos y palabras calificables de derecho canónico humano o eclesiástico. La definición esencial de la Iglesia contenida en la *Lumen gentium* (*sacramentum unionis cum Deo*) supera esa reducción simplificadora de la Iglesia. Un problema en este momento trastornaría de raíz la comprensión canónica de la Iglesia y su articulación práctica.

#### 4 - Modos de relacionar la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*

Hasta ahora hemos visto una eclesiología reducida al aspecto societario, luego corregida por las enseñanzas y desarrollos del Concilio Vaticano II. Sin embargo, los teólogos siguen encasillando el derecho canónico en el ámbito societario: habría cambiado la percepción de la Iglesia, pero no la del derecho canónico, cuyo objeto de estudio seguiría circunscrito a la Iglesia-Sociedad<sup>29</sup>. Toda esta inercia ha desorientado el trabajo del canonista debido al concepto restringido de Iglesia que se le había asignado. Sin embargo, el derecho solo será cabalmente canónico cuando tenga en cuenta la globalidad de la Iglesia y no una parte de ella.

Teniendo presente que toda *communio* tiene su origen en la Santísima Trinidad, hasta ahora hemos visto la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*. La *communio fidelium* aporta el principio comunitario: la intrínseca relación de los fieles entre sí (igualdad fundamental). Y la *communio hierarchica* incluye el principio societario o

---

<sup>28</sup> Cf. M. NACCI, *Origini, sviluppi e caratteri del ius publicum ecclesiasticum*, Lateran University, Roma, 2009, p. 23.

<sup>29</sup> «Nótese además la importancia del concepto “sociedad” para la fundamentación teológica del derecho eclesial» (Salvador Pié-Ninot, *Introducción a la eclesiología*, 39). Aunque la obra de Molano mira al conjunto de la Iglesia, sitúa y delimita la *fons iuris* en la Iglesia-Sociedad: «afirma también [la LG, n. 8] que la Iglesia “está ordenada como sociedad”, es decir, tiene el orden que es propio de una sociedad; lo cual significa que tiene un orden jurídico, puesto que el derecho es una exigencia natural e intrínseca de la sociedad y de las relaciones de sociedad (*ubi societas ibi ius*)» (E. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, cit., p. 87).



institucional: la consideración de la Iglesia como cuerpo organizado (con la diversidad funcional). Es claro que no se pueden separar. Pero la clave se halla en cómo relacionar el principio comunitario y el principio institucional. Existen sobre todo dos modos en el ámbito canónico: 1) en el mismo plano<sup>30</sup>; 2) en distinto plano<sup>31</sup>.

Veamos algunos canonistas que siguen considerando en el mismo plano la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*, aunque con argumentos distintos. En Corecco desaparece la distinción entre la Iglesia-Comunidad y la Iglesia-Sociedad, que sería solo posible en el ámbito secular; ambos aspectos de la Iglesia pasan a ser absorbidos en un concepto simple y omniabarcante de *communio*:

“La personalità del cristiano, in quanto uomo nuovo cha ha abbandonato l’uomo vecchio, è determinata dalla comunione. [...]. Il cristiano non può perciò essere concepito come una entità individuale contrapposta a quella collettiva. [...]. Sul piano giuridico il rapporto con tutti gli altri membri della comunità cristiana - anche con quelli che esprimono la funzione di servizio dell’Autorità - cambia strutturalmente. Non esiste più come rapporto di polarità concorrenziale”<sup>32</sup>.

La posición de Corecco contiene muchas afirmaciones que son perfectamente asumibles: la unidad entre la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*, la diferencia entre el planteamiento estatal y el eclesial, la reducida comprensión del derecho que se tiene en el ámbito secular (aunque en ocasiones Corecco toma como *esencia del derecho civil*

---

<sup>30</sup> Puede verse este planteamiento con bastante claridad en Beyer: “l’Eglise, communauté de foi, d’espérance et de charité et tout à la fois société constituée et organisée. Ces deux aspects sont inéparables, ils forment l’unique réalité de l’Eglise et de tous ses aspects. Il faut en dire autant de la *communio hierarchica*” (J. BEYER, *La communio comme critère des droits fondamentaux*, en E. CORECCO, N. HERZOG, A. SCOLA (a cura di), *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l’Eglise et dans la Société. Actes d’IV Congrès International de Droit Canonique*, Fribourg (Suisse), 6-11, X, 1980, Editions Universitaires, Friburgo, 1981, pp. 83-84). También se observa en Molano: “Según la Eclesiología del Vaticano II, la dimensión comunitaria y la dimensión societaria de la Iglesia están unidas. Por eso no se puede contraponer una Eclesiología de comunión a una Eclesiología societaria o a una Eclesiología jurídica” (E. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, cit., 82); esta postura de Molano, incluso, parece extraer de la Iglesia-Comunidad toda dimensión jurídica.

<sup>31</sup> Por ejemplo en Hervada: “Estas tres nociones - pueblo, comunidad y sociedad - , convienen a la Iglesia, al expresar características diferentes y complementarias. [...]. Sin embargo, y dentro de esta profunda e inescindible unidad, la dimensión ontológica es más extensa que la relación comunitaria y ésta más que la societaria” (J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, cit., pp. 56-57). Y, antes, Hervada y Lombardía habían sostenido que la Iglesia se presenta “como la congregación de los discípulos de Cristo, hechos hijos de Dios (Pueblo de Dios) por el bautismo. Tal es el dato más primario y nuclear” (J. HERVADA, P. LOMBARDÍA, *El derecho del pueblo de Dios. Hacia un sistema de derecho canónico. I. Introducción. La constitución de la Iglesia*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1970, pp. 249-250).

<sup>32</sup> E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di diritto canonico*, preparado por G. BORGONOVO y A. CATTANEO, Casale Monferrato, Facoltà di Teologia, Lugano, 1997, vol. I, p. 266.



lo que no pasa de ser la *doctrina mayoritaria sobre el derecho civil*), las referencias a la *communio* entre los fieles y la jerarquía, etc. Pero, al sostener decididamente un concepto simple de *communio*, incurre en algunos excesos, basados todos ellos en la separación radical entre lo natural y lo sobrenatural: ni siquiera los derechos naturales o derechos humanos formarían parte del derecho canónico<sup>33</sup>. En consecuencia, la dimensión comunitaria y societaria apoyada en la antropología pierde razón de ser y, por eso, no capta la riqueza y complejidad interna que tiene la Iglesia desde que asume con todos sus matices al hombre creado por Dios.

En Corecco, la fusión entre *communio fidelium* y *communio hierarchica* impide comprender las dimensiones del misterio de la Iglesia y su derecho, uniformando los elementos y haciéndolos depender al final de la *communio hierarchica*, que es la que acaba, en última instancia, por definir esencialmente a la Iglesia en la teoría y en la práctica. Esta postura vendría reflejada en la interpretación dada a los cánones añadidos al catálogo de derechos fundamentales no procedentes de los proyectos de la *Lex Ecclesiae fundamentalis*; se trata, sobre todo, de los significativos cánones 207 y 209<sup>34</sup>. Este último canon tendría la misión de deshacer toda interpretación basada en el conflicto entre dos aspectos de la Iglesia que son parte de la misma cosa. Pero así no logramos comprender la definición esencial del n. 1 de *Lumen gentium*, en la que no aparece la jerarquía. Eso no significa que no sea esencial, significa que la Iglesia no es la jerarquía, punto este sobre el que no cabe duda, pero al que no ayudan las tesis de Corecco.

La postura de Ghirlanda es distinta y no tan radical. El autor distingue claramente en la Iglesia una *communio fidelium* y una *communio hierarchica*, aunque las sigue posicionando en el mismo nivel: “la *communio* lleva a su término el contenido, el fin y el significado de la dimensión humana: *communitas-societas*”<sup>35</sup>;

“[l]a Iglesia como sociedad es esa comunidad organizada, incluso jurídicamente, para conseguir sus fines propios como institución divina”<sup>36</sup>; “la Iglesia es una sociedad de iguales y al

---

<sup>33</sup> Cf. E. CORECCO, *Ius et communio*, cit., pp. 245-278.

<sup>34</sup> Canon 207: “§ 1. Por institución divina, entre los fieles hay en la Iglesia ministros sagrados, que en el derecho se denominan también clérigos; los demás se denominan laicos. § 2. En estos dos grupos hay fieles que, por la profesión de los consejos evangélicos mediante votos u otros vínculos sagrados, reconocidos y sancionados por la Iglesia, se consagran a Dios según la manera peculiar que les es propia y contribuyen a la misión salvífica de la Iglesia; su estado, aunque no afecta a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, a la vida y santidad de la misma”. Canon 209: “§ 1. Los fieles están obligados a observar siempre la comunión con la Iglesia, incluso en su modo de obrar. § 2. Cumplan con gran diligencia los deberes que tienen tanto respecto a la Iglesia universal, como en relación con la Iglesia particular a la que pertenecen, según las prescripciones del derecho”.

<sup>35</sup> G. GHIRLANDA, voce *Sociedad jurídica perfecta*, en *Diccionario General de Derecho canónico*, Thomson Reuters-Aranzadi, Navarra, vol. VII, 2012, p. 384.

<sup>36</sup> G. GHIRLANDA, voce *Sociedad*, cit., p. 384.



mismo tiempo de desiguales<sup>37</sup>; la *communio fidelium* “tiene que entenderse como una *realidad orgánica*, que requiere una forma jurídica y está al mismo tiempo animada por la caridad. La *comunión eclesial* se especifica así en la comunión eclesiástica y en la comunión jerárquica<sup>38</sup>;

de un modo que recuerda a Roberto Bellarmino, la esencia de la Iglesia viene descrita como

“el nuevo pueblo de Dios, constituido por la comunión entre todos los bautizados, jerárquicamente unidos entre sí en diversas categorías, por obra del Espíritu Santo, en la misma fe, esperanza y caridad, en los sacramentos y en el régimen eclesiástico<sup>39</sup>.”

Al no distinguir suficientemente los planos de la Iglesia-Comunidad y de la Iglesia-Sociedad, la *communio hierarchica* conserva el puesto que le atribuía el *Ius publicum ecclesiasticum*<sup>40</sup>, y por eso el equilibrio entre la *communio fidelium* y la *communio hierarchica* se hace depender, en última instancia, de la segunda:

“los diversos deberes y derechos de los fieles están determinados tanto por la participación de los mismos en la vida y misión (*munus*) de Cristo sacerdote, profeta y rey como por la estructura carismático-institucional de la Iglesia sobre la base de la pertenencia a diversas categorías u órdenes de personas<sup>41</sup>, y “[e]s la Iglesia la que confiere los deberes y derechos propios del bautizado por el hecho de que en ella y por medio de ella Dios sigue realizando la salvación<sup>42</sup>;

y, lógicamente, el concepto de *bien común* viene desorbitado y divinizado: “[e]l *bien común* en la Iglesia no es solo el orden público externo sino [también...] la vida de la gracia, [...], la *salvación eterna*“<sup>43</sup>. Eso nos llevaría al mismo resultado que ya vimos en Corecco: la Iglesia sería teórica y prácticamente, más que nada y sobre todo, *communio hierarchica*, lo que nos distancia también de la definición inicial y esencial de la Iglesia que recoge la *Lumen gentium*. Si bien es cierto que tenemos “un Código del

---

<sup>37</sup> G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión. Compendio de derecho eclesial*, San Pablo, Madrid, 1992, 3  ed., p. 59.

<sup>38</sup> G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 47.

<sup>39</sup> G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 36.

<sup>40</sup> “Lo importante no es, pues, que se empleen la expresión *sociedad jurídicamente perfecta* o la locución *ordenamiento jurídico originario, primario y autónomo*, derivada de la anterior, que quizás están vinculadas a épocas con una visión de las cosas ya superada; pero sí es de gran importancia para la Iglesia mantener el contenido de estas expresiones” (G. GHIRLANDA, voce *Sociedad*, cit., p. 385). Pero la noción de *mysterion* me parece que lleva a revisar también los contenidos, no solo las expresiones. No se trata de yuxtaponer la novedad, sino de dejar que la novedad matice los hallazgos anteriores, que vendrán comprendidos de arriba abajo con una nueva luz.

<sup>41</sup> G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 51.

<sup>42</sup> G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 75.

<sup>43</sup> G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 76.



concilio”<sup>44</sup>, ha faltado a veces una reflexión canónica más acorde con el concilio<sup>45</sup>.

La consecuencia de los planteamientos anteriores que uniforman en un mismo plano el principio comunitario y el principio institucional es la siguiente: la Iglesia es *communio hierarchica* y condiciona el ser de la *communio fidelium*. Pero esto se aleja de la comprensión magisterial de la Iglesia como *communio (fidelium) cum Deo*, a la vez que vacía de contenido la ministerialidad de la jerarquía: “el romano pontífice no está sometido a nadie, y por tanto su potestad está por encima del derecho canónico positivo”<sup>46</sup>; este planteamiento despeja el camino para la legitimación de la arbitrariedad (no sujeción al derecho humano), pues la potestad suprema, plena y universal únicamente “debe respetar la forma de gobierno establecida por el Señor para la Iglesia”<sup>47</sup>. Pero, según lo expuesto, ¿dónde queda la eclesiología del Concilio Vaticano II? En efecto, como la Iglesia experimenta una pérdida de sentido al pasar de la eclesiología al derecho canónico, la aplicación práctica resulta desconcertante<sup>48</sup>. Se entiende que, de acuerdo con la eclesiología del Concilio Vaticano II, la Comisión Teológica Internacional pudiera hacer las siguientes afirmaciones:

“el ejercicio de esta autoridad [legislativa] requerirá de los Pastores una atención particular a la temible responsabilidad que implica el poder de legislar; a él debe unirse el grave deber moral de proceder a consultas previas, como también la obligación de proceder a ulteriores enmiendas, cuando ello sea necesario”<sup>49</sup>; y “la legislación eclesiástica, aunque tiene su fuente en una autoridad cuyo origen es divino, no puede evitar ser influenciada, en una

---

<sup>44</sup> V. DE PAOLIS, *Normas generales*, BAC, Madrid, 2013, p. 86.

<sup>45</sup> Entre otras razones se pueden mencionar las desviaciones eclesiológicas vertidas desde la teología de la liberación, basadas sobre todo, en otra línea de reflexión distinta: la relación entre jerarquía y carisma; por ejemplo, piénsese en el libro de Leonardo Boff (L. BOFF, *Iglesia: carisma y poder: ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander, 1982), y la respuesta dada por la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe: “la Congregación se siente también obligada a declarar que las opciones de L. Boff aquí analizadas son tales que ponen en peligro la sana doctrina de la fe, que esta misma Congregación tiene el deber de promover y tutelar” (*Notificación* de 11 de marzo de 1985, en AAS 77 [1985]: 756-762). Estos excesos obligaron a insistir en lo que se negaba, y a volver a recordar las verdades de fe que conciernen a la jerarquía en la Iglesia. Sin que el tema fuera la relación entre *communio fidelium* y *communio hierarchica*, sí llevó a acentuar, razonablemente, aquellas partes de la eclesiología conciliar sobre la jerarquía que estaban siendo oscurecidas.

<sup>46</sup> G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 599.

<sup>47</sup> G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, cit., p. 599.

<sup>48</sup> La eclesiología previa al Concilio Vaticano II es descrita así por Codina: “Esta eclesiología reflejaba a nivel doctrinal la praxis eclesial del tiempo: una Iglesia centralizada en el Papa y su curia, una Iglesia en la que los obispos eran más vicarios del Papa que auténticos pastores de la iglesia local y en la que los laicos eran más objeto pasivo que sujeto activo de la Iglesia” (V. CODINA, *Tres modelos de eclesiología*, en *Estudios Eclesiásticos*, 58, 1983, p. 57).

<sup>49</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, 1984, n. 6. 2.



medida variable, por la ignorancia y el pecado. En otros términos, la legislación eclesiástica no es ni puede ser infalible. Lo que, como es claro, no significa que no tenga importancia en el misterio de la salvación”<sup>50</sup>.

Es preciso recordar que la legislación no es Magisterio.

Los planteamientos anteriores partían a mi juicio de una eclesiología menguada: en el caso de Corecco porque desnaturaliza el elemento humano de la *realitas complexa* que es la Iglesia; y en el caso de Ghirlanda porque simplifica el elemento humano y mantiene el concepto de *societas iuridica perfecta* sin corregirlo, sino, simplemente, conectándolo con la noción de Iglesia-Misterio<sup>51</sup>. Sin embargo, la purificación del concepto de Iglesia como *societas iuridica* ya se ha verificado tanto en el ámbito filosófico (existe diferenciadamente la comunidad de personas llamada sociedad civil y existe la organización política llamada Estado<sup>52</sup>) como teológico (la Iglesia no es una *societas iuridica perfecta* sino un *mysterium communionis*)<sup>53</sup>. Eso quiere decir que no hay que descartarlo

---

<sup>50</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n. 6. 2. “[S]ería posible guardarse también de un “monofisismo” eclesial para el cual en la Iglesia todo estaría “divinizado”, sin que exista espacio para los límites, los defectos o las faltas de la organización, fruto de los pecados y de la ignorancia de las personas” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n. 6. 1).

<sup>51</sup> Ghirlanda se apoya en la antropología para sostener su teoría sobre la sociedad jurídicamente perfecta (cf. G. GHIRLANDA, voce *Societas iuridica perfecta*, cit., p. 385); y es aquí donde se da un estrecho punto de partida: condensa toda la socialidad humana en la sociedad organizada, y no repara en que esta última es un aspecto menos intensivo (menos extenso hacia dentro) en el conjunto de la socialidad de la persona. No tiene en cuenta la antropología que ha sabido distinguir entre personas e individuos, o, canónicamente, entre fieles y miembros del cuerpo organizado. Más adelante nos detendremos a explicar estas afirmaciones; de momento, basta con hacer notar que los fundamentos antropológicos que Ghirlanda sitúa en la eclesiología están identificados con lo institucional o estructural. Este punto de partida también se observa en Molano al despojar al aspecto comunitario de dimensión jurídica, y concentrarla enteramente en el aspecto societario: “La doctrina conciliar integra ambos aspectos - el societario y jurídico, y el comunitario - en su Eclesiología de comunión” (É. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, cit., p. 82): Una adecuada antropología social es la prevista en el *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia* (cf. núm. 384-387), o la recientemente expresada por el Papa: “Lo Stato di diritto è al servizio della persona umana e mira a tutelarne la dignità, e ciò non ammette alcuna eccezione. È un principio. [...]. Occorre ricordare che il fondamento della dignità della persona umana risiede nella sua origine trascendente, che vieta, di conseguenza, ogni violazione; e tale trascendenza esige che, in ogni attività umana, la persona sia messa al centro e non si ritrovi in balia delle mode e dei poteri del momento (cf. *Discorso al Parlamento Europeo*, 25 novembre 2014)” (FRANCISCO, *Discurso a una delegación de abogados de países miembros del Consejo de Europa*, 21 de agosto de 2023).

<sup>52</sup> *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, passim.

<sup>53</sup> Es preciso recordar con la Comisión la siguiente idea: “no es inútil suscitar la atención sobre este hecho: cuando hace medio siglo algunos teólogos católicos pusieron de nuevo en honor esta denominación de la Iglesia como sacramento, lo hicieron también para devolver al cristianismo un amplio alcance comunitario y social, y no individual o incluso institucional. El cristianismo, en su misma esencia, es misterio de unión y de unidad; de unión íntima con Dios y de unidad de los hombres entre sí” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n. 8. 1).



absolutamente (Corecco) ni mantenerlo como hasta ahora (Ghirlanda). Los canonistas han sabido recibir esos avances, y por eso la mayoría de ellos distingue *eficazmente* la igualdad fundamental y la desigualdad funcional junto con la mayor entidad de la *communio fidelium* y la secundariedad de la *communio hierarchica*<sup>54</sup>. De este modo, se expresa claramente que todos los que pertenecen al Pueblo de Dios "*vera dignitate christiana gaudent*" (LG, 18), de modo que «[l]a constitución dogmática *Lumen gentium* da a la categoría de "sacerdocio común de los fieles" un lugar relevante»<sup>55</sup>. Por eso, el eclesiólogo Pedro Rodríguez precisa que la mutua ordenación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial no se dice en el mismo sentido:

«Son, en efecto, relacionales. Uno y otro son necesarios para la misión de la Iglesia, si bien su mutua ordenación y relación tiene naturaleza diversa. El sacerdocio ministerial está de suyo finalísticamente ordenado al sacerdocio común, debe servirlo, *proston katartismón*. Este, en cambio, no dice de suyo servicio al sacerdocio ministerial, sino relación de necesidad, necesita del servicio que presta el sacerdocio ministerial, porque sin él no es posible la "obra del ministerio": el servicio a Dios y al mundo»<sup>56</sup>.

## 5 - La Iglesia "es" *communio fidelium* y "tiene" *communio hierarchica*

---

"[L]a expresión "pueblo de Dios" tenía la ventaja sobre las otras, de expresar mejor la realidad sacramental común participada por todos los bautizados, como dignidad en la Iglesia y, a la vez, como responsabilidad en el mundo" (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n. 2. 1). "La Iglesia es un sacramento ciertamente, pero no al mismo nivel y con la misma densidad en todas sus actividades" (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n. 6. 1). Ghirlanda asume la noción de *mysterium*, pero no purifica la noción de *societas iuridica perfecta* que hace de signo sacramental, por lo que toda la noción de Iglesia-Misterio queda trastocada. Así se entienden los problemas que han encontrado algunos canonistas para conjugar los derechos fundamentales del fiel y el deber de obediencia y comunión con los pastores.

<sup>54</sup> "Il battesimo è il principale fondamento della struttura ecclesiale, non l'Ordine sacro" (G. INCITTI, *Il popolo di Dio*, cit., p. 81); "La comprensión de la Iglesia como familia de los hijos de Dios en Cristo presenta a los fieles en situación primaria, no opuesta evidentemente, respecto de la organización jerárquica del Pueblo de Dios. La jerarquía se presenta en un segundo momento teológico, como elocuentemente expresó el famoso cambio de orden de los capítulos de la *Lumen gentium*, cuando el Concilio decidió que la enseñanza sobre el Pueblo de Dios debía preceder a los números dedicados a la jerarquía. La jerarquía está constitutivamente al servicio de los demás fieles y básicamente de las familias. Esta manera de ver la comunión de los fieles relativiza los problemas de organización y poder, y da prioridad, en cambio, a la atención real e inmediata de las personas y las familias en las distintas comunidades" (A. VIANA, *Sinodalidad y Derecho Canónico. Un seminario organizado por la Secretaría General del Sínodo de los Obispos*, en *Estudios Eclesiásticos*, 92, 2017, p. 693).

<sup>55</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n. 7.1.

<sup>56</sup> P. RODRÍGUEZ, *Ministerio y comunidad. Estudio de las relaciones en orden a la fundamentación de la teología del ministerio eclesiástico*, en *Scripta Theologica*, 2, 1970, p. 141.





Hemos visto algunos planteamientos que uniforman el plano de la *communio fidelium* y de la *communio hierarchica*. Sin embargo, también pueden verse en distinto plano, y de ese modo se deshace la tensión inicial: la *communio fidelium* es superior a la *communio hierarchica*. Teóricamente no existe conflicto alguno cuando el planteamiento advierte el distinto rango en que se mueven: la *communio hierarchica* está orientada y limitada por la *communio fidelium*<sup>57</sup>. Toda *communio hierarchica* que no suponga ni proteja ni fomente la *communio fidelium* carece de razón de ser. La *communio hierarchica* está al servicio de la *communio fidelium*, y por eso es un medio e instrumento de ella. La autoridad existe solo para la *aedificatio Ecclesiae*: al margen de ello no existe autoridad<sup>58</sup>. En consecuencia, la *communio fidelium* encuentra una ayuda y no un polo de confrontación en la *communio hierarchica*. Más aún, los fieles tienen derecho a un ejercicio de la autoridad ordenado al servicio de los bienes salvíficos<sup>59</sup>. Mientras que la vocación de la *communio hierarchica* en el misterio de la Iglesia es esencialmente relativa a la *communio fidelium*, esta posee un esencial carácter originario. Ambas son imprescindibles, pero no por las mismas razones ni con la misma entidad y relevancia. Esta verdad teórica demanda una verdad práctica, una manifestación histórica coherente.

Como ha expresado el Concilio Vaticano II, según hemos visto, la “*Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*”<sup>60</sup>. Y el Sínodo Extraordinario de 1985 sostiene que

---

<sup>57</sup> “La Chiesa e l’istituzionalizzazione della comunità precedono e superano l’attribuzione dell’ufficio pastorale. La *communio fidelium* evidentemente è anteriore alla *communio hierarchica* e alla *communio ecclesiarum*. La preposizione riguarda un disegno più ampio e articolato (il mistero della redenzione). I limiti hanno appunto un senso nell’ottica di una *potestas ordinata e organice instructa*” (M. DEL POZZO, *L’estensione della potestà primaziale nel disegno costituzionale*, en *Ius Canonicum*, 56, 2016, pp. 211-212).

<sup>58</sup> Desde la eclesiología, así viene expresado: “si el papa interviniera con su suprema autoridad allí donde el bien de la Iglesia no lo requiera, sería un uso contrario al sentido de esa potestad que Cristo le ha conferido, que está orientada, como todo en la Iglesia, *in aedificationem et non in destructionem* (2 Cor 10, 8) y *propter nos homines et propter nostram salutem*: la edificación de la Iglesia y la salvación de los hombres supone, en el ministerio del papa, velar por la unidad de fe y de comunión de pastores y fieles. En sentido inverso, si el papa dejara de intervenir cuando el *bonum Ecclesiae* lo exigiera, sería una grave omisión” (J.R. VILLAR, *Colegio episcopal*, cit., p. 195). Este tipo de límite es denominado la razón formal del ministerio, “lo que significa que el papa solo puede hacer lo que responda a la razón de ser de su autoridad; de lo contrario, sería un uso ajeno al sentido de su potestad” (J.R. VILLAR, *Colegio episcopal*, cit., p. 196).

<sup>59</sup> Cf. C. J. ERRÁZURIZ, *Sul rapporto del governo nella Chiesa con i beni giuridici della parola di Dio e della liturgia, specie dei sacramenti*, en J. MIÑAMBRES, B.N. EJEH, F. PUIG (a cura di), *Studi sul diritto del governo e dell’organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta*, Marcianum Press, Venezia, 2021, pp. 130-131, 139.

<sup>60</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 1. Una cita similar es la siguiente: “Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salutífera” (LG, n. 9).



“la eclesiología de comunión no se puede reducir a simples cuestiones organizativas o a cuestiones que se refieren a meras potestades. La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden en la Iglesia y, en primer lugar, para la recta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia”<sup>61</sup>.

Los teólogos así lo avalan cuando definen la Iglesia tomando como fuente la Const. Ap. *Lumen gentium*: “La Iglesia es el Pueblo de Dios que tiene su consistencia como Cuerpo de Cristo”<sup>62</sup>; “[l]a Iglesia es el misterio de la comunión de los hombres con Dios y entre sí por Cristo en el Espíritu Santo”<sup>63</sup>; si la Iglesia es una (*una eademque Ecclesia*) y es ya por esencia la *Ciudad de Dios*, no puede ser lo que no tendrá razón de ser en la nueva Jerusalén, es decir, “la Iglesia es lo que será”<sup>64</sup>. Quizá, el argumento más sencillo sea la misma expresión usada en el Nuevo Testamento: *Ekklesia* (=convocación, congregación, asamblea). Al mirar a Dios en el estudio de la Iglesia, se ha conseguido percibir el auténtico lugar que ocupa la Jerarquía, más discreto y acertado del que venía ocupando antes del Concilio Vaticano II.

Con esto se supera la definición que era habitual en los siglos precedentes, donde lo institucional (Iglesia-Sociedad) ocupaba el lugar central, lo cual facilitaba que la Jerarquía colonizara el concepto de Iglesia. Eso se debía a que la Iglesia-Sociedad protagonizaba la comprensión de la Iglesia reduciendo su esencia, entendida básicamente como *societas perfecta* y *societas inaequalis*, pues la noción de Iglesia-Misterio había desaparecido de la reflexión teológica y canónica. Es evidente la centralidad redescubierta de la *communio fidelium*, gracias a la noción de *mysterion* o *sacramentum* de la que se partió<sup>65</sup>. Resumidamente, esta *communio fidelium* precede a la *communio hierarchica* como primera referencia esencial de la Iglesia-Misterio. De este modo se complementan y ordenan las eclesiologías del primer y segundo milenio<sup>66</sup>.

Con la noción de *mysterion* (o su equivalente latino *sacramentum*), la comprensión de la Iglesia incorpora lo visible y lo invisible, identificándose así la *communio* con la Iglesia, donde la *communio fidelium* aparece como aspecto sustantivo esencial y la *communio hierarchica* como necesariamente instrumental<sup>67</sup>. La llamada por la Const. Ap. *Sacrae*

---

<sup>61</sup> SÍNODO EXTRAORDINARIO DE 1985, *La Iglesia, bajo la palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo*. Relación final (redactada por el relator, eminentísimo señor Godofredo, cardenal Danneels, arzobispo de Malinas-Bruselas, sometida a la votación de los Padres, publicada con el consentimiento del Sumo Pontífice), apdo. II, C. 1).

<sup>62</sup> J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona, 1972, p. 111.

<sup>63</sup> P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia*, cit., p. 103.

<sup>64</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 2008, pp. 106, 107, 102, 91.

<sup>65</sup> Cf. R. POLANCO, *Giro hermenéutico*, cit., pp. 335, 347.

<sup>66</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *Introducción a la eclesiología*, cit., p. 33.

<sup>67</sup> Ya podía verse este progreso en la recuperación de la verdad sobre el misterio de la Iglesia en Scheeben: “la Iglesia es la comunión más íntima y real de los hombres con



*disciplinae leges* “traducción jurídica” del Concilio Vaticano II vertida en el Código de 1983, calificado como *último documento conciliar*, ha permitido afirmar que el fiel es la “espinas dorsal del código”<sup>68</sup>. Desde este punto de vista, la Iglesia-Comunidad pasa a descubrirse como el primer reflejo esencial de la Iglesia-Misterio. En este sentido, dada la *communio* con Dios, puede decirse que la Iglesia “es” *communio fidelium*<sup>69</sup> y “tiene” *communio hierarchica*<sup>70</sup>. Una imagen puede ayudar: la persona “es” la unidad de cuerpo y alma, “es” *imago Dei*, “es” el ser radicalmente abierto a Dios, a los demás y al mundo, y “tiene” cabeza, “tiene” ojos, “tiene” brazos, pero “no es” la cabeza, ni los ojos ni los brazos. Así, la Iglesia “es” *communio fidelium* y “tiene” *communio hierarchica*, pero “no es”, hablando con precisión, *communio hierarchica*<sup>71</sup>. Nada obsta a que se pudiera decir que la Iglesia-Sociedad es *communio hierarchica* (aunque esto no se podría afirmar respecto a la Iglesia-Misterio). Pero sin olvidar que el principio institucional nace del principio comunitario como veremos a continuación. Y eso quiere decir que la Iglesia, en Dios, “es” *communio fidelium* y “tiene” *communio hierarchica*. Hoy se percibe claramente que la Iglesia no “es” *communio hierarchica*, como se sostenía cuando todo se situaba en el mismo plano dominado además por la concepción societaria de la Iglesia, aunque aún permanezcan planteamientos canónicos que alcen la Jerarquía al primer plano de la vida de la Iglesia. Además, la Iglesia no es *communio hierarchica*, porque no puede pertenecer a la esencia de la Iglesia lo que no permanece en todas las fases, incluida la del momento consumado y final<sup>72</sup>. Si prescindimos de

---

el Hombre-Dios, tal como se expresa esta del modo más real y perfecto en la Eucaristía” (M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, traducido por A. SANCHO, Herder, Barcelona, 1960, p. 571).

<sup>68</sup> J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 39; cf. J.A. CORIDEN, *Reflections on Canonical Rights*, cit., p. 30.

<sup>69</sup> La Iglesia “es” *communio fidelium*: “La unidad de la Iglesia - la Iglesia *una et universa* - se produce, en primer lugar, por la *communio fidelium*, que es parte de la *communio ecclesiastica* como hemos dicho. Todos los fieles están unidos entre sí en la unidad social del Pueblo de Dios. Supone esto que, en la base de la constitución de la Iglesia, está la unión de todos los fieles en un *unus et unicus populus* (LG, 13), es decir, el conjunto entramado de las relaciones jurídicas - también las relaciones de caridad y de gracia - de todos los fieles entre sí. [...]. La Iglesia *una et universa* - el *Populus Dei unus et unicus* - está constituida en su base por una estructura una y única, que es el conjunto de todos los fieles cristianos, formando la *communio fidelium*” (J. HERVADA, *Elementos de derecho constitucional canónico*, Eunsa, Pamplona, 2014, 3ª ed., pp. 75-76).

<sup>70</sup> La Iglesia “tiene” *communio hierarchica*: “La Iglesia tiene, constitucionalmente y por derecho divino, una estructura jerárquica” (J. HERVADA, *Elementos*, cit., p. 76).

<sup>71</sup> La Iglesia-Misterio del Pueblo de Dios expresa con más naturalidad la igualdad fundamental de los fieles y su prevalencia respecto a la desigualdad funcional. Pero incluso en la Iglesia-Misterio del Cuerpo de Cristo, que se ha usado más para mostrar la diversidad, está presente antes que nada la unidad: el Cuerpo es uno, y tiene una entidad que trasciende e incorpora a sus miembros: en el Cuerpo se ve la comunión en la unidad; antes que ser tal o cual miembro del cuerpo, cada uno de los miembros es cuerpo.

<sup>72</sup> Cf. P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia*, cit., p. 102. El mismo autor cita en este sentido a Tomás de Aquino: “Allí, en el Cielo, está la verdadera Iglesia, que es nuestra madre, a



la escatología en la comprensión de la Iglesia, la consecuencia es la ruptura entre ser e historia<sup>73</sup>.

Es deseable la sencillez de las explicaciones siempre que no conlleve una reducción sustancial de la realidad. Pero el planteamiento que vimos, por ejemplo, en Corecco y Ghirlanda, a mi juicio, adolece de un error de partida: suponer que la *communio fidelium* y la *communio hierarchica* se hallan en el mismo nivel. La *communio fidelium* se enmarca en la Iglesia-Comunidad y la *communio hierarchica* en la Iglesia-Sociedad. Ambas formas de referirse a la Iglesia no están en el mismo nivel porque la entidad de la *communio fidelium* y de la *communio hierarchica* es distinta. Que se distinga no significa que corra peligro la unidad, sino que se ahuyenta toda uniformidad que caricature canónicamente la Iglesia-Misterio<sup>74</sup>. Todo esto requiere ser fundamentado y descrito en sus consecuencias prácticas en los apartados siguientes.

## 6 - El principio institucional nace del principio comunitario

Se había llegado así antes del Concilio a que “la considerazione della Chiesa-istituzione s’impone nettamente sulla Chiesa-comunità”<sup>75</sup>, cuando en realidad es lo contrario: “la institución nace en el seno de la comunidad”<sup>76</sup>. Aunque ha cambiado la eclesiología no ha incidido suficientemente en la ciencia canónica, o mejor, no se han extraído en el ámbito canónico las conclusiones teóricas y las consecuencias prácticas acordes con el redescubrimiento de la Iglesia-Misterio, a mi juicio, porque aparecen problemas que inicialmente pueden suponer un alejamiento de la tradición teológica y canónica sobre la *plenitudo potestatis*. Examinaremos a continuación de qué modo el principio institucional nace del principio comunitario dentro del *sentire cum Ecclesia*.

Dentro de la Iglesia-Sociedad reside el principio institucional: la Iglesia existe porque tiene su origen en la fundación que de ella hizo Jesucristo, cuya voluntad viene manifestada en diversos momentos con hechos y palabras (*gestis verbisque*). Es decir, la Iglesia fundada por Cristo, se encuentra “establecida y organizada en este mundo como una sociedad” (LG, n. 8). Este era el exclusivo y reducido ámbito que agotaba

---

la que tendemos, y de la cual nuestra Iglesia militante toma su imagen” (*En Eph 3*, lect. 3 [Marietti, 161]).

<sup>73</sup> En todas las discusiones sobre el alcance de la evolución del dogma, debe tenerse presente este punto si no se quiere acabar en un tradicionalismo esencialista o en un historicismo.

<sup>74</sup> “Así la unidad de la Iglesia no se funda primariamente en tener un régimen central unitario, sino en vivir de la única cena, de la única comida de Cristo. Esta unidad de la comida de Cristo está ordenada y tiene su principio supremo de unidad en el obispo de Roma, que concreta esa unidad, la garantiza y la mantiene en su pureza” (J. RATZINGER, *Obras completas. Iglesia*, cit., p. 119).

<sup>75</sup> M. DEL POZZO, *Introduzione alla scienza*, cit., p. 99.

<sup>76</sup> J. HERVADA, *Elementos*, cit., p. 53.



toda la comprensión de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II, en el que se recupera una concepción de la Iglesia más fiel al misterio que siempre ha formado parte de nuestra fe (Iglesia-Misterio). En la Iglesia-Sociedad aparece la autoridad entre los elementos principales; y, justamente por ello, el protagonismo de la autoridad estaba desenfocado. Así, desde la Iglesia-Sociedad se pone de manifiesto un elemento esencial propio de toda sociedad de personas humanas: la existencia de la autoridad.

Si bien es cierto que la Iglesia-Sociedad está precedida por la Iglesia-Comunidad, esta no puede ser concebida al margen de la Iglesia-Sociedad. Lo dicho también forma parte de la Iglesia fundada por Cristo: es una *communio* y se organiza como *societas*, es decir, formando un cuerpo orgánico que incluye de modo inherente la necesidad y existencia de la autoridad: “Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él” (LG, n. 8). Por lo tanto, no es posible hablar de Iglesia-Sociedad sin hablar antes de Iglesia-Comunidad. Por eso Hervada subraya que

“[e]l poder no puede ser el vínculo de unión, por la sencilla razón de que cualquier poder, como gobierno y fuente de regulación, presupone una previa unión o encuentro de personas, que es lo que se regula. Sin esta realidad previa el gobierno no tiene sentido; ya no es gobierno, es dominación, es decir, fuerza que pone al propio servicio a otras personas (servidumbre, esclavitud, colonialismo). El gobierno de hombres libres presupone una unión cuya actividad exija una ordenación, un gobierno. Esta es, por lo demás, la constante justificación del poder”<sup>77</sup>.

Es por ello que la Iglesia-Comunidad es ontológica y lógicamente anterior a la Iglesia-Sociedad. No puede decirse que lo sea temporalmente, porque ambos aspectos que se identifican con la Iglesia son esenciales y siempre han estado en ella: Iglesia-Comunidad e Iglesia-Sociedad. Nos detenemos ahora en la Iglesia-Sociedad. Es en esta donde se sitúa el principio institucional, es decir, que “[e]l Pueblo de Dios debe su radical existencia a una convocación divina y a un acto de fundación de Cristo, que es su verdadera Cabeza (LG, 9). Es, pues, una institución, cuyos rasgos fundamentales han sido trazados por su Fundador; y cuyo desenvolvimiento depende en última instancia de la acción divina, a través de sus dones (LG, 4)”, y que “hay una serie de actividades y funciones, cuyos titulares no reciben de la comunidad cristiana la misión de desempeñarlas”<sup>78</sup>. A todo ello se refiere el principio institucional. Se comprende que el principio institucional expuesto descarte el principio mayoritario como origen de la estructura fundamental de la autoridad: es instituida no elegida. La elección del Romano Pontífice por los Cardenales, o el nombramiento de los obispos por el Papa, es solo un medio a través del cual se dota de personas a los oficios instituidos por

---

<sup>77</sup> J. HERVADA, *Elementos*, cit., p. 164.

<sup>78</sup> Cf. J. HERVADA, *Elementos*, cit., p. 51.



Cristo mismo: no proviene la existencia del primado de la elección de los Cardenales ni la existencia de obispos del nombramiento del Papa, sino de Jesucristo. Lo otro son modos de provisión. En resumen, para lo que aquí nos interesa, la Iglesia-Comunidad precede (teológicamente) a la Iglesia-Sociedad<sup>79</sup>; en la Iglesia-Sociedad hallamos el principio institucional; y en el principio institucional se sitúa la autoridad. Así se puede entender la siguiente afirmación de Hervada en que se condensan todos estos argumentos: “*la institución nace de la comunidad*”<sup>80</sup>.

Son verdades sencillas que sin embargo estaban cubiertas de polvo por un montón de doctrinas apologeticas, útiles en su momento, pero que llegaron a desfigurar la comprensión elemental de la Iglesia. La *communio fidelium* es superior (teológicamente) y anterior (lógicamente) a la *communio hierarchica*<sup>81</sup>. La *communio hierarchica* es instrumental de la *communio fidelium*<sup>82</sup>. La Iglesia “es” *communio fidelium* y “tiene” *communio hierarchica*. Todo esto es así porque, como sostiene Ratzinger, “la Iglesia no es organización externa de la fe sino que es por su propia esencia comunidad cúllica”<sup>83</sup>.

## 7 - La autoridad nace de la comunidad

Una consecuencia de lo anterior es que *la autoridad nace de la comunidad*; pero es necesario poner esto en relación con el hecho de que algunos oficios han sido instituidos por Cristo mismo: ¿cómo va a surgir de la Iglesia-Comunidad la autoridad si ha sido instituida por Cristo en su configuración básica? Es normal que este tipo de interrogantes haya frenado una adecuada renovación canónica en este punto. Por eso, es necesario acudir aquí también a los fundamentos.

a) *Personas e individuos*. La distinción entre personas e individuos es tenida en cuenta por Herranz en el siguiente texto: “l’uomo più che individuo è persona, e quindi non può essere condotto autoritativamente al suo fine”<sup>84</sup>. En el mismo sentido Pree, cuando aclara que “[l]a *salus*

---

<sup>79</sup> «Antes de toda distinción entre Iglesia enseñante (“docente”) e Iglesia enseñada (“discente”), está la *Iglesia creyente: Ipsa credit mater Ecclesia*» (H. DE LUBAC, *La fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2012, 2ª ed., p. 197).

<sup>80</sup> J. HERVADA, *Elementos*, cit., p. 53.

<sup>81</sup> Cf. O. FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, p. 107.

<sup>82</sup> Cf. H. PREE, *Esercizio della potestà e diritti dei fedeli*, en J. CANOSA (a cura di), *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Giuffrè, Milano, 2000, pp. 345-346.

<sup>83</sup> J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona, 1985, p. 57.

<sup>84</sup> La cita está incorporada en el siguiente texto más amplio: “La legge ecclesiastica suppone che il fine soprannaturale dell’uomo è fundamentalmente personale: esso non è né individuale né puramente sociale. Non è un fine individuale, perché l’uomo più che individuo è persona, e quindi non può essere condotto autoritativamente al suo fine: è lo stesso fedele che deve conseguirlo attraverso l’uso responsabile della sua libertà. E non è neppure un fine meramente sociale, perché non è il Popolo di Dio



*animarum* [...] è un bene personale, cioè né individuale né puramente sociale”<sup>85</sup>. Y Lo Castro sostiene que “[i]l diritto, insomma, si fonda nell’uomo e, più radicalmente, in chi costituisce l’uomo, prima ancora che nella società (secolare-spirituale) e nell’autorità (civile-religiosa)”<sup>86</sup>. De aquí se deriva, en primer lugar, que es precipitado aplicar de inicio en el derecho canónico la distinción entre derecho público y derecho privado: no es una distinción primordial<sup>87</sup>.

Como la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona, y como la Iglesia está ordenada y establecida *in hoc saeculo* como sociedad, es útil fijarse en la distinción filosófica entre *personas* e *individuos*<sup>88</sup>, con el fin de comprender qué son el principio comunitario y el principio institucional en la Iglesia, y cómo se puede fundamentar que el principio institucional nazca del principio comunitario<sup>89</sup>. Todo ello será elevado sin ser alterado. Las dificultades para comprender esta afirmación se hallan en *la reducción del ser de la persona a una parte de un todo más amplio que sería la sociedad*. Se hace necesario distinguir, porque así dicho, tiene algún punto de verdad y algún punto de falsedad. Es

---

considerato esclusivamente come collettività, indipendentemente dai suoi componenti che tende a questo fine: è ogni battezzato, ogni fedele concreto, che è personalmente chiamato a conseguirlo. Da qui la convenienza che, per rispondere adeguatamente alla suprema lex della *salus animarum*, l’ordinamento giuridico del Popolo di Dio sia un modello nella tutela efficace dei diritti personali” (J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, cit., pp. 119-120).

<sup>85</sup> H. PREE, *Esercizio della potestà*, cit., p. 308.

<sup>86</sup> G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell’ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano, 1985, p. 9.

<sup>87</sup> Este punto recibe especial y constante atención en el magno trabajo del prof. Fantappiè sobre la Iglesia y la modernidad jurídica (cf. C. FANTAPPIÈ, *Chiesa Romana e modernità giuridica*, Giuffrè, Milano, 2008, vol. I, *passim*).

<sup>88</sup> Fue puesta de relieve por Maritain (cf. J. MARITAIN, *La persona y el bien común*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, pp. 39-40). Al respecto, puede leerse en Spaemann: “En el concepto de persona pensamos un origen más originario aún que el de individuo singular” (R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, Eunsa, Pamplona, 2010, 2ª ed., p. 51). Y Guardini subraya que “[t]odos los aspectos de su constitución [del Estado], de su ordenación y de su conducta culminan finalmente en lo personal; y, de la misma manera, al individuo le proporcionan la oportunidad - y también tienen que crearle las condiciones - de existir como persona!” (R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid, 1999, p. 264). Mouroux sostiene en su influyente libro que “los dos fenómenos específicos que la caracterizan tan profundamente - sociedad, generación - no están en ella, como en los demás vivientes, simplemente al servicio de la especie, sino también al servicio de la persona. [...]. La sociedad se valora en cuanto conjunto de comunidades en las que se prepara y se realiza la comunión y, por consiguiente, la plenitud de las personas” (J. MOUROUX, *Sentido cristiano del hombre*, Palabra, Madrid, 2001, p. 177).

<sup>89</sup> A la Iglesia no le repugna ninguno de los hallazgos filosóficos sobre la sociedad, más aún, tiene el *ius divinum naturale* como parte (no exclusiva) del derecho canónico, y hallándose con el *ius divinum positivum* en una relación de circularidad y no de yuxtaposición (cf. J. CASTRO TRAPOTE, *Circularidad entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo*, en *Ius Ecclesiae*, 33, 2021, pp. 595-622). Allí donde se halle la naturaleza humana, allí comparece el *ius divinum naturale*. Como la Iglesia es una *realitas complexa*, compuesta por un elemento divino y un elemento humano, allí se encuentra la ley natural (jurídica, además sus otras dimensiones, lógicamente).



evidente que los miembros de una sociedad están sujetos a las exigencias postuladas por el bien común y a las disposiciones procedentes de la autoridad. En este ámbito se debe afirmar que la sociedad está por encima de los *individuos* que la componen y que los individuos están sujetos a la autoridad.

Pero esto solo tiene en cuenta un aspecto de la persona, que no es el más importante ni el primero. Cuando se habla de individuo dentro de una colectividad, o de miembro de una sociedad, o de miembro de la Iglesia-Sociedad, se está tomando únicamente un aspecto de la persona, aquel en el que la persona concurre con otras dentro de la sociedad organizada y gobernada por la autoridad, donde surgen una serie de relaciones jurídicas encuadrables en el derecho público o en el derecho privado. El concepto de persona usado en este ámbito equivale al concepto de individuo: miembro de una sociedad. Pero la socialidad organizada o institucionalizada no funda, ni inicia ni agota ni protagoniza toda la relacionalidad de la persona ni el conjunto de sus relaciones jurídicas<sup>90</sup>. Es la idea expresada por Ratzinger en el siguiente texto:

“No recorre en su totalidad el camino del problema de la comunidad y no es realmente práctico [...] quien no tropieza con los límites de la colectividad allí donde la comunidad sería realmente importante y comenzaría realmente, es decir, allí donde no se trata del hacer sino del ser, de mí mismo. No hay aquí un retorno al individualismo, sino que significa simplemente que se han descubierto las condiciones sin las que la colectividad es simple hipocresía y dictadura impuesta desde fuera, en vez de auténtica unión de los hombres”<sup>91</sup>.

b) *Lo personal y lo institucional*. Uno de los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia es que la sociedad no se reduce a la organización política (Estado), que el bien público no es todo el bien de las personas, y que el bien personal orienta al bien común, el cual viene definido del siguiente modo: “En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos

---

<sup>90</sup> Es el fundamento de la juridicidad en la radical coexistencia humana que propone Cotta: “l’esistenza si esprime e si organizza sempre in forme di relazione coesistenziale. È questo il segno sicuro che l’ontologica struttura relazionale continua ad essere presente nell’esistenza, nonostante le possibilità di questa; perciò attesta l’intrascendibilità della coesistenza, e quindi della giuridicità” (S. COTTA, *Il diritto nell’esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991, 2ª ed. riveduta e ampliata, p. 97).

Visioli, inspirándose en von Balthasar, afirma que “sono meritevoli di critica le posizioni che riconducono (e riducono) ogni genere di relazionalità, anche tra la persona e Dio, alla realtà comunitaria [societaria en la terminología que venimos usando] como alla sua unica fonte genetica, dimenticando il carattere di singolarità e individualità che costituisce ogni tipo di rapporto” (M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un’antropologia teologica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999, p. 295).

<sup>91</sup> J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, cit., p. 60.





y deberes de la persona humana”<sup>92</sup>. Dicho de otro modo, la doctrina social de la Iglesia, según ha recordado recientemente el Papa Francisco, señala que las estructuras están al servicio de las personas<sup>93</sup>. Por eso, es preciso tener en cuenta dos afirmaciones: 1) la persona es superior a lo institucional (y el fiel es superior a la Iglesia-Sociedad) y lo institucional se sitúa en una relación de servicio radical a la vocación última de la persona (o del fiel); 2) lo social no es sinónimo de lo institucional, sino que es más amplio y fundamental (el principio institucional nace del principio comunitario en la Iglesia). Lo dicho no encuentra excepción alguna en la Iglesia porque está organizada y establecida como sociedad en este mundo debido al elemento humano que la compone (LG, n. 8). Todo lo contrario: lleva lo dicho a su mayor plenitud sin desnaturalizarlo. Por todo ello la Iglesia-Sociedad no es *tout court* la Iglesia-Misterio, sino un aspecto secundario y subordinado a la Iglesia-Comunidad dentro del misterio de la Iglesia. Por eso la noción de *mysterium* ha ayudado para percibir la errónea comprensión de la Iglesia cuando se la veía bajo el prisma de la jerarquía: nadie se atrevería a decir que la Iglesia es *veluti sacramentum hierarchiae*. Puede admitirse que ambas dimensiones (la Iglesia-Comunidad y la Iglesia-Sociedad) conformen el signo sacramental, pero sin perder de vista el modo como se relacionan y se subordinan entre sí: *el principio institucional nace del principio comunitario*.

Como recuerda Errázuriz, no es posible concebir lo personal y lo institucional en conflicto; primero porque no están en el mismo nivel como hemos dicho; y segundo, porque las acciones jerárquicas se configuran como un derecho de los fieles. De modo que en la misma *communio hierarchica* no solo existe el derecho de los titulares de la potestad a dictar normas, o a emanar actos administrativos, o a resolver judicialmente las controversias, sino que también existe el derecho de los fieles a que la autoridad desempeñe sus funciones sin omitirlas:

“L’omissione degli interventi di governo opportuni per chiarire la verità della fede, per illuminare la rettitudine morale, per contrastare gli abusi di ogni genere nell’ambito della Chiesa, ecc., favorisce un clima di mancanza di comunione”<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 388; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2237; cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas*, de 5 de octubre de 1995.

<sup>93</sup> “Lo Stato di diritto è al servizio della persona umana e mira a tutelarne la dignità, e ciò non ammette alcuna eccezione. È un principio. [...]. Occorre ricordare che il fondamento della dignità della persona umana risiede nella sua origine trascendente, che vieta, di conseguenza, ogni violazione; e tale trascendenza esige che, in ogni attività umana, la persona sia messa al centro e non si ritrovi in balia delle mode e dei poteri del momento (cf. *Discorso al Parlamento Europeo*, 25 novembre 2014)” (FRANCISCO, *Discurso a una delegación de abogados de países miembros del Consejo de Europa*, 21 de agosto de 2023). “[E]l principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana” (GS, n. 25).

<sup>94</sup> C.J. ERRÁZURIZ, *Sul rapporto*, cit., p. 141.



La noción de persona (y de fiel) es ontológica y teológicamente relacional. Esta idea viene así descrita por de Lubac:

*“Inter animam et Deum, nulla natura interposita. Cada uno necesita de la mediación de todos, pero nadie es mantenido a distancia por ningún intermediario. [...] Entre las diversas personas, por variados que sean sus dones y desiguales sus méritos, no reina un orden de grados de ser, sino, a imagen de la Trinidad misma - y, por mediación de Cristo, en quien todas se hallan incluidas, en el interior de la Trinidad misma - una unidad de circumincesión”<sup>95</sup>;*

para Lorda

*“[e]l ser humano es un ser hecho para la relación, hecho para la Alianza y el amor con Dios. Por eso, la relación pertenece a la esencia de lo que significa persona. Ser persona significa estar abierto a la relación, poder compartir la intimidad personal”<sup>96</sup>.*

Esto quiere decir que la persona es un ser dual: es decir, su ser se define por la apertura radical y efectiva en el orden del ser a otras personas (también a Dios y al mundo). Una persona nunca es ni está sola. Por eso, la relacionalidad no es un accidente, sino el mismo acto de ser de la persona: es un ser-con o un co-ser. La persona no es concebible individualmente ni en lo más profundo de su ser<sup>97</sup>. Esto se percibe claramente en el ámbito eclesial y ha sido expresado a través de la *communio*, que no es meramente sociológica, ni circunstancial, ni institucional, sino que antes es ontológica y teológica. El fiel es *communio*. Un fiel incluye el *nosotros* y solo así puede ser fiel<sup>98</sup>. Como se ve en Pedro Rodríguez,

*«lo que hace que esa comunión llegue a ser “quasi una mystica persona” es que la Persona divina del Espíritu Santo, unus et idem, tiene su morada en Cristo Cabeza y en los miembros incorporados y hace, en consecuencia, que el cuerpo - aun siendo sus miembros personas plenamente autónomas - sea “númericamente uno”, como un único sujeto»<sup>99</sup>.*

---

<sup>95</sup> H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid, 1988, p. 235.

<sup>96</sup> J.L. LORDA, *Antropología teológica*, Eunsa, Pamplona, 2009, p. 244.

<sup>97</sup> Sugiere Congar que detrás de las debilidades o simplismos de algunas propuestas teológicas (y canónicas en mi opinión), se halla una crisis filosófica (cf. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1970, p. 340).

<sup>98</sup> «Por su misma naturaleza, se abre al “nosotros”, se da siempre dentro de la comunión de la Iglesia. Nos lo recuerda la forma dialogada del Credo, usada en la liturgia bautismal. El creer se expresa como respuesta a una invitación, a una palabra que ha de ser escuchada y que no procede de mí, y por eso forma parte de un diálogo; no puede ser una mera confesión que nace del individuo. Es posible responder en primera persona, “creo”, sólo porque se forma parte de una gran comunión, porque también se dice “creemos”» (FRANCISCO, Encíclica *Lumen fidei*, n. 39).

<sup>99</sup> P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia*, cit., p. 111.



La manifestación histórica de la Iglesia conserva y expresa lo dicho, y solo así crece la Iglesia como *communio*. El fiel-individuo es el fiel visto en la Iglesia-Sociedad; mientras que el fiel-persona es el fiel visto en la Iglesia-Comunidad. Porque existe la Iglesia-Comunidad existe la Iglesia-Sociedad; de modo que el principio institucional (situado en la Iglesia-Sociedad) nace del principio comunitario. Es decir, la autoridad nace de la comunidad. Eso no significa que la concreta forma de gobierno tenga que proceder necesariamente del principio mayoritario, sino que puede proceder, como en el caso de la Iglesia, de una disposición divina, es decir, de una norma divina positiva: la institución del primado y del colegio apostólico. Y así ha sido.

c) *La sociedad nace de la persona*. La persona no es radicalmente (ontológicamente) un ser aislado, igual que el fiel no es radicalmente (teológicamente) un ser aislado. Esta relacionalidad no es accidental sino parte del acto de ser, y se manifiesta al exterior haciendo posible la sociedad. Entonces, se puede concluir que *la sociedad nace de la persona*<sup>100</sup>, o que la sociedad es una manifestación indefectible del co-ser de la persona<sup>101</sup>. Esto quiere decir que existe sociedad porque la persona es radicalmente un *ser-con*. Una persona sola es un absurdo teórico (no solo existencialmente, sino también ontológicamente) porque su acto de ser consiste en una apertura radical (a Dios, a los demás, al mundo y a sí mismo) que no se reduce a uno de los accidentes que se predicen del ser (la relación); la relación en la persona es parte de su ser, y ahí reside la diferencia radical del ser de la persona y del ser del mundo: mientras el mundo *es*, la persona *co-es*. Son dos actos de ser distintos: el ser de la persona y el ser del mundo. La persona es imagen de Dios; y como la persona divina es *relación subsistente*<sup>102</sup>, la persona es un *ser-con*. Así, puede concluirse que Dios, además de no querer salvar al hombre aisladamente (LG, n. 9), tampoco quiso crearlo aisladamente (GS, n. 12).

Por esto mismo, la sociedad es una manifestación del *co-ser* que es la persona. Existe sociedad porque la persona *co-es*. Eso le da a la sociedad una mayor dignidad, que ya no se basa en una mera funcionalidad para lograr el bien común, sino que se descubre como una indefectible manifestación esencial de la persona humana. Eso quiere decir que el bien personal funda, engendra y condiciona el bien común: “[e]l orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo

---

<sup>100</sup> “[L]a persona es, desde el punto de vista ontológico y como finalidad, anterior a aquélla [la comunidad política]” (*Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 388).

<sup>101</sup> “La sociedad es del orden de la manifestación porque acontece sin ser pensable en ninguna situación precedente a ello. [...]. Lo indefectible de la sociedad le confiere precedencia respecto de cualquier aspecto práctico manifiesto en la vida; en este sentido, el adjetivo social es aplicable en su mostrarse a cualquier dimensión de la esencia del hombre. [...]. Dentro de la sociedad cada hombre es individuo. Individuo significa el que ejerce roles sociales, es decir, el que ejerce acciones, el que actúa. [...]. La sociedad como manifestación extraindividual es inferior a la persona, pero no al individuo” (L. POLO, *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2010, 2ª ed., t. II, pp. 265-267).

<sup>102</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4, in c.



momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario” (GS, n. 26). Por este motivo, carece de sentido oponer el bien común al bien personal, o limitar el bien personal con el bien común cuando es precisamente al revés: no hay bien común posible sin el bien personal; el bien personal (que no individual) reside en la Iglesia-Comunidad, y el bien común en la Iglesia-Sociedad. Desde aquí se alcanza una conclusión: la sociedad no nace de un pacto social ni de ningún tipo de acuerdo alcanzado en alguna reunión ni es producto de un proceso histórico, sino que nace de la persona como *ser-con*. Del pacto social podrá surgir el modo de gobierno, pero no la misma sociedad o el estado civil (así se llamaba a la sociedad en los inicios del contractualismo, para contraponerlo al estado de naturaleza o salvaje previo a la sociedad, ficción que habrían creado los teóricos como Rousseau para justificar la propuesta del estado civil generado por el contrato social). La teoría del pacto social arranca de una teoría errónea sobre la naturaleza humana, la persona y la sociedad.

## 8 - La forma del gobierno eclesial procede de una norma divina positiva

Ahora estamos en condiciones de precisar qué significa que Cristo instituyó el primado y el colegio apostólico. Es preciso aclarar esta afirmación. Cristo fundó la Iglesia, y toda su voluntad, manifestada de forma especialmente significativa en algunos momentos, *gestis verbisque*, se dirige a esto. Toda la vida y acciones de Cristo incluyen este carácter fundacional de la Iglesia. Cuando Cristo da vida a la Iglesia, forma parte de ella el estar estructurada y organizada en este mundo como sociedad. La voluntad de Cristo no es principalmente fundar una Iglesia-Sociedad, sino una Iglesia, una *communio fidelium*, que necesariamente estará organizada como sociedad por su elemento humano. Luego, de la Iglesia-Sociedad deriva la existencia y la necesidad de la autoridad. Donde hay personas hay indefectiblemente sociedad y, por tanto, autoridad: esto acontece naturalmente en la Iglesia gracias al elemento humano, que no viene destruido sino perfeccionado. En este sentido se afirma que la autoridad (aspecto de la Iglesia-Sociedad) nace de la comunidad: no en el sentido de un pacto social o una reunión representativa o una evolución histórica, sino en el sentido de que la sola presencia del elemento humano hace que la Iglesia se manifieste en este mundo como sociedad, sin reducirse a ella.

Pero si la autoridad nace de la comunidad, ¿cómo sostener que el primado y el colegio apostólico fueron instituidos por Jesucristo? Porque una cosa es la necesidad y existencia de la autoridad, y otra cosa es la forma de gobierno. Desde el momento en que hay personas formando un cuerpo social como ocurre en la Iglesia, no hace falta más intervención divina que la que tuvo lugar al crear al hombre con esa radical socialidad y destinado desde antes de la Creación a formar parte de la Iglesia de Cristo que subsiste en la Iglesia católica. Pero estaba sin determinar qué tipo de autoridad y cómo se configura en sus elementos básicos. Eso fue



lo que instituyó Cristo: la *forma* esencial que tendrá la autoridad en todos los tiempos: el Romano Pontífice y el colegio episcopal, que suceden en el ministerio apostólico a Pedro y a los Doce. Es decir, Cristo fundó una Iglesia e «instituyó en su Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el Cuerpo» (LG, n. 18).

Es decir, esa autoridad de la que no carece ninguna sociedad recibió una concreción respecto al modo de gobierno, no respecto a la existencia y necesidad de la autoridad. Es esa estructura básica de gobierno la que es de institución divina: el primado de Pedro y el colegio apostólico establecidos por Jesucristo determinan un modo histórico de gobierno universal basado en el primado del Papa y en la colegialidad episcopal. Se comprende que sea ese el modo de gobierno porque es el que mejor se adapta a la sacramentalidad de la Iglesia y a la participación sacramental en la potestad de Cristo. Por eso, tanto el primado como la colegialidad tienen su potestad sellada por la vicariedad, pues la ejercen siempre en nombre de Cristo.

Eso quiere decir que la Iglesia nació con autoridad porque así forma parte de la esencia de toda sociedad compuesta por personas, de la que no es ajena la Iglesia<sup>103</sup>. La Iglesia fundada por Cristo no está limitada como sociedad en sus elementos naturales, y contiene de modo natural la autoridad, porque el elemento humano o personal de la Iglesia no es considerado de forma parcial en la Iglesia sino en su integridad (la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona). Por eso, con la institución del primado y del colegio de los Doce, Cristo no está dotando de autoridad a la Iglesia, sino que está delimitando el modo de gobierno y su estructura básica. Como la organización básica de la autoridad *no es* una manifestación indefectible del elemento humano, quiso Cristo mismo establecerlo (instituirlo) para todos los tiempos: el primado y el colegio episcopal.

Las explicaciones precedentes permiten comprender que el principio institucional nace del principio comunitario, y que la autoridad nace de la comunidad. En una óptica canónico-constitucional, es aquí donde se apoya la primacía de los derechos fundamentales sobre las determinaciones de la organización básica y universal de la Iglesia. Dicho de otro modo, las normas que contienen los derechos fundamentales son jerárquicamente superiores a las normas que se refieren a la organización eclesial fundamental. Pero, ¿cómo sostener esto siendo que la

---

<sup>103</sup> «“Toda comunidad humana necesita una autoridad que la rija” (cf León XIII, Carta enc. *Diuturnum illud*; Carta enc. *Inmortale Dei*). Esta tiene su fundamento en la naturaleza humana. Es necesaria para la unidad de la sociedad. Su misión consiste en asegurar en cuanto sea posible el bien común de la sociedad» (CEC 1898). Schmaus lo expresa así: «Tampoco el concepto ‘pueblo de Dios’ puede ser interpretado en el sentido de que la Iglesia es una comunidad de gracia a la que se añade la organización. La Iglesia no es el pueblo de Dios que recibe de Cristo una organización de modo parecido a como en el orden natural un pueblo se organiza en estado. El pueblo de Dios - la Iglesia - tiene *a priori* y por esencia una organización visible; esta organización pertenece a su concepto» (M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. La Iglesia*, Rialp, Madrid, [1955] 1962, 2ª ed., vol. IV, p. 380).



organización básica de la Iglesia es de institución divina? Porque la *communio hierarchica* está ordenada a la *communio fidelium*; porque Cristo fundó una *communio fidelium* e instituyó una forma de gobierno (Cristo no fundó una forma de gobierno); porque los derechos fundamentales del fiel nacen de su naturaleza creada y del bautismo (estamos en el ámbito superior de la Iglesia-Comunidad), es decir, son *iura* de origen divino natural y positivo; eso quiere decir que son una dimensión (jurídica) de la realidad creada o revelada. En cambio, la institución del primado y el colegio apostólico son dados por Cristo por medio de una norma divina positiva: esto significa aquí que la autoridad es de institución divina: es Cristo quien da la medida (*regula iuris*) a una realidad previa como la autoridad<sup>104</sup>. Es una institución que se queda en el orden de lo societario, no del ser. Por eso, la dignidad de todo fiel procede de su Bautismo, y la diversidad funcional es secundaria con respecto a la igualdad fundamental. Con esto se evita que la consideración del *status* o del oficio desempeñado desplace a la dignidad de los hijos de Dios. Ser hijo de Dios es la *vera dignitas christiana*. Los derechos fundamentales como exigencias ontológicas del bautismo se sitúan en la Iglesia-Comunidad, mientras que el primado y el colegio episcopal lo hacen en la Iglesia-Sociedad.

En otro orden, aquí se fundamenta la naturaleza servicial de la autoridad, que no consiste en una simple imitación de Cristo o en la virtud moral de quien gobierna, sin duda necesarias, sino que significa que la autoridad comienza su función con unas obligaciones previas y bastante determinadas por los derechos fundamentales<sup>105</sup>.

## 9 - Conclusión: algunas consecuencias canónicas

La consecuencia fundamental es que la *communio hierarchica* está ordenada a la *communio fidelium*. Esto se aplica a todos los oficios canónicos, incluido el Romano Pontífice, en quien reside la potestad suprema, plena y universal. Es unánime al respecto el magisterio (la autoridad es servicio), el *sensus fidei* (el modo libérrimo y habitual en que los fieles viven y respetan los derechos propios y ajenos) y la doctrina teológica (sobre el *mysterium Ecclesiae*); y es mayoritaria la doctrina canónica. Con el fin de evitar la *nefasta separación entre teoría y práctica*,

---

<sup>104</sup> Dentro del *ius divinum* es preciso distinguir entre *iura* de origen divino natural y positivo, y normas divinas positivas. La concepción del *ius divinum* bajo el aspecto de normas es una antropomorfización de la acción de Dios (cf. G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto*, Giappichelli, Torino, 1997, vol. I, pp. 27-28) que tantas veces puede verse en la teoría del derecho de Suárez, cuyo punto de partida es Dios legislador al modo humano.

<sup>105</sup> "Le due componenti del rapporto (autorità-fedele; fedele-autorità) sono di funzione e natura diversa, perché l'esercizio della potestà esiste nella Chiesa in funzione diaconale, al servizio dell'attuazione dell'essere cristiano mediante l'esercizio dei diritti fondamentali [...], ma non viceversa" (H. PREE, *Esercizio della potestà*, cit., pp. 306-307).



paso a desglosar esa consecuencia fundamental para así favorecer una praxis más acorde con la teoría.

1) *Los límites de toda potestad, incluida la potestad suprema, plena y universal.* Una laguna doctrinal que llama la atención es lo poco que han sido desarrollados los límites que comporta la *communio fidelium* para la *communio hierarchica*. Constituye una manifestación de aquel mejorable planteamiento que hemos visto: equiparar los planos de la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*. La superación de este enfoque postula la *sujección de la función legislativa al principio de legalidad*<sup>106</sup>. Eso quiere decir que la jerarquía normativa es inherente al derecho canónico<sup>107</sup>. Cuando se alcanza a distinguir la diferente posición y relevancia del principio comunitario y del principio institucional, se llega a otra consecuencia: la distinción entre *derecho público y derecho privado* viene relativizada por estar situada en el ámbito de la Iglesia-Sociedad; su importancia es secundaria.

2) *La centralidad de los derechos fundamentales del fiel*<sup>108</sup>. En la precedencia de la *communio fidelium* respecto de la *communio hierarchica* se basa la estructuración interna de los dos pilares del derecho constitucional canónico: derechos fundamentales y organización fundamental. Los derechos fundamentales pueden ser analizados desde dos puntos de vista: como dimensión ontológica que nace del bautizado y como dimensión normativa. Estos dos aspectos no se pueden separar ni confundir, porque es tan evidente que el lenguaje (normas) no es la realidad (*iura fidelium*) como que el lenguaje expresa la realidad. Eso quiere decir que el legislador no es *legibus solutus*, entre otras razones, porque además de estar sometido al *ius divinum* (siempre unido a aspectos de *ius humanum*) también lo está a las normas humanas que

---

<sup>106</sup> "Pertanto cambia l'impostazione dei rapporti tra governanti e governati: Non è più una relazione giuridica unilaterale di dominio, ma bilaterale, di diritto, cioè con reciproci diritti e doveri. Questo vale per il potere ecclesiastico come tale, cioè in tutti i suoi rami e gradi, anche per l'attività legislativa e con particolare importanza nel sistema normativo delle sanzioni. Il principio di legalità [...] assicura all'autorità la legittimità dell'esercizio del potere in vista sia del fondamento che dei limiti del potere" (H. PREE, *Esercizio della potestà*, cit., pp. 315-316).

Como recuerda Massimio del Pozzo, "[i]l detentore del potere deve avere dunque la chiara coscienza di non essere il padrone o possessore ma il semplice diffusore o dispensatore dei beni della comunione" (M. DEL POZZO, *L'accezione ed estensione del concetto di 'governo ecclesiastico' nel sistema canonico*, en J. MIÑAMBRES, B. N. EJEH, F. PUIG (a cura di), *Studi sul diritto*, cit., p. 123).

<sup>107</sup> "El constitucionalismo es hoy la pre-comprensión jurídica para estudiar y aplicar todo sistema normativo, también el canónico" (J. CASTRO TRAPOTE, *El principio de jerarquía*, cit., en imprenta).

<sup>108</sup> "The articulation of the duties and rights of the Christian faithful in the 1983 Code of Canon Law (cc. 208-223) es a partial expression of the true and authentic image of the Church" (J.A. CORIDEN, *Reflections on Canonical Rights*, cit., p. 30).

Son varios los estudios en que Massimio del Pozzo ha desarrollado este punto; por todos, puede citarse uno de los trabajos con más argumentos sobre el tema: M. DEL POZZO, *Spunti per un inquadramento fondamentale e costituzionale del fedele cristiano*, en L. SABBARESE (a cura di), *Opus humilitatis iustitia. Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2020, vol. I, pp. 239-253.



expresan las exigencias cuyo origen está en la acción de Dios<sup>109</sup>. Desde aquí se abren varias consecuencias poco explicitadas: la existencia de un moderno *constitucionalismo canónico* y la emergencia de su desarrollo; la ya mencionada ampliación del principio de legalidad a la función legislativa; la *posible inconstitucionalidad de las leyes* derivada del principio de jerarquía normativa entre normas constitucionales y legislación ordinaria. Esto ya está aconteciendo aunque esté precariamente formalizado (algunos ejemplos vimos al inicio del trabajo). Todo ello necesita del punto anterior, que es su fundamento: precisar los límites que la *communio fidelium* comporta para la *communio hierarchica* e identificar las obligaciones de hacer o no hacer que corresponden a los titulares de los oficios canónicos, incluido el legislador.

3) *El principio de igualdad fundamental y el principio de diversidad se mueven en planos distintos*. El derecho constitucional se articula en torno al *plebs* y al *ordo*. Tanto la igualdad fundamental como la diversidad funcional son principios constitucionales. Lo son porque ambos forman parte de la estructura basilar de la Iglesia<sup>110</sup>. Pero es diferente el plano de la realidad en que se sitúan uno y otro; y de ahí procede la diferente entidad canónica de cada uno. El modo en que se relacionan es el siguiente: el principio de diversidad no puede alterar los datos contenidos en la igualdad fundamental. Más aún, cada una de las distintas condiciones canónicas debe ser un modo de reafirmar el principio de igualdad fundamental y los derechos fundamentales; nada de lo que forme parte del fiel puede ser matizado por lo que se diga sobre la condición canónica, porque entre la *vera dignitas christiana* y los derechos fundamentales no hay distancia<sup>111</sup>. Así, el principio fundamental no hace referencia a una materia amorfa o caótica que necesitaría ser ordenada con las categorías de la condición canónica (laico, sacerdote, religioso), como si pudieran ser alargadas, acortadas, matizadas, suspendidas, etc. Cada una de las condiciones canónicas supone una afirmación peculiar de la condición de fiel, no su

---

<sup>109</sup> Al respecto, aún existe el riesgo anunciado por Coriden: “To have them articulated and solemnly proclaimed was an historic event. It was a major step forward. But it is not enough. It is not enough merely to list rights in the Code. There is a real danger that they will become a dead letter, empty words, neglected norms” (J.A. CORIDEN, *Reflections on Canonical Rights*, cit., p. 22).

Según el principio directivo 6º para la revisión del Código el legislador canónico no es *legibus solutus*: la autoridad está sujeta al derecho divino y al derecho humano (cf. *Communicationes* 1 [1969]: 77-85). No supuso ninguna ruptura con la tradición canónica, sino más bien una indicación que permitía seguir canalizando y fecundando esa tradición, oscurecida por una curiosa mezcla entre la concepción de la Iglesia como *societas iuridica perfecta* y la institución divina de la autoridad. Por otro lado, es una afirmación normal en la teología clásica; por ejemplo, Schamus dice que “[e]l papa por su parte está ligado y obligado por la disposición de Cristo y por el derecho eclesiástico publicado por él” (M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, cit., p. 465).

<sup>110</sup> Cf. M. DEL POZZO, *Il principio di uguaglianza e il principio di varietà nella dottrina giuridica di Javier Hervada*, en K.O. MWANDHA (a cura di), *‘De potestate regiminis’. Il ruolo della donna nella Chiesa oggi* (Questioni di Diritto Canonico), LAS, Roma, 2021, pp. 17-45.

<sup>111</sup> Cf. H. PREE, *Esercizio della potestà*, cit., p. 325.





alargamiento o estrechamiento. Igualmente, no puede decirse que el ser fiel es algo abstracto y que la condición canónica le suministra la historicidad: tan histórico es el ser fiel como la condición canónica. Por ello, si bien el bautismo y el orden estructuran la Iglesia, no lo hacen simétricamente, sino con diversa incidencia, porque es distinto el plano de la realidad en que se mueven. No son lo mismo los sacramentos de la iniciación cristiana por medio de los cuales se engendran y crecen los hijos de Dios, que el sacramento del Orden que es uno de los sacramentos al servicio de la comunión de los hijos de Dios.

4) *La superioridad del momento de la 'dictio iuris' sobre el de la 'regula iuris', que incluye la superioridad de la función judicial sobre la función legislativa en el plano estrictamente jurídico (no en el político-organizativo).* Sin duda el déficit arrastrado durante muchos siglos en la función judicial no ha supuesto la ausencia de *dictio iuris* en la Iglesia, ya sea espontáneamente cuando cada fiel ejerce su derecho y da a cada uno lo suyo, ya sea cuando informalmente la *dictio iuris* la realiza una persona con *auctoritas* y sin *potestas*<sup>112</sup>. Naturalmente, sin una adecuada sensibilidad sobre los derechos de los fieles acorde con la eclesiología que aquí hemos expuesto, es normal que no se sienta la necesidad de un adecuado sistema judicial: si la *communio hierarchica* no está nativamente sujeta a la *communio fidelium*, sino que condiciona la *communio fidelium*, entonces lo decisivo es la función ejecutiva y la legislativa: para ser fiel, para lograr la *communio fidelium*, se requeriría sobre todo la observancia de la disciplina general y concreta. Pero se pierde de vista, entre otras cosas, que toda actuación pública viene obligada previamente por los derechos fundamentales en las concretas relaciones jurídicas. Por ello, una apertura a la realidad concreta<sup>113</sup>, e incluso una cierta judicialización, es necesaria para lograr una conciencia de lo justo en la Iglesia<sup>114</sup>; en este marco se sitúa la incesante petición de tribunales administrativos<sup>115</sup>. Junto a ello, quizá la vía más realista sea explicitar el modo como de *facto*

---

<sup>112</sup> Cf. **S. VIGO FERRARA**, «*Apud nos dicitur aequitas*». *L'equità quale giustizia nella tradizione giuridica realista*, Giuffrè, Milano, 2023, pp. 255-257.

<sup>113</sup> El argumento está presente en varios trabajos del autor; cito uno de los últimos publicados: **E. BAURA**, *L'attività legislativa codiciale ed extracodificiale al servizio del buon governo. Presupposti giuridici*, en *Governare nella Chiesa. Presupposti giuridici per il buon governo*, LEV, Città del Vaticano, 2023, p. 60.

<sup>114</sup> Cf. **E. BAURA**, *Lo spirito codificatore e la codificazione latina*, en **E. BAURA, N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, T. SOL** (a cura di), *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, Giuffrè, Milano, 2017, p. 68.

<sup>115</sup> Cf. **A. KOWASTSCH**, *Tra "Würzburger Synode" e "Synodaler Weg". Per la memoria mai ammutolita di una giustizia amministrativa della Chiesa particolare*, en **J. MIÑAMBRES, B. N. EJEH, F. PUIG** (a cura di), *Studi sul diritto*, cit., vol. II, pp. 937-959; **J. CANOSA**, *Presente y futuro en la justicia administrativa en la Iglesia*, en *Ius Canonicum*, 49, 2009, pp. 125-145; **I. ZUANAZZI**, *La conciliazione nelle controversie amministrative*, en **J. MIÑAMBRES, B. N. EJEH, F. PUIG** (a cura di), *Studi sul diritto*, cit., vol. II, pp. 961-980; **G.P. MONTINI**, *Los recursos jerárquicos (cc. 1732-1739)*, Universidad san Dámaso, Madrid, 2021; **ID.**, *Agenda per la evoluzione della giustizia amministrativa canonica*, en *Estudios Eclesiásticos*, 97, 2022, pp. 1197-1216.



se está logrando dar a cada uno lo suyo, aunque no pase tanto a través de la *potestas* como de la *auctoritas*.

5) *La tarea de la canonística*. Es evidente que la obligatoriedad y operatividad de la dimensión jurídica de la realidad no viene paralizada por la ausencia de instrumentos técnicos o de proyectos legislativos. Si así fuera, sería volver a adoptar en muchos casos la teoría de la *canonizatio*: dejar en suspenso la vigencia del *ius divinum* hasta que no sea formalizado en normas humanas. Y cuando llega a ser formalizado, es conveniente no olvidar que el punto de referencia principal sigue siendo la dimensión jurídica de la realidad. Ante la brecha entre el derecho efectivamente vigente y el derecho formalmente vigente apuntada por la doctrina<sup>116</sup>, me parece que la ciencia canónica está llamada a prestar un servicio insustituible: sin dejar la necesaria tarea de comentar las normas, converger hacia una *communis opinio* (fuente normativa) que supla el déficit de instrumentos prácticos formalizados, de modo que la explicación y descripción del *derecho viviente* se vaya asentando como derecho formalmente vigente gracias a la doctrina, según el modo como la jurisprudencia, *mutatis mutandis*, alcanza a ser una fuente normativa.

6) *El principio de subsidiariedad*. Como es sabido, Corecco negaba la misma existencia de este principio en el derecho canónico<sup>117</sup>. Las razones

---

<sup>116</sup> Berlingò: «[A]l canonista s'impone, anzitutto, di non dare meramente corso al diritto formalmente vigente, ma di andare alla ricerca del diritto effettivamente vigente, che (al meno nella Chiesa) non è (o al meno non dovrebbe essere solo) quello (il più) agevolmente e direttamente proponibile davanti ai giudici o nei tribunali, quanto quello 'nascosto' tra le pieghe del "sensus Ecclesiae" alimentato dalla "singularis [...] Anstistitum et fidelium conspiratio" sorretta dallo Spirito» (S. BERLINGÒ, *Generali iuris principia*, cit., p. 585).

Lo Castro: "[I]l cristiano sa che il criterio del giusto e dell'ingiusto, disposto dalla norma, dal comando, ha le sue radici sopra di essi, e a questo luogo egli guarda e rivolge la sua attenzione per determinare in ultimo i suoi comportamenti" (G. LO CASTRO, *La Chiesa, il diritto e la giustizia*, en J. MIÑAMBRES, B. N. EJEH, F. PUIG (a cura di), *Studi sul diritto*, cit., p. 219).

Boni: «Una canonística recuperada y emprendedora debe asumir el desafío [...] demostrar "con los hechos" que el derecho no puede reducirse a la categoría asfixiada de lo "legal". [...]. Si hubiera alguien que quisiera reducir el derecho canónico al codificado o al horizonte del derecho vigente [...], atrincherándose en la obediencia a la suprema voluntas legislatoris, a este individuo se le debe objetar francamente que usurpa y enturbia el nombre de canonista» (G. BONI, *Algunas reflexiones sobre el anhelado y laborioso connubio entre la ciencia canónica y la ciencia teológica*, en *Ius Canonicum*, 61, 2021, p. 35).

Del Pozzo: "El perfil normativo y organizativo es secundario a la efectividad de los derechos: en la Iglesia existe el derecho no solo porque haya una comunidad y una socialidad estructurada, sino porque la fe, el culto y la solidaridad generan auténticas relaciones de justicia. [...]. La relacionalidad y la prudencia propias de la justicia invalidan también la deriva idealista (formalismo, logicismo, etc.), muy extendida en el ámbito secular y no del todo ajena al mundo canonístico. En definitiva, solo la *respuesta a la pregunta fundamental y la revitalización de la sabiduría clásica* nos permiten dar coherencia y autoridad al trabajo del jurista eclesial" (M. DEL POZZO, *El concurso de la ciencia canónica en la realidad eclesial y en el saber jurídico universal*, en *Ius Canonicum*, 60, 2020, pp. 510-511). Más autores y sus argumentos en J. CASTRO TRAPOTE, *Del paradigma codicial*, cit., pp. 667-668.

<sup>117</sup> E. CORECCO, *Ius et communio*, cit., pp. 546-548.



debemos hallarlas en su tesis anteriormente mencionada: su visión simple y a-problemática de la *communio*. Sin embargo, es conveniente valorar suficientemente la complejidad interna de la realidad de la Iglesia, pues todas las dimensiones humanas son redimidas siendo asumidas: lo no asumido no es redimido<sup>118</sup>. El principio de subsidiariedad encuentra su fundamento y su más genuina aplicación, más que entre oficios canónicos, en las relaciones entre la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*<sup>119</sup>. En efecto, existe una actividad verdaderamente eclesial que, incluyendo a la *communio hierarchica*, surge y es atribuible directamente a la *communio fidelium*<sup>120</sup>. Puede existir un ámbito de libertad en el que concurren espontánea u organizadamente los fieles: la realidad surgida, manifestación de varios derechos fundamentales, estaría situada en la *communio fidelium*, de modo que la *communio hierarchica* estaría relacionada en términos de subsidiariedad respecto a la *communio fidelium*. Por ejemplo, es claro que pertenece a los padres *in primis* la educación cristiana de sus hijos respecto a la parroquia o la diócesis; y también puede ocurrir con la formación catequética recibida en otros ámbitos de naturaleza asociativa, formal o informal, pero sostenida por los derechos de los padres o por la libertad de los fieles. Esto permite moderar la relevancia y el alcance de la programación o planificación pastoral, y valorar, por ejemplo, si fomenta la llamada a la evangelización personal que nace del bautismo o si en cambio la condiciona, suspende u obstaculiza con un exceso de dirigismo e institucionalización.

7) La '*communio fidelium*' precede, supera y postula la sinodalidad. No existe un concepto acuñado de sinodalidad; incluso Fantappiè ha mostrado que no se trata de un concepto unívoco, porque ha conocido

---

<sup>118</sup> Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*. V, I.

<sup>119</sup> Supone una ampliación del concepto de subsidiariedad: no solo como principio informador de gobierno entre oficios que es su ámbito clásico (cf. A. VIANA, "*Officium*" según el derecho canónico, Pamplona, Eunsa, 2021, pp. 158-159), sino también entre diversos aspectos de la *communio* horizontal de la Iglesia: *communio fidelium* y *communio hierarchica*; que un párroco tenga que verificar la preparación para acceder razonablemente al Sacramento de la Eucaristía, por ejemplo, no significa que tenga la competencia exclusiva y primaria de la preparación para la primera comunión. Por eso, afirma Viana que "[l]a subsidiariedad promueve la colaboración y la participación de las personas, de los grupos y de las comunidades menores en todo aquello que puedan hacer por sí mismos, sin perjuicio de la unidad y de que el gobernante pueda fomentar, promover y eventualmente suplir ciertas actividades" (A. VIANA, "*Officium*", cit., p. 159). Según el mismo autor, la Iglesia considerada como *communio*, es lo que lleva a hablar de subsidiariedad (cf. A. VIANA, *El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia*, en *Ius Canonicum*, 38, 1998, pp. 147-172).

<sup>120</sup> "Si se ve en la Iglesia una realidad comunitaria que, en la dimensión histórica en la que vive, conoce diversos equilibrios entre sus componentes y está surcada por inevitables tensiones, entonces, la cuestión de la subsidiariedad puede encontrar un espacio original en continua evolución" (C. CARDIA, voce *Principio de subsidiariedad*, en *Diccionario General de Derecho canónico*, Thomson Reuters-Aranzadi, Navarra, 2012, vol. VII, p. 433).



alcunas variaciones<sup>121</sup> y está alargándose con el paso de los años<sup>122</sup>. Por ello, es obligado precisar qué entiendo por sinodalidad en este momento: 1) la sinodalidad se viene manifestando, sobre todo, hasta la fecha, como un aspecto de la participación de los fieles en tareas de gobierno eclesial<sup>123</sup>; 2) según lo anterior, que la Iglesia sea esencialmente sinodal viene referido a la Iglesia-Sociedad<sup>124</sup>. En este sentido puede y debe

---

<sup>121</sup> En concreto cuatro que sean conformes con el misterio de la Iglesia, y alguna más que no lo es; de ahí que apunte el riesgo de una sinodalidad líquida y meramente programática (cf. C. FANTAPPIÈ, *Variazioni della sinodalità*, en *Ephemerides Iuris Canonici*, 62, 2022, pp. 402-404).

<sup>122</sup> Cf. C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Marcianum Press, Venezia, 2023, pp. 49-53, 54.

<sup>123</sup> En la mayor parte de las intervenciones, las posiciones sobre la sinodalidad están suponiendo una cierta participación de los fieles en las funciones públicas de la Iglesia desempeñadas por los oficios capitales, incluida la misma participación de la ciencia canónica en la elaboración de las leyes (cf. I. ZUANAZZI, M. CHIARA RUSCAZIO, V. GIGLIOTTI (a cura di), *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, Mucchi Editore, Modena, 2023, *passim*).

<sup>124</sup> La sinodalidad “es dimensión constitutiva de la Iglesia” (FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*, de 17 de octubre de 2015, en AAS 107, 2015, p. 1139); cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, de 2 de marzo de 2018, n. 1. Puede verse explícitamente reconocido cuando este último documento establece que “en la lógica de la prioridad del todo sobre las partes y del fin sobre los medios” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 54); las partes y los medios son los fieles: esto solo es admisible en el contexto de la Iglesia-Sociedad, como ya vimos. Lo mismo puede verse cuando la Iglesia sinodal es definida como una “una pirámide invertida” (cf. FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*, pp. 1141-1142), donde se integran “el Pueblo de Dios, el Colegio Episcopal y en él, con su específico ministerio de unidad, el Sucesor de Pedro” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 57). También se ve el encuadre constitucional cuando sostiene que la Comisión que “[l]a enseñanza del Vaticano II a propósito de la sacramentalidad del episcopado y de la colegialidad representa una premisa teológica fundamental para una correcta e integral teología de la sinodalidad” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 66). Y más claramente se ve el principio institucional de la Iglesia sinodal en el siguiente texto: “Una Iglesia sinodal es una Iglesia participativa y corresponsable. En el ejercicio de la sinodalidad está llamada a articular la participación de todos, según la vocación de cada uno, con la autoridad conferida por Cristo al Colegio de los Obispos presididos por el Papa” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 67). Es la misma perspectiva adoptada por Spadaro y Galli, que explícitamente sitúan en la Iglesia-Sociedad la sinodalidad al tener como punto de referencia el n. 18 LG: “La teología della sinodalità è uno sviluppo originale e omogeneo dell’evento conciliare e del suo magistero ecclesiológico. Seguendo la logica della Lumen gentium (LG), n. 18, essa fornisce la cornice interpretativa per comprendere e vivere il ministero gerarchico (la cima della piramide, che si colloca alla base) come un umile servizio reso al Popolo di Dio (la base, che si colloca in cima). La sinodalità poggia su due pilastri: il *sensus fidei* di tutto il Popolo di Dio - tema di un altro documento della CTI - e la collegialità sacramentale dell’episcopato in comunione con la sede di Roma” (A. SPADARO, C. GALLI, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, en *La Civiltà Cattolica*, 4, 2018, pp. 61-62). O también: “In tutte le strutture e processi sinodali sono chiamati a



decirse que la *communio fidelium* precede, supera y condiciona la sinodalidad<sup>125</sup>. Con estos dos puntos no pretendo fijar un concepto de sinodalidad, sino reflejar una opinión manifestada frecuentemente por los canonistas y asentada en la normativa canónica<sup>126</sup>. Pues bien, según esto, se observa que el encuadre sistemático de la sinodalidad se encuentra en la *communio hierarchica*, en concreto, como modalidad/espíritu/forma de ejercer las funciones de la potestad de régimen<sup>127</sup>. Por todo ello, la *communio fidelium* está sosteniendo y recomendando la sinodalidad en el modo de comprender la Iglesia-Sociedad, a la vez que en ningún caso la sinodalidad puede agotar ni sustituir ni ser la máxima expresión de la actividad de los fieles en la Iglesia: se puede caminar juntos (sinodalidad) porque co-existimos radicalmente juntos (*communio fidelium*). A la sinodalidad situada en la *communio hierarchica* le es aplicable todo lo que hemos afirmado sobre la

---

partecipare i laici e le laiche" (A. SPADARO, C. GALLI, *La sinodalità*, cit., p. 63). La continuidad con las enseñanzas magisteriales (por ej. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*) arraigadas en el derecho natural sobre la participación de los miembros en los asuntos públicos es evidente.

<sup>125</sup> Antonio Viana parte de un concepto más amplio de sinodalidad, y distingue una dimensión comunitaria y una dimensión estructural (cf. A. VIANA, *Sinodalidad y Derecho Canónico*, cit., pp. 685-687). Sin duda estas dos dimensiones están presentes en el documento de la Comisión ("En la visión católica y apostólica de la sinodalidad existe una recíproca implicación entre la *communio fidelium*, la *communio episcoporum* y la *communio ecclesiarum*", [COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 66]); pero en la articulación operativa que propone vertida en procesos y estructuras, o bien se da una pérdida de sentido en la eclesiología de la *communio fidelium*, o bien se ciñe exclusivamente al ámbito de lo institucional. No existiría inconveniente en denominar como "sinodalidad" también la relación esencial entre *communio fidelium*, *communio hierarchica* y *communio ecclesiarum*; pero esto solo sería posible respetando la naturaleza de cada uno de sus elementos y sus relaciones internas (por ejemplo, que el principio institucional está al servicio del principio comunitario; esto haría imposible traducir en estructuras o instituciones la riqueza de la Iglesia presente en la *communio fidelium*).

<sup>126</sup> Es elocuente la importancia que la sinodalidad ocupa en la Const. Ap. *Praedicate Evangelium*, en la que se regulan la composición, organización y funciones de la Curia, y en la que se ha querido fijar la sinodalidad como clave de lectura de la toda la constitución (cf. Preámbulo, n. 4). Igualmente, la presencia institucional es un punto esencial siempre presente en la reflexión de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 7: "Toda auténtica manifestación de sinodalidad exige por su naturaleza el ejercicio del ministerio colegial de los Obispos". Cuando se detiene en la puesta en práctica, se acude al principio institucional: "referencia a la concreta puesta en práctica de la sinodalidad en varios niveles, en la Iglesia particular, en la comunión entre las Iglesias particulares de una región, y en la Iglesia universal" (n. 10). Y es predominante el principio institucional cuando habla de las líneas fundamentales (cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, n. 106).

<sup>127</sup> En este marco se sitúa toda la reflexión de Valdrini (y toda la doctrina allí mencionada), que califica la sinodalidad como un principio de gobierno (cf. P. VALDRINI, *Sinodalità e communio hierarchica. Un'espressione operativa della comunione ecclesiale nella sua organicità*, en *Ephemerides Iuris Canonici*, 62, 2022, p. 406). Prueba de ello serían las continuas advertencias sobre el peligro de democratización (cf. C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, cit., p. 105); lógicamente, esto se sitúa en el contexto del ejercicio de la autoridad y, por tanto, de la *communio hierarchica*.



relación entre la *communio fidelium* y la *communio hierarchica* en referencia a la Iglesia-Misterio: la sinodalidad sirve a la *communio fidelium*. Por tanto, cualquiera que sea el método sinodal seguido para la adopción de las decisiones por la autoridad, no viene menoscaba la conclusión a la que conduce este trabajo: la jerarquía propia de la autoridad (ejercida sinodalmente o no) está sujeta a la jerarquía de la realidad de los fieles. Esto impide invocar la sinodalidad como argumento para atenuar la *communio fidelium*. Un tema colindante con este es la relación entre los dones jerárquicos y los dones carismáticos<sup>128</sup>: sería un desfase sistemático situar todo lo que concierne a la *communio fidelium* dentro de lo carismático, y plantear desde ahí su relación con lo jerárquico. La distinción entre jerárquico y carismático debe ser tomada con moderación, porque no existe en sentido estricto lo exclusivamente jerárquico ni lo exclusivamente carismático, y porque viene planteada en el contexto de la *communio hierarchica*; eso quiere decir, que las conclusiones alcanzadas deben respetar y ser coherentes con el ser de la Iglesia y con la relación entre *communio fidelium* y *communio hierarchica*<sup>129</sup>.

8) La '*communio fidelium*' y la '*communio hierarchica*' en relación a la misión de la Iglesia. A la luz de la Const. Ap. *Veritatis gaudium*, y al hilo de lo expuesto hasta ahora, nos podemos preguntar lo que sigue: ¿es viable para la evangelización? Dicho de otro modo: ¿la evangelización de la Iglesia puede descansar prioritariamente en la misión y libertad propias de la *communio fidelium*?; ¿no necesitaría estar dirigido todo acto de libertad en la evangelización por la *communio hierarchica*? No solo es posible que la evangelización inicie y descansa en la *dignitas et libertas filiorum Dei* (LG, n. 9), sino que no puede ser de otro modo: la Iglesia "es" *communio fidelium* ayudada por la *communio hierarchica* como un elemento favorecedor de la vitalidad ya existente o latente en cada momento histórico: la experiencia eclesial manifiesta el modo de ser de la Iglesia. Así puede constatarse en la historia y en la actualidad. Es el caso, por ejemplo, de los primeros cristianos corrientes que extendieron la fe católica en los primeros siglos, a veces en un contexto de persecución; también en la evangelización de Europa, iniciada y profundizada por medio de la fe irradiada desde los monasterios y desde la predicación de los órdenes mendicantes, y proseguida luego en América gracias a la evangelización de tantos misioneros españoles. En la actualidad puede constatarse el protagonismo de la *communio fidelium* para la evangelización. Un ejemplo claro lo encontramos en la JMJ, quizá el mayor evento evangelizador de los jóvenes que existe en el mundo por impulso de San Juan Pablo II: ¿cómo no reconocer que esa multitud de

---

<sup>128</sup> A este tema hace referencia el importante documento del **DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE**, Carta *Iuvenescit Ecclesia* a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos para la vida y misión de la Iglesia, de 15 de mayo de 2016.

<sup>129</sup> "La *communio fidelium* precede a las distintas vocaciones, carismas y situaciones jurídicas" (A. VIANA, "Officium" según el derecho canónico, Pamplona, Eunsa, 2021, p. 165).



jóvenes, por ejemplo la de Lisboa 2023, es solo la punta de un gran iceberg, precedida por tantas iniciativas impulsadas bajo la silenciosa acción del Espíritu Santo que sopla donde quiere? Digamos que las convocatorias de las JMJs desde Juan Pablo II no provocan esa movilización, sino que canalizan una realidad previa a la vez que la impulsa. Pero sobre todo, piénsese en la transmisión de la fe en la familia, llamada *Iglesia doméstica*; el Código reconoce que corresponde a los padres *in primis* el deber de educar en la fe a sus hijos (c. 226 § 2): ¿no es el hogar el *topos* privilegiado y eficaz para la lograr la formación integral del hombre y su crecimiento? En todo lo dicho se confirma la expuesta relación entre la *communio fidelium* y la *communio hierarchica* en el ámbito de la misión de la Iglesia: una cosa es la esencia y otra el instrumento. La jerarquía está para servir esa realidad porque la Iglesia “es” *communio fidelium* y “tiene” *communio hierarchica*.



**Giovanni Codevilla**

(già professore associato di Diritto ecclesiastico comparato nell'Università di Trieste, accademico della Veneranda Biblioteca Ambrosiana, classe slavistica)

### **Alle origini dell'idea del *Russkij mir***

*The origins of the idea of Russkij mir*

**ABSTRACT:** The doctrine of *Russkij mir* is the result of a long historical process marked by the progressive distancing of Russian Orthodoxy from Constantinople with the refusal of the Grand Prince of Moscow to accept the decisions of the Council of Florence. In the space of a few years, the metropolis of Moscow proclaimed its de facto autocephaly and the bond of subordination of the *Sacerdotium* to the *Imperium* was strengthened, especially starting from the Council of 1503 which saw the monastic current led by Iosif of Volokolamsk, who stated a close bond between Church and sovereign, prevail on that represented by Nil Sorsky, who supported the independence of the Church from civil power. At the beginning of the 16th century, the monk Filofej from the Pskov region enunciated the theory of the *Moscow third Rome* and the transfer of the imperial capital from Constantinople to Moscow. Since then the symphonic relationship between Church and Empire has been upset, no longer signifying the harmonious collaboration between them, but the prevalence of civil power over religious power, which will culminate in 1721 with Peter the Great's decision to abolish the Patriarchate established in 1589. From then on the history of the Church will be that of the State. With the end of Bolshevism which marked the full subjugation of the Church, a new symphony was reconstituted between civil and religious power: the latter provides the former with the theological justification for the affirmation of *Russkij mir*, or the obsessive claim to also impose *manu military* the hegemony of Moscow and the supremacy of its Orthodoxy as the only way to eliminate Evil and impose Good in the reconstituted great Empire of Russia.

La pretesa egemonica di Mosca, che trova la sua formulazione nella odierna dottrina del *Russkij mir* (che significa *Mondo russo* o *Pace russa*), elaborata dal patriarca Kirill in sintonia con Vladimir Putin, ha origini antiche che risalgono alla frattura del rapporto con Costantinopoli e al progressivo rafforzamento del ruolo di Mosca.

Questo processo inizia con il rifiuto del Gran Principe Vasilij II Vasil'evič, detto il Cieco o l'Oscuro (*tëmnyj*), di accettare le decisioni approvate dal Concilio di Ferrara-Firenze (1439): nel 1441, dopo un lungo viaggio, giunge a Mosca il metropolita di Kyïv e di tutta la Rus' Isidor, il quale il giorno 22 marzo 1441, festa della Domenica delle Palme<sup>1</sup>, entra trionfalmente nella cattedrale della Dormizione portando la croce latina,

---

<sup>1</sup> Per la Chiesa ortodossa quella era la *domenica del salice*, giorno di inizio della Settimana Santa, in cui si festeggiava, con la *Processione dell'Asino*, l'entrata trionfale di Gesù in Gerusalemme.





fa leggere la Bolla di unione e recita una preghiera per il papa. Peraltro, il clero di Mosca, particolarmente ostile al metropolita, diffonde la voce che questi, accettando l'unione con Roma, ha rinnegato la fede ortodossa e induce il giovane Gran Principe Vasilij II a fare arrestare Isidor per eresia, nonostante che il metropolita fosse munito delle credenziali del papa e dell'imperatore bizantino. Rinchiuso nel monastero dei Miracoli del Cremlino (*Čudov monastyr'*) e minacciato di morte, viene espulso nel mese di settembre, in realtà lasciato fuggire, e riuscirà a raggiungere l'Occidente dopo un lungo e fortunoso viaggio.

Nello stesso anno (1441), poco più di un decennio prima del crollo dell'Impero bizantino (1453), che comporterà lo scioglimento dell'Unione con Roma da parte della Chiesa greca, un Concilio di vescovi della Rus' condanna Isidor<sup>2</sup>, convinto sostenitore della comunione ecclesiastica, per il tentativo di introdurre il Cattolicesimo, fatto che comporterebbe la sottomissione politica del Gran Principe e del nascente Stato russo al romano Pontefice.

Pochi anni dopo, nel 1448, il medesimo Gran Principe di Mosca Vasilij II Vasil'evič eleva Iona (Odnoušev) alla cattedra di Metropolita di Kyïv e di tutta la Rus', disattendendo il veto posto dal Patriarcato ecumenico. La proclamazione *de facto* dell'autocefalia della metropoli di Kyïv e di tutta la Rus, porta alla scomunica della Chiesa di Kyïv, che sarà revocata solamente dopo la costituzione del Patriarcato di Mosca avvenuta nel 1589, in modo del tutto irrituale e in manifesta violazione delle regole canoniche.

Agli inizi del XVI secolo si formula con chiarezza e si consolida nella Rus' il principio del ruolo egemonico di Mosca in alternativa a Costantinopoli: viene superato il principio della sinfonia dei poteri, ossia del rapporto di collaborazione armonica tra *Imperium* e *Sacerdotium* che aveva trovato la sua formulazione nella Sesta novella di Giustiniano<sup>3</sup>.

Il rapporto di sudditanza della Chiesa si giustifica a livello teorico agli inizi del XVI secolo, quando il monachesimo russo si divide in due correnti contrapposte su diversi temi. La prima corrente, chiamata dei "non possessori", (*nestjažateli*) fa capo ai monaci dell'Oltre-Volga e segnatamente a Nil Sorskij, il quale predica, oltre alla povertà evangelica, l'indipendenza della Chiesa dal Gran Principe. Ad essa si contrappone l'igumeno Iosif di Volokolamsk, i cui seguaci sono chiamati "possessori" (*stjažateli* o *ljubostjažateli*), il quale, al contrario, predica la piena

---

<sup>2</sup> Di per sé il Concilio di vescovi non aveva competenza per deliberare la deposizione di Isidor, dal momento che tale provvedimento poteva essere adottato solamente da esponenti della gerarchia aventi il rango di metropolita.

<sup>3</sup> Nella storia della Russia il principio sinfonico, nel senso originale del termine, trova, peraltro, pratica applicazione in periodi brevissimi, come al tempo di Fëdor Nikitič Romanov, eletto Patriarca col nome di Filaret, e di suo figlio Michail Fëdorovič, nominato zar nel 1613 all'età di 17 anni, ed anche al tempo del primo periodo di regno dello zar Aleksej Michajlovič Romanov (1645-1676) sino allo scontro con il Patriarca Nikon (Minin) nel 1666. In tutte le altre epoche della storia russa si andrà affermando un rapporto di manifesta subordinazione del potere spirituale a quello temporale.



legittimità delle proprietà della Chiesa, nonché un saldo legame di questa con il potere civile.

Nel Concilio convocato nel 1503 prevale la fazione legata a Iosif, il quale è considerato l'ideologo del monachesimo *che edifica lo Stato (gosustanovitel')*<sup>4</sup>.

Con il prevalere dei seguaci di Iosif si pongono le basi teocratiche dell'autocrazia e del ruolo egemonico della Moscovia e si afferma altresì la sottomissione del *Sacerdotium all'Imperium*.

Nota giustamente il Graciotti:

“il riconoscimento del potere autocratico dato al Signore moscovita da Iosif fu un passo senza ritorno per la Chiesa e la società russa: quel riconoscimento sarebbe stato preso molto sul serio ed applicato puntualmente sia da Vasilij III, che da Ivan il Terribile, che da Aleksej Michajlovič contro Nikon, che da Pietro il Grande e successori; e per quel riconoscimento i religiosissimi zar dell'Ottocento avrebbero nutrito nei confronti di Iosif una particolare devozione”<sup>5</sup>.

Da allora il potere civile prevarrà su quello religioso: spesso il sovrano sostituirà i metropoliti a lui non graditi, giungendo anche alla loro eliminazione fisica, come nel caso del metropolita di Mosca Filipp II (Kolyčëv), strangolato nella cella monastica il 23 dicembre 1569 su ordine dello zar Ivan IV detto il Terribile<sup>6</sup>.

Dopo la caduta di Costantinopoli ad opera dei turchi (1453), vista come punizione divina per aver sottoscritto l'unione con Roma al Concilio di Firenze nel 1439, Filofej (1465 ca.-1542), igumeno del monastero Spaso-Eliazarov di Elizarovo, nella regione di Pskov, seguace di Iosif di Volokolamsk, inizia a predicare quella che verrà definita la dottrina di *Mosca Terza Roma*.

Nella lettera indirizzata al segretario del Gran Principe di Mosca Vasilij III Ivanovič (1505-1533), Filofej, dopo aver definito il sovrano:

“luce dell'Ortodossia, zar cristiano e signore di tutti, che tiene le redini di tutta la grande e santa Russia, della Madre delle Chiese, della Chiesa ecumenica, universale ed apostolica, della

---

<sup>4</sup> Va ricordato, comunque, che il pensiero di Iosif viene arbitrariamente interpretato a legittimare il potere assoluto del Gran Principe, poiché nel suo scritto *L'illuminatore (Prosvetitel')* è nettissima la distinzione tra il sovrano giusto e quello ingiusto, al quale non si deve obbedienza.

<sup>5</sup> Così S. GRACIOTTI, *La Chiesa russa tra potere e povertà: sulla scia del contrasto tra Nil Sorskij e Iosif Volockij*, in AA. VV., *Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio*, a cura di S. GRACIOTTI, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1991, p. 242.

<sup>6</sup> Ricorda il Caprio: «Ivan il Terribile fece addirittura sopprimere il metropolita di Mosca Filipp (Kolyčëv), suo amico d'infanzia, perché lo aveva criticato e chiamato “sanguinario” per i suoi delitti, riducendo la sinfonia a un'oppressione fanatica dello zar con la sua *opričnina*, la guardia reale rivestita di abiti monastici, che pregava all'alba con lo zar prima di andare a compiere stragi di boiari e contadini per tutta la Russia», cfr. S. CAPRIO, *Lo zar di vetro. La Russia di Putin*, Jaca book, Milano, 2020, p. 130.



nostra purissima Signora Madre di Dio e della sua venerabile e gloriosa Assunzione, della Chiesa che oggi brilla al posto di quelle di Roma e di Costantinopoli”, scrive: “[l’Ortodossia] è fuggita di nuovo, nella terza Roma, ovvero nella nuova, grande Rus’ [...]. Osserva, Sovrano, come tutti i regni cristiani sono convenuti nel tuo unico [regno], come due Rome sono cadute, mentre la terza sta, e una quarta non vi sarà, il tuo regno cristiano non passerà ad alcun altro. In tutto il mondo sotto il cielo sei tu l’unico Re per i cristiani”<sup>7</sup>.

Filofej chiede allo zar di difendere la Chiesa, la Russia e il mondo intero da tre pericoli: innanzitutto l’eresia, in particolare quella cattolica di Roma; poi il pericolo dell’invasione degli agareni, ossia dei musulmani che hanno preso Costantinopoli, e infine la sodomia, ritenuta la massima espressione dell’immoralità<sup>8</sup>.

La posizione dominante di Mosca nel mondo ortodosso si rafforza ulteriormente nel 1589, quando lo zar Boris Godunov ottiene il riconoscimento della sede Patriarcale dal Patriarca di Costantinopoli Ieremias II Tranos in visita a Mosca, senza l’assenso degli altri Patriarchi ortodossi, e quindi in palese violazione delle norme canoniche: Ieremias, trattenuto a Mosca in dorata cattività, per riacquistare la libertà viene costretto a restarvi sino al riconoscimento del nuovo Patriarcato di Mosca<sup>9</sup>.

Mosca afferma da allora il suo ruolo di guida, in quanto centro dell’ecumene cristiana. Peraltro, come acutamente osservato dal Caprio, l’affermazione di Mosca Terza Roma modifica la natura dell’ecclesiologia ortodossa, da ecumenica a etnica<sup>10</sup>.

Il ruolo affidato dalla Divina Provvidenza a Mosca quale erede di Roma e Costantinopoli e il compito messianico assegnato alla Russia caratterizzeranno da allora tutta la storia del Paese<sup>11</sup> e sarà manifestamente presente nell’Ottocento nelle due contrapposte correnti degli slavofili e degli occidentalisti.

I primi (*slavjanofily*) aderiscono all’idea del ruolo messianico della Russia ortodossa prepetrina, la Terza Roma, e del popolo russo come

---

<sup>7</sup> Nel *Regno cristiano che non passerà ad alcun altro* è chiaro il riferimento all’edificazione del Regno di Dio in terra: “che non sarà mai distrutto e non sarà trasmesso ad altro popolo” (Daniele, 2: 44). Per un’analisi della lettera di Filofej cfr. **G. MANISCALCO BASILE**, *La sovranità ecumenica del gran principe di Mosca. Genesi di una dottrina*, Giuffrè, Milano, 1983, p. 116 ss.

<sup>8</sup> Si comprende così il richiamo al *gay pride* fatto dal patriarca Kirill nel sermone del 6 marzo 2022, festa della domenica del Perdono.

<sup>9</sup> Sull’argomento cfr. **G. CODEVILLA**, *Il medioevo russo. (Secoli X-XVII)*, Jaca Book, Milano, 2016, p. 255 ss.

<sup>10</sup> Cfr. **S. CAPRIO**, *Il conflitto russo-ucraino fra attualità e storia*, in *Cristianità*, n. 143, gennaio-febbraio 2022, p. 35.

<sup>11</sup> Osserva giustamente il Caprio che “La Russia che difende i valori morali, e si eleva al di sopra della degradazione morale dell’Occidente, è spesso una grande narrazione ipocrita e interessata, per giustificare le proprie ambizioni e le proprie scelte aggressive nella politica interna e internazionale”. Cfr. **S. CAPRIO**, *Lo zar di vetro*, cit., p. 160.



“portatore di Dio” (*narod-Bogonosec*), per dirla con F.M. Dostoevskij e N.V. Gogol', mentre gli occidentalisti (*zapadniki*), desiderosi di emulare e superare il progresso tecnologico e scientifico occidentale, individuano, al contrario, una missione storica esclusivamente mondana della Russia, portatrice di bene, giustizia sociale e felicità, idea germogliata dal distacco tra Chiesa e cultura che, iniziato negli anni di Pietro, si sviluppa soprattutto ai tempi di Caterina II.

Gli slavofili ritengono che il vero significato della Nazione russa e il suo contributo alla civiltà non stiano nel conformarsi all'Occidente per superarlo, ma nell'elaborazione originale dei caratteri peculiari e profondi che il popolo russo ha vissuto per secoli e che costituiscono la sua grandezza e la sua posizione unica nella storia. In particolare, essi rilevano che la Russia è stata plasmata nel Cristianesimo, nella fede ortodossa profondamente e originalmente vissuta e assimilata.

Entrambe le correnti contrapposte assegnano in ogni caso alla Russia una missione storica di primo piano e da esse nascono due differenti tipi di patriottismo, in manifesto conflitto tra loro, ma entrambi frutto di alternative interpretazioni della dottrina di Mosca Terza Roma.

Il dominio del potere civile su quello religioso diviene assoluto con Pietro il Grande e con Caterina II.

L'atteggiamento di sostanziale disprezzo verso la Chiesa di entrambi i sovrani non può essere taciuto. Basterà ricordare la violenza di Pietro in occasione della sua visita a Polack, episodio noto come *La tragedia di Polack (Polockaja tragedija)*: l'11 Luglio 1705, alla vigilia del giorno dedicato ai santi apostoli Pietro e Paolo, onomastico dello zar, Pietro, in viaggio verso nord, si ferma a Polack, visita la cattedrale di Santa Sofia, affidata dopo l'Unione di Brest alle cure dei monaci basiliani, quando, alla vista di un ritratto di Iosafat Kuncevič, martire dell'Unione trucidato nel 1623, preso da ira irrefrenabile fa strage di diversi monaci, scusandosi poi di avere commesso l'eccidio in stato di ubriachezza.

Spesso l'efferata violenza di Pietro si tramuta in un atteggiamento di dileggio nei confronti della Chiesa, segnatamente di quella cattolica: basterà ricordare in proposito le carnevalate antireligiose perpetrate dal *Collegio dei buffoni dell'ubriachezza*<sup>12</sup> da lui fondato e diretto, che anticipano di due secoli i processi contro Dio organizzati dall'ateismo militante sovietico degli anni Venti del XX secolo<sup>13</sup>.

L'irreligiosità di Pietro trova il definitivo coronamento nel 1721, quando, ormai al tramonto del suo percorso terreno, abolisce il Patriarcato e lo sostituisce con il Santo Sinodo governante, composto da ecclesiastici e da laici nominati dal sovrano e quindi a lui subordinati.

Non diverso nella sostanza è l'atteggiamento di Caterina II, ammiratrice del Voltaire e dell'enciclopedismo, la quale ha governato la

---

<sup>12</sup> Sull'argomento cfr. **G. CODEVILLA**, *La Russia imperiale. Da Pietro il Grande a Nicola II (1682-1917)*, Jaca Book, Milano, 2016, p. 13 ss.

<sup>13</sup> Sull'argomento cfr. **G. CODEVILLA**, *Il terrore rosso sulla Russia ortodossa (1917-1925)*, Jaca Book, Milano, 2019, p. 81 ss.



Chiesa con lo spirito massonico, incarnato dall'*Ober-Prokuror* Ivan Ivanovič Melissino.

Alla luce di quanto sopra non può non destare sorpresa l'improvvida affermazione di papa Francesco, il quale, nel suo indirizzo del 25 agosto 2023 ai giovani cattolici di San Pietroburgo, interrompendo la lettura del testo scritto e parlando a braccio, ha affermato:

“Non dimenticatevi dell'eredità. Voi siete eredi della grande Russia: la grande Russia dei santi, dei re, la grande Russia di Pietro il Grande, Caterina II, quell'impero russo grande, colto, di tanta cultura, di tanta umanità. Non rinunciate mai a questa eredità. Voi siete gli eredi della grande Madre Russia, andate avanti. E grazie. Grazie per il vostro modo di essere, per il vostro modo di essere russi”<sup>14</sup>.

L'impatto mediatico suscitato dalla menzione di Pietro e Caterina, noti per lo sforzo profuso per fomentare l'imperialismo aggressivo della Russia imperiale quanto per l'umiliante e insanabile sottomissione della Chiesa alla volontà del sovrano, è stato tale da far dimenticare l'opportuno richiamo del papa alla *Russia dei santi*.

L'inattesa sortita del pontefice ha suscitato profondo sconcerto nell'ambito della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina e perplessità in quelli politici, sino ad indurre Mychajlo Podoljak, consigliere politico di Volodymyr Zelens'kyj, a mettere in dubbio l'opportunità di affidare a Roma un ruolo nella ricerca della rappacificazione tra Ucraina e Federazione Russa.

Ben diversa la reazione di Mosca: infatti, Dmitrij Peškov, portavoce di Putin, ha accolto con favore le parole di papa Francesco, affermando: “Il Pontefice conosce la storia russa, e questo è molto positivo. È davvero profonda, ha radici profonde. Questa eredità [dovrebbe] essere costantemente trasmessa ai nostri giovani e ciò va ricordato”<sup>15</sup>.

Soltanto con l'ascesa al trono di Paolo I (Pavel Petrovič, 1796-1801), figlio di Caterina II e di Pietro III, si interrompe la politica anticlericale. Il nuovo imperatore eredita dalla madre lo spirito imperioso e autocratico, ma a differenza di essa nutre sentimenti religiosi: nel breve regno interrotto dal suo assassinio, in occasione della sua incoronazione a Mosca si autoproclama Capo della Chiesa (*Glava Cerkvi*), titolo che sarà portato anche dagli imperatori successivi.

Da allora la Chiesa è costretta a svolgere una umiliante funzione ancillare nei confronti dell'autorità civile: con l'eccezione rappresentata dal metropolita di Mosca Filaret (Drozdov), il quale ha retto quella cattedra dal 1821 al 1867<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. <http://ilsismografo.blogspot.com/2023/08/vaticano-gli-elogi-di-papa-francesco.html>.

<sup>15</sup> Cfr. <http://ilsismografo.blogspot.com/2023/08/russia-peskov-il-pontefice-conosce-la.html>.

<sup>16</sup> Nel 1855 Alessandro II gli vieta di lasciare il territorio dell'eparchia.



Nel secolo successivo sarà il Patriarca Tichon (Bellavin), all'inizio dell'era sovietica, subito dopo la ricostituzione del Patriarcato di Mosca nel 1917, a difendere senza esitazione i diritti della Chiesa conculcati dai bolscevichi.

Alla luce degli avvenimenti storici l'atteggiamento servile nei confronti di Putin dell'attuale Patriarca Kirill (Gundjaev) costituisce la regola piuttosto che l'eccezione.

Questa collaborazione tra il potere religioso e quello civile è il frutto della sinfonia dei poteri, intesa peraltro in senso del tutto distorto ed arbitrario, la quale si pone in manifesto conflitto con il principio della separazione tra Stato e Chiesa solennemente sancito nelle diverse Costituzioni dell'URSS e in quella della Federazione Russa.

Da più parti, tra cui la conferenza delle Chiese europee, Kirill è stato sollecitato a pronunciarsi contro l'invasione dell'Ucraina e a contribuire a por termine al conflitto e ristabilire la pace, ma il Patriarca rifiuta di prendere posizione sugli eventi bellici e si limita a ricordare nei discorsi ufficiali il principio del *Russkij mir*, ossia dell'unità di Russia e Ucraina. Prima dell'invasione, a fine gennaio, ha ribadito concetti affermati precedentemente:

"l'Ucraina non è alla periferia della nostra Chiesa. Noi chiamiamo Kiev la Madre di tutte le città russe. Kiev è la nostra Gerusalemme. L'ortodossia russa comincia da lì. È per noi impossibile abbandonare questa relazione storica e spirituale".

Il Patriarca di Mosca ha definito quanti lottano contro l'unità storica dei due Paesi "forze del male", e ha aggiunto:

"Il Signore protegga dalla guerra fratricida i popoli che fanno parte di un medesimo spazio, quello della Chiesa ortodossa russa [...]. Una terra di cui fanno oggi parte la Russia, l'Ucraina, la Bielorussia, altre tribù e altri popoli"<sup>17</sup>.

Per Kirill l'Ucraina è territorio canonico della Chiesa di Mosca<sup>18</sup> e per questo ogni pretesa di autonomia, come il riconoscimento

---

<sup>17</sup> Ricorda il Caprio che durante l'incontro con il Presidente Mattarella avvenuto a Mosca il 12 aprile 2017 il Patriarca Kirill ha dichiarato: "Come sapete, la giurisdizione della Chiesa russa non si limita ai confini della Federazione russa, ma si estende anche all'Ucraina, la Bielorussia, la Moldavia e altre ex-repubbliche dell'Unione Sovietica, ed a tutti questi Paesi vengono in Italia tanti nostri fedeli, per questo abbiamo aperto tante parrocchie, oltre sessanta, nel vostro Paese". Commenta giustamente il Caprio che «l'Italia, dove ha sede il Vaticano, sarebbe dunque nella concezione del patriarca Kirill un chiaro esempio del cosiddetto "mondo russo", la presenza e l'influenza della Russia e della sua Ortodossia a tutte le latitudini, particolarmente importante da quando Mosca ha rotto le relazioni con il patriarcato ecumenico di Costantinopoli, a causa del riconoscimento della Chiesa ucraina autocefala», cfr. S. CAPRIO, *Lo zar di Vetro*, cit., p. 143.

<sup>18</sup> Cfr. *Il Regno*, supplemento al № 1, 1° gennaio 2001, p. 9. Nei *Fondamenti* si approva il patriottismo cristiano, che si manifesta, tra l'altro, "nel difendere la patria dal nemico" (II, 3) e si afferma con chiarezza che "la Chiesa [...] non vieta ai suoi figli di partecipare



dell'autocefalia della Chiesa Ortodossa Ucraina, è inaccettabile in quanto sottrarrebbe l'Ucraina al *Russkij mir*.

Il diniego della statualità ucraina e l'idea che Federazione Russa e Ucraina siano da considerare come un'unica patria (trascurando il fatto che per oltre tre secoli l'Ucraina della riva destra del Dnipro ha fatto parte della Lituania e della Confederazione polacco-lituana<sup>19</sup>), essendo accomunate da una condivisione di fede, appare con chiarezza dal documento *Fondamenti della concezione sociale* della Chiesa Ortodossa Russa, approvato dal Concilio giubilare del 2000, il quale, dopo aver ribadito il principio della sinfonia tra Stato e Chiesa, dedica l'intero secondo capitolo al tema *Chiesa e Nazione*, in cui si definisce l'idea del patriottismo ortodosso.

Afferma il documento:

“In tutti i tempi la Chiesa ha esortato i suoi figli ad amare la patria terrena e a non risparmiare la vita per difenderla, qualora fosse in pericolo. [...] Il patriottismo cristiano si manifesta contemporaneamente nei confronti della nazione sia come comunità etnica sia come comunità di cittadini dello stato. Il cristiano ortodosso è chiamato ad amare la propria patria, che ha una dimensione territoriale, e i propri fratelli di sangue che vivono in tutto il mondo. Tale amore è uno dei modi di attuare il comando di Dio dell'amore del prossimo, che comprende l'amore per la propria famiglia, i connazionali e i concittadini. Il patriottismo del cristiano ortodosso deve essere efficace. Esso si manifesta nella difesa della patria dal nemico, nel lavoro per il bene della patria, nella sollecitudine per l'organizzazione della vita del popolo, anche mediante la partecipazione al governo dello stato. Il cristiano è chiamato a custodire e a sviluppare la cultura nazionale e l'autocoscienza del popolo. La nazione, civile o etnica, quando è del tutto o per la maggior parte una comunità ortodossa monconfessionale, può essere in un certo senso considerata come un'unica comunità di fede: una nazione ortodossa”.

Per dirla con Andrea Tarabbia

“Mosca è l'ultimo regno, quello definitivo, a cui succederà soltanto la Gerusalemme celeste: il popolo moscovita è dunque l'ultimo popolo, quello eletto da Dio, Mosca è la città prescelta, la città santa, l'ortodossia l'unica fede depositaria della verità di Dio,

---

alle ostilità quando si tratta di proteggere il prossimo e di ristabilire la giustizia violata” (VIII, 2).

Anche in questo documento si rileva che “in tempo di guerra è necessario assicurare la protezione della popolazione civile dalle azioni militari dirette” (VIII, 3).

<sup>19</sup> Con la pace di Andrusovo del 1667 si pone fine alla guerra russo-polacca durata 13 anni; i territori della riva sinistra del Dnipro passano alla Russia, la città di Kyïv, che si trova sulla riva destra, viene ceduta alla Russia per due anni e poi in modo permanente nel 1686 dietro un compenso di 146.000 rubli.



e lo zar, che ne è il custode sulla terra, diventa, di riflesso, l'unto del Signore"<sup>20</sup>.

Vero è che

«[l]’ortodossia porta con sé una sorta di missione: quella di unire sotto il proprio vessillo i popoli slavi e soprattutto quella di salvare il mondo - in particolar modo l’Occidente, la cui religiosità è deviata -, redimerlo, facendo in modo che apra gli occhi e si metta in attesa, come ogni fedele ortodosso, del Secondo avvento di Dio, che avverrà nelle steppe”<sup>21</sup>.

Il medesimo autorevole studioso sottolinea che

«[l]’ortodossia è stata identificata dai sostenitori del concetto di *Russkij mir* come uno degli elementi identitari chiave per la Russia contemporanea, e il Patriarca Kirill, negli ultimi anni, è stato un grande promotore di questo concetto, riconoscendo nel Mondo russo uno spazio sovranazionale dove prospera, si sviluppa e si manifesta la tradizione ortodossa: “Dobbiamo essere ancora più chiaramente coscienti dell’unicità del modo di vivere russo e dobbiamo riprodurlo non solo in Paesi dove domina la cultura russa, ma dobbiamo esserne testimoni molto oltre i suoi confini, specialmente nelle condizioni di crisi spirituale e morale della civiltà umana contemporanea” ha detto»<sup>22</sup>.

Vero è che “[l]a Russia esiste solo se unisce e amministra tutti coloro che fanno parte del Mondo Russo. La Russia esiste solo se raduna attorno a Mosca tutti i popoli che ritiene fratelli, la Russia, in definitiva, esiste solo come impero”<sup>23</sup>.

Sono evidenti nell’idea del *Russkij mir* temi cari al sovranismo, all’imperialismo laico e a quello religioso.

La dottrina del Mondo russo ha come obiettivo quello di preservare l’influenza della Federazione Russa sul territorio dell’ex Unione Sovietica dopo il suo inglorioso crollo. Gli ideologi del *Russkij mir*, in particolare all’interno del Patriarcato di Mosca, non hanno mai nascosto il fatto che questa dottrina dovrebbe promuovere l’irredentismo russo, cioè il graduale instaurarsi del controllo politico russo sui territori che prima facevano parte dell’Unione Sovietica o anche dell’impero russo.

Secondo il Patriarca, il Mondo russo è l’unico spazio di civiltà che abbraccia territori nei quali la cultura russa ha storicamente avuto un impatto significativo. Per questo ha più volte affermato di considerare i

---

<sup>20</sup> Cfr. A TARABBIA, *Sacro potere. Una sinfonia russa tra Chiesa e Stato*, Solferino, Milano 2023, p. 35.

<sup>21</sup> A TARABBIA, *Sacro potere*, cit., p. 36.

<sup>22</sup> A TARABBIA, *Sacro potere*, cit., pp. 40-41.

<sup>23</sup> A TARABBIA, *Sacro potere*, cit., p. 45.





moderni russi, ucraini e bielorusi come *un popolo*, il popolo del *Russkij mir*<sup>24</sup>.

Per questo agli occhi del Patriarca, del monachesimo, che è caratterizzato da posizioni apocalittiche estreme, e di una parte considerevole della popolazione, condizionata da una propaganda incessante che da sempre ha come caratteristica costante la diffusione della disinformazione<sup>25</sup>, la guerra contro l'Ucraina è una

“guerra metafisica, santa: per il Patriarca è evidente che l'Ucraina è un territorio dove si scontrano il Bene e il Male e dove il Bene, a qualunque costo, non può e non deve lasciare che il Male prevalga. Il Mondo Russo, l'idea di essere un solo popolo sotto un'unica barriera linguistica, culturale e religiosa è adesso

---

<sup>24</sup> “*Rossija, Ukraina, Belarus', èto i est' Svojataja Rus'*” (Russia, Ucraina e Bielorussia, questa è la Santa Rus': così si afferma nel 2009 alla Terza assemblea del *Russkij mir*, cfr. <http://www.Patriarchia.ru/db/text/928446.html>. Nel 2014, in un intervento alla televisione, il Patriarca ha affermato: “Il mondo russo è [...] una civiltà speciale a cui appartengono le persone, che oggi si chiamano con nomi diversi: russi, ucraini e bielorusi”, cfr. <http://www.Patriarchia.ru/db/text/3730705.html>. Nel 2021, in un'intervista in occasione del suo 75° compleanno, Kirill ha ribadito: “Per me, come Patriarca di tutta la Russia, non c'è divisione in popoli e Stati, ma c'è un gregge della Chiesa ortodossa russa”, cfr. <http://www.Patriarchia.ru/db/text/5863267.html>. Per contro, l'autorevole studiosa Oxana Pachlovska osserva acutamente che «Al centro della civiltà rutena è l'individuo con la sua memoria personale, familiare, intimamente legata alle sue radici, alla sua 'piccola patria', con le sue usanze e tradizioni. E questa memoria, legata a quella di altri come lui, crea un tessuto connettivo comune, nel quale la comunità si riconosce. Di contro, per la civiltà moscovita risulta centrale il potere statale autocratico, col suo imperativo categorico di conquista, di espansione, consacrato invariabilmente dalla volontà divina. Non c'è spazio per il singolo, il cui valore è insignificante. Diceva Ivan il Terribile, senza falsa modestia, di essere lo zar per “suprema volontà divina e non per un qualche sovversivo desiderio dell'umanità”. La cultura ortodossa ucraina si sviluppava quindi nel concetto di una 'patria dei padri', un *habitat* concreto e umano, scaldato dal senso intimo di appartenenza. La cultura ortodossa russa vedeva la patria come una indistinta *dimensione universale* dove le 'frontiere interne' andavano abbattute al fine di creare uno spazio compatto sempre più grande (e sempre più astratto) sotto il vessillo di una Ortodossia 'trionfante'», Cfr. **O. PACHLOVSKA**, *La cultura ucraina tra Bisanzio e Roma: discrasie e incontri*, in **AA. VV.**, *Storia religiosa dell'Ucraina*, a cura di L. VACCARO, Centro Ambrosiano, Milano, 2007, p. 432. Aggiunge la Pachlovska: «l'essere incorporata nell'organismo politico russo significava per l'Ucraina un graduale azzeramento della sua identità religiosa, culturale, linguistica. La strategia politica in chiave imperiale di una “Mosca Terza Roma” - e seconda Costantinopoli - veniva veicolata dal messaggio ortodosso, che in questa temperie storica diventava per l'Ucraina un ostacolo insormontabile per il suo sviluppo nella modernità, riducendo l'antico centro, vitale e prestigioso in un'immobile periferia gestita con piglio poliziesco e censorio».

<sup>25</sup> Alla disinformazione ed alla menzogna non è estraneo il Patriarca Kirill, come quando sostiene che la Russia non ha mai aggredito militarmente altri Paesi (*Rossija nikogda na kogo ne napadala!*) cfr. sermone del 3 maggio 2022 (cfr. <https://youtu.be/KlpOLHE5mlU>), dimenticando, oltre alle aggressioni del passato, Budapest (1956), Berlino (1961), l'invasione della Cecoslovacchia (1968) e della Georgia (2008), nonché il suo pieno sostegno a Putin nell'invasione della Ucraina.



completa: essere russi è un destino, una missione per conto di Dio<sup>26</sup>.

Sebbene il Patriarca Kirill abbia più volte sottolineato di non mettere in discussione i confini statali esistenti, non ha nel contempo esitato a sostenere che questi confini “creano ostacoli inutili tra i popoli del mondo russo”<sup>27</sup>.

Il 20 marzo 2022, già durante la guerra scatenata dalla Russia contro l'Ucraina, il Patriarca Kirill, nel suo sermone nella cattedrale di Cristo Salvatore a Mosca, ha affermato che russi e ucraini sono “veramente un popolo” ed ha sottolineato di considerare questa verità di Dio, che non è cambiata dal fatto che “oggi viviamo in paesi diversi”, sottolineando che continuerà a pregare “per il nostro popolo unito, che oggi vive in paesi diversi”<sup>28</sup>.

La nostalgia della Russia imperiale appare quanto mai evidente.

Tutte queste affermazioni sono in sintonia con la propaganda di Stato russa, che, rifiutando l'esistenza stessa della nazione e della cultura ucraina e non riconoscendo il diritto di quel popolo alla propria statualità e cultura<sup>29</sup>, giustifica l'aggressione militare.

Il Patriarca Kirill identifica ostinatamente il Mondo russo con il territorio canonico della Chiesa Ortodossa Russa. Infatti, già nel 2009, nel suo intervento all'Assemblea della Fondazione *Russkij mir*, ha affermato che

“la Chiesa ortodossa russa svolge una missione pastorale tra i popoli che accettano la tradizione spirituale e culturale russa come base della propria identità nazionale, o almeno come parte

---

<sup>26</sup> Così A. TARABBIA, *Sacro potere*, cit., p. 49.

<sup>27</sup> <http://www.Patriarchia.ru/db/text/928446.html>.

<sup>28</sup> Cfr. <http://www.Patriarchia.ru/db/text/5909901.html>.

<sup>29</sup> Si possono ricordare in proposito le numerose disposizioni normative che, a far tempo da Pietro il Grande, hanno vietato lo studio, la conoscenza e la pubblicazione di opere in lingua ucraina, impedito di attribuire nomi ucraini a battezzandi, e via dicendo. Si veda a titolo paradigmatico la circolare del ministro imperiale degli Interni Pëtr A. Valuev del 18 luglio 1863, nella quale si afferma che “non c'è mai stata e non può esserci una piccola lingua russa separata”, o l'editto di Bad Ems (*Emskij ukaz*) emanato da Alessandro II il 30 maggio 1876 che vieta la stampa e la distribuzione di opere in lingua ucraina nei territori dell'Impero russo.



essenziale di essa. Ecco perché, in questo senso, consideriamo la Moldova<sup>30</sup> come una parte di questo mondo russo<sup>31</sup>.

La politica ecclesiastica putiniana, paradossalmente dettata dal Patriarca, sta avendo ripercussioni gravissime sui rapporti interconfessionali e sul consenso sociale.

Vero è che la dottrina del *Russkij mir*, elaborata al fine di consolidare il ruolo egemone dell'Ortodossia russa nel mondo in alternativa a Costantinopoli, rischia di condurre a risultati opposti e segnatamente alla frammentazione del mondo ortodosso.

Si deve, infatti, sottolineare che la Chiesa Ortodossa Ucraina legata al Patriarcato di Mosca e guidata dal metropolita Onufrij (Berezovskij) ha rotto i legami canonici con la Chiesa Ortodossa Russa e che numerosi fedeli sono transitati alla Chiesa Ortodossa Autocefala Ucraina riconosciuta da Costantinopoli<sup>32</sup>.

La Chiesa ortodossa serba, tradizionalmente amica di Mosca, ha dichiarato di inviare aiuti al metropolita Onufrij<sup>33</sup>; il Patriarca Teodoro II di Alessandria e di tutta l'Africa, ha preso le distanze da Kirill, criticando con la massima fermezza l'invasione dell'Ucraina. Anche i Patriarchi delle Chiese ortodosse di Serbia, Romania e Georgia hanno chiesto a Kirill di intercedere con Putin affinché ponga fine alla guerra in Ucraina. Si aggiunga che il metropolita di Tallinn Evgenij (Rešetnikov), primate della Chiesa ortodossa estone del Patriarcato di Mosca, ha firmato una dichiarazione di ferma condanna della guerra in Ucraina che prelude a un distacco da Mosca<sup>34</sup> e con ogni probabilità l'esempio sarà seguito da altre parrocchie ed eparchie, compromettendo il ruolo dominante di

---

<sup>30</sup> Come è noto la Moldavia non fa parte del mondo slavo, essendo un Paese di lingua e cultura romena. Alcuni esponenti del clero affermano che nei suoi discorsi ufficiali, il Patriarca Kirill ha ripetutamente sostenuto che, secondo la Carta dei Patriarchi d'Oriente sull'istituzione del Patriarcato di Mosca (1593), tutti i territori situati a nord di Bisanzio furono trasferiti alla giurisdizione di Mosca. Secondo Kirill i Patriarchi orientali avrebbero riconosciuto l'estensione della giurisdizione del Patriarca di Mosca all'Ucraina, alla Bielorussia, ai paesi baltici e alla Moldova. Sono questi i territori che il Patriarca Kirill proclama oggi come una zona della sua responsabilità canonica che si estende e identifica nel Mondo russo. Ciò significa che tutte le Chiese di questi territori non hanno diritto all'autocefalia, ma sono destinate a rimanere per sempre parte del Patriarcato di Mosca.

<sup>31</sup> Cfr. <http://www.Patriarchia.ru/db/text/928446.html>.

<sup>32</sup> La Chiesa autocefala ortodossa ucraina, nata dal Concilio di unificazione del 15 dicembre 2018 e riconosciuta dal Patriarca di Costantinopoli Bartolomeo (Archontonis) il 6 gennaio 2019 è guidata da Epifanij (Dumenko), metropolita di Kyiv e di tutta l'Ucraina.

<sup>33</sup> Onufrij (Berezovskij), metropolita di Kyiv e di tutta l'Ucraina, il quale è a capo della Chiesa ortodossa ucraina (del Patriarcato di Mosca), la maggiore tra le altre Chiese ortodosse presenti nel Paese, prima di rompere i rapporti canonici con Mosca, subito dopo l'invasione dell'Ucraina non ha esitato a prendere apertamente le distanze dal Patriarca Kirill.

<sup>34</sup> Cfr. <https://news.err.ee/1608535288/head-of-russian-orthodox-church-in-estonia-signs-anti-war-statement>.



Mosca e vanificando gli sforzi del Patriarcato in atto da decenni per ottenere l'adesione delle comunità ortodosse estere alla giurisdizione di Mosca e il loro abbandono del legame canonico con Costantinopoli.

In questa situazione conflittuale tra le Chiese ortodosse sfuma l'antico sogno di fare di Mosca la capitale dell'Ortodossia.

La guerra spietata e insensata contro l'Ucraina avrà come effetto la rivalutazione del ruolo di Costantinopoli<sup>35</sup> e la riduzione della Chiesa Ortodossa Russa ad una semplice Chiesa nazionale, impossibilitata a proporsi alla guida dell'Ortodossia mondiale per prestigio e numero di fedeli<sup>36</sup>.

La teologia politica del *Russkij mir* e l'*operazione militare speciale*<sup>37</sup> contro l'Ucraina suscitano perplessità, dissenso e avversione nell'ambito della stessa Chiesa russa.

Nell'aperta critica a Kirill non esitano ad esporsi anche i sacerdoti e i diaconi russi del Patriarcato di Mosca, basterà considerare che alcune centinaia di essi nel 2022 hanno sottoscritto un appello indirizzato al Consiglio dei Primate delle antiche Chiese orientali<sup>38</sup>, nel quale sostengono che la dottrina del *Russkij Mir*, non corrisponde all'insegnamento ortodosso e dovrebbe essere condannata come eresia (filetismo<sup>39</sup>). I sacerdoti e i diaconi mettono in rilievo che le attività del Patriarca di Mosca rappresentano una minaccia per l'ortodossia ecumenica e sottolineano che è aumentato il numero delle eparchie

---

<sup>35</sup> L'invasione dell'Ucraina è stata condannata con chiarezza dal patriarca ecumenico Bartolomeo I (cfr. <https://www.tempi.it/bartolomeo-i-condanna-la-russia-e-la-sua-guerra-direligione/>).

<sup>36</sup> Si noti che la frequenza alla chiesa è valutata attorno al 2% della popolazione e che non sono pochi coloro che si definiscono atei ortodossi, come il presidente bielorusso Aleksandr Lukašenko.

<sup>37</sup> Nota giustamente il Dell'Asta che l'uso del termine "operazione" ha qualcosa che va ben oltre la pura casualità, non a caso questo termine era proprio quello usato durante gli anni del Grande Terrore (e ripreso poi dagli storici) per definire le grandi campagne di repressione scatenate contro i nemici del regime: "operazioni nazionali" (per definire le operazioni di deportazione dei popoli che colpirono con particolare crudeltà non soltanto popolazioni di recente acquisizione - "forse sospettabili" nella pseudo-logica dell'ideologia - ma anche gruppi etnici come i tedeschi immigrati ai tempi di Caterina II, che erano ormai da quasi due secoli ampiamente inseriti in Russia, operazioni di massa rivolte indistintamente contro tutta la popolazione per raggiungere le "quote" fissate dal centro), ecc., cfr. **A. DELL'ASTA**, *La "pace russa"*, cit., pp. 7-8.

<sup>38</sup> Cfr. <https://www.ethos.org.ua/en/international-church-tribunal-open-appeal-of-the-priests-of-the-uoc-mp-to-the-primates-of-local-orthodox-churches/>. Alla data dell'11 aprile i firmatari dell'iniziativa promossa dal protopope A. Pinčul erano 226, saliti ben presto a 400, cfr. <https://orthodoxtimes.com/pressure-on-kirill-intensifies-400-priests-call-for-condemnation-by-world-orthodoxy/>. Sulle misure repressive adottate dal Patriarcato di Mosca nei confronti dei sacerdoti che hanno criticato l'aggressione dell'Ucraina cfr. **V. ROZANSKIJ**, *I preti russi contro la guerra: nel mirino di Mosca, osteggiati dagli ucraini*, in *Asia News* del 9 novembre 2023.

<sup>39</sup> È la tendenza di prendere come base della giurisdizione ecclesiastica la nazionalità, anche non costituita in organismo statale, condannata come eresia da Sinodo di Costantinopoli del 10 settembre 1872.



ortodosse che hanno deliberato in forma ufficiale di non commemorare il nome del Patriarca nelle liturgie, mentre in altre eparchie questo divieto è stato solamente verbale.

Il disconoscimento della sottomissione canonica costituisce propriamente uno scisma.

Contro le scelte di Kirill e di Putin si sono espressi altri personaggi autorevoli, come il protodiacono Andrej Kuraev<sup>40</sup>, membro del Consiglio consultivo sui problemi della libertà di coscienza presso la Duma di Stato e autorevole studioso, il quale è stato condannato il 22 agosto 2022 per propaganda antirusa<sup>41</sup> e ridotto allo stato laicale dal Patriarca Kirill il 28 aprile 2023<sup>42</sup>. Alle critiche formulate da alcuni esponenti del clero si associano anche figure di spicco del mondo laico, come Sergej Čapnin, già redattore capo del Giornale del Patriarcato di Mosca e vicedirettore della Casa editrice del Patriarcato, il quale non esita ad affermare che

“Oggi è del tutto chiaro: il Patriarca Kirill non è pronto a difendere il suo gregge - né il popolo ucraino, né il popolo russo - contro il regime aggressivo di Putin. La sofferenza umana non è una delle sue priorità. L'intercessione del Patriarca presso i detentori del potere rimane solo nei libri di storia”<sup>43</sup>.

La Russia non è Asia e non è Europa e da secoli pende ora per la prima, ora per la seconda, anche se la mentalità asiatica senza dubbio prevale: si pensi al massacro di Novgorod perpetrato nel 1570 da Ivan IV, si pensi a Pietro il Grande e alla sua volontà di europeizzare la Russia, ma che faceva impiccare i sudditi che cercavano di recarvisi senza il suo permesso e all'abuso delle pene corporali tremende a cui faceva ricorso; si pensi a Lenin, ai boia della Čeka di Feliks Dzeržinskij, a Stalin e ai suoi cortigiani, e, da ultimo, a Putin, alla sua spregiudicata violenza, alle efferatezze commesse in Ucraina e al disprezzo delle regole internazionali sulla guerra.

A conclusione di quanto sopra affermato si deve prendere atto delle differenze culturali che distinguono la Russia putiniana dal mondo europeo occidentale. Vero è che l'alterità della Russia ha origini remote che risalgono al tempo della dominazione mongola, poiché, come rileva Sante Graciotti, preclaro studioso del mondo slavo:

---

<sup>40</sup> Cfr. <https://infonavigator.com.ua/novosti/kirill-proiznjos-samuju-pozornuju-iz-svoih-propo-vedej-kuraev-prokomentiroval-popytki-glavy-rpc-opravdat-voynu-v-ukraine/>.

<sup>41</sup> In data 4 marzo 2022 la Duma, riunita in sessione plenaria straordinaria, ha approvato all'unanimità l'introduzione nel Codice penale della Federazione di una nuova fattispecie di reato *Diffusione pubblica di informazioni notoriamente false sull'uso delle Forze Armate della Federazione Russa* (art. 207.3), cfr. <https://base.garant.ru/10108000/8568ae5817ca0ee6fe9495e4c448746b/>.

<sup>42</sup> Cfr. <https://orthochristian.com/153372.html>.

<sup>43</sup> Cfr. **S. CHAPNIN**, *Patriarch Kirill and Vladimir Putin's Two Wars* (in <https://publicorthodoxy.org/2022/02/25/patriarch-kirill-and-vladimir-putins-two-wars/>).



“l’occupazione mongola ha contribuito ad isolare per secoli la Russia dal resto dell’Europa, e il fattore mongolo ha da allora e fino ad oggi prodotto una mutazione genetica nella psiche e nella vita russa, influenzando profondamente anche il concetto di Stato e di società civile, di reggimento politico e di diritto e aumentando con questo il suo divario dall’Occidente”<sup>44</sup>,

opinione condivisa dal Caprio, il quale sottolinea che:

«Il principio mongolico venne assimilato all’interno dell’anima russa. La poderosa opera di occidentalizzazione condotta da Pietro il Grande non riuscì a eliminare questo elemento asiatico nella Moscovia, nella zona centripeta dell’antica capitale, e da allora le ondate di ritorno della “steppa interiore”, che emergono dall’interno e non da fattori esterni, impediscono qualunque tentativo di europeizzazione della Russia. Mosca cerca sempre di sostituire l’Europa in se stessa, se non geograficamente, almeno spiritualmente, anche in dimensioni apocalittiche come nell’idea messianica della “terza Roma”. La Russia oscilla continuamente tra l’Europa, che rappresenta i valori della persona e dei diritti, e l’Asia, dove la priorità viene assegnata alla comunità e all’arbitrio statale. I russi sono europei esteriormente, e asiatici nella sostanza dei propri atti»<sup>45</sup>.

Vero è che l’ideologia del *Russkij mir*, esaminata attentamente dal Dell’Asta,

«viene ufficialmente integrata nella strategia di politica estera della Federazione Russa, rivelando così tutta la sua potenziale e statuale aggressività, che va ben al di là dei confini geografici, storici ed etnici della Russia attuale e rivela come proprio obiettivo principale il rafforzamento “dell’immagine della Russia come grande potenza”»<sup>46</sup>.

L’idea del *Russkij mir*, laica in origine, è stata catturata dalla Chiesa che l’ha trasformata radicalmente.

Afferma giustamente il Dell’Asta, che

“La Chiesa è riuscita a convincere il Cremlino che questa ideologia poteva servire da base per la sua politica. Putin nel primo periodo, durante i suoi due primi mandati, non aveva un’ideologia sua, non era un visionario, anzi aveva un orizzonte piuttosto ristretto, gli interessava arricchirsi, e vendere bene gas e petrolio. Ai suoi occhi la Russia non era altro che un grosso distributore di gas.

---

<sup>44</sup> Cfr. S. GRACIOTTI, *La religione abusata nella storia dell’Europa bipartita*, in *Il «fattore religioso» nell’Europa Centro-Orientale. Dimensione storica e aspetti sociali*, a cura di M. GRUSOVIN, ICM, Gorizia, 2005, p. 11 dell’estratto.

<sup>45</sup> Cfr. S. CAPRIO, *Lo zar di vetro*, cit., p. 195.

<sup>46</sup> Cfr. A. DELL’ASTA, *La “pace russa”*, cit., p. 77.



È stata la Chiesa che ha offerto a Putin una visione nuova, una nuova lingua per il progetto imperiale. Perciò, anche se può sembrare un giudizio molto forte, penso che senza la Chiesa il progetto imperiale di Putin non sarebbe stato possibile, la Chiesa gli ha fornito una concezione, gli ha offerto il linguaggio, gli ha ispirato questa megalomania<sup>47</sup>.

In tal modo la Russia putiniana, pur continuando ad essere una dittatura cleptocratica, ha trovato una sua legittimazione sul piano metafisico.

L'imperialismo ortodosso e anticattolico già affermato da Nicola I con la soppressione della Chiesa greco-cattolica e riproposto a partire dal 1946 con la liquidazione cruenta delle Chiesa uniate in Ucraina (e successivamente in Romania, Transcarpazia, Slovacchia e i altri Paesi dell'Est europeo), grazie alla zelante complicità dell'Ortodossia russa, si afferma con la svolta anticattolica del 1947, culminata nel progetto di fare di Mosca il centro dell'Ortodossia mondiale in alternativa a Costantinopoli e di dar vita ad un Vaticano Moscovita (*Moskovskij Vatikan*) in alternativa a Roma. L'idea di Mosca Terza Roma, oggi evoluta nel principio del *Russkij mir*, è, dunque, da secoli ossessiva e irrinunciabile.

L'antico principio della sinfonia dei poteri risulta in tal modo del tutto sconvolto: viene, infatti, rinnegata l'armonica collaborazione tra *Imperium* e *Sacerdotium* finalizzata al bene comune, mentre, con la esplicita complicità del Patriarca, delle forze della sicurezza e di una amministrazione della giustizia totalmente asservite, viene affermata la teologia politica di Putin e di Kirill, legittimata la più impudente cleptocrazia e un regime dittatoriale feroce e spregiudicato.

---

<sup>47</sup> A. DELL'ASTA, *La "pace russa"*, cit., p. 82.



**Antonio Ingoglia**

(professore associato di Diritto canonico ed ecclesiastico nell'Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Giurisprudenza)

**A proposito di una recente *Nota formale* della Santa Sede in merito  
alla dottrina giuridica 'della scoperta'.  
Verso un *revirement* del tradizionale orientamento? \***

*About a recent formal Note of the Holy See on  
the legal doctrine of 'discovery'.  
Towards a revirement of the traditional orientation? \**

ABSTRACT: This article intends to conduct a brief analysis on the significance of some recent pronouncements of the Catholic Church that question the foundations of the traditional doctrine of discovery, which has been forged by the colonial powers since the sixteenth century and has found particular expression in the nineteenth-century legislation and jurisprudence of the courts of several countries, including the United States and Canada.

**SOMMARIO:** 1. Gli esordi del colonialismo nel 'Nuovo Mondo' e il ruolo della Chiesa cattolica - 2. Presupposti teorici e ricadute della *doctrine of discovery* sulla giurisprudenza circa gli *American Indians*. Il sistema canadese delle *Residential Schools* - 3. La *Nota formale* a cura del Dicastero per la Cultura e l'Educazione e per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale del 30 marzo 2023 - 4. Prime reazioni delle Conferenze episcopali della regione a margine del pronunciamento curiale - 5. Aspetti internazionali del problema e rilievi conclusivi

**1 - Gli esordi del colonialismo nel 'Nuovo Mondo' e il ruolo della Chiesa cattolica**

Com'è noto, l'orientamento della Chiesa cattolica nei confronti della questione coloniale, durante la prima fase dell'opera di scoperta del 'Nuovo Mondo', ha assunto una importanza del tutto peculiare, investendo il ruolo universale del Papato, nonché il suo impegno missionario per l'allargamento ad occidente della cattolicità, messa a rischio in Europa dalla riforma protestante, e dal sempre incombente pericolo dei turchi, accentuato "dal definitivo tramonto dell'ideale crociato"<sup>1</sup>.

---

\* Contributo sottoposto a valutazione – Peer reviewed paper.

<sup>1</sup> Cfr. C. DE FREDE, *Cristianità ed Islam, Tra la fine del medio evo e gli inizi dell'età moderna*, 2<sup>a</sup> edizione riveduta, De Simone, Napoli, 2002, p. 17 ss.; M. PELLEGRINI, *La crociata nel Rinascimento. Mutazioni di un mito (1400-1600)*, Le lettere, Milano, 2014, p. 33 ss.





Nel corso della fase di esordio, infatti, pur senza identificarsi totalmente, la conquista di nuove colonie sembra procedere sotto l'influenza e la tutela della Santa Sede, impegnata a riconoscere i diritti delle monarchie ispano-portoghesi sulle regioni raggiunte dalle loro esplorazioni, in cambio dell'impegno a promuovere la formazione di missionari qualificati, in grado di condurre alla fede cattolica le popolazioni native, totalmente estranee fino ad allora alla civiltà cristiano-occidentale<sup>2</sup>.

Il precipuo ruolo dispiegato dalla Santa Sede, in questo ambito, può cogliersi già nei testi delle bolle di Alessandro VI<sup>3</sup>, la più rilevante delle quali, a giudicare dalla sua fortuna, fu l'*Inter Coetera* del 4 maggio 1493 che legittimava il titolo di possesso da parte degli spagnoli, "di tutte ed ognuna delle isole e terre trovate dai vostri inviati" e situate ad ovest

---

<sup>2</sup> Sulla diffusione del cattolicesimo al tempo della conquista e della successiva espansione coloniale la bibliografia è vastissima e si articola in una serie di innumerevoli esperienze locali. Per un approccio generale cfr. **F. ZUBILLAGA**, *Metodos misionales de la primera instrucción de Fr. Borgia para la America española (1567)*, in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XV, 1943, pp. 58-88; **R. RICARD**, *La "conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle Espagne de 1523-24 à 1572*, Institut d'ethnologie, Paris, 1953; **J. SPECKER**, *Die Missions methode in Span-Amerikain*, in *Theologische Rundschau*, 2, 1953, pp. 93-205; **P. BORGES**, *Métodos misionales en la cristianización de America (siglo XVI)*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1960; **L. LOPETEGUI**, **F. ZUBILLAGA**, *Historia de la Iglesia en la America Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Mexico. América Central. Antillas*, BAC, Madrid, 1965; **L. GOMEZ CANEDO**, *Evangelización y conquista: Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Editorial Porrúa, Ciudad de Mexico, 1977; **F. PATIÑO**, **J. URIEL**, *La Iglesia en América Latina. Un acercamiento histórico al proceso evangelizador eclesial en el Continente de la esperanza. Siglos XVI-XXI*, San Pablo, Bogotá, 2011, pp. 71-77.

<sup>3</sup> Sulle denominate bolle 'alessandrine' e sulle conseguenze che ne derivarono per Spagna e Portogallo, cfr. **A. PIROTTO**, *La bula de Alejandro VI como título a la conquista de América*, in *Segundo Congreso Internacional de Historia de América*, Academia Nacional de la Historia, vol. IV, Buenos Aires, 1938, pp. 331-339; **A. ANTUNES DE MOURA**, *La posesión de la mer dans les Bulles d'Alexandre VI*, in *Actes du XXVIIIe Congrès International des Américanistes*, Musée de l'Homme-Société des Américanistes, Paris, 1947, p. 149 ss.; **M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ**, *América, 'Ysla de Canaria por ganar'*, in *Anuario de Estudios Atlánticos*, 1, 1955, pp.309-336; **A. GARCIA GALLO**, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias*, in *Anuario de Historia del Derecho español*, vol. 27-28, 1957-1958, pp. 461-829; **P. LETURIA**, *Las grandes bulas misionales de Alejandro VI: 1493*, in *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamerica*, Roma-Caracas, 1959, p. 200 ss.; nonché **H. JÜRGEN PRIEN**, *Las bulas alejandrinas de 1493. Tordesillas y sus consecuencias: la política de las grandes potencias europeas respecto a América Latina (1494-1898)*, Vervuert-Torrossa, Colonia, 1995, p. 45 ss.; **F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO**, *Dalla reconquista alla conquista. Radici e significato del confessionismo ispanico nel sistema delle Indie (a proposito di "Bolle Alessandrine" e altro)*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, IV, 1999, p. 950 ss.; **A. GARCÍA Y GARCÍA**, *La donacion pontificia de las Indias*, in **P. BORGES**, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, siglos XV-XIX*, vol. I, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 1992, p. 35; **A. DE LA HERA**, *La Santa Sede e l'evangelizzazione dell'America*, in **L. VACCARO** (a cura di), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano, Milano, 1995, pp. 71-86; **A. FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES**, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Università della Santa Croce, Roma, 2005, p. 489 ss.



di una linea ideale tracciata dal papa<sup>4</sup>, facendolo dipendere dall'impegno a destinare "a dette terre uomini probi e timorosi di Dio, per istruire i nativi nella fede cattolica", con concessioni analoghe a quelle elargite in precedenza ai portoghesi sui territori della costa africana occidentale<sup>5</sup>. Un documento questo che, insieme alla prima versione dell'*Inter Coetera* e ad altre due bolle di minor rilievo emanate sull'argomento dal medesimo pontefice<sup>6</sup>, ossia la *Eximiae Devotionis* del 3 luglio 1493<sup>7</sup> e la *Dudum Siquidem* del 26 settembre dello stesso anno<sup>8</sup>, verrà costantemente invocato nei secoli seguenti non solo per dimostrare il duopolio delle monarchie iberiche sulle terre scoperte, bensì anche per sanzionare giuridicamente la nascita "del colonialismo spirituale e culturale del

---

<sup>4</sup> La reazione dei sovrani del Portogallo non si fece attendere, tanto che nel 1494, a seguito di una intensa attività diplomatica, con il trattato de Tordesillas, essi ottennero lo spostamento della linea o 'raya' tracciata dal papa più ad ovest delle isole Capoverdiane. Sulla vicenda, da ultimo, **L. BRESSAN**, *Assolutismo nella divisione del mondo: Secolo XVI (Tordesillas)*, in *Divus Thomas*, 3, 2013, pp. 152-163; nonché **M. GALLINA, G.G. MERLO, G. TABACCO**, *Il Medioevo*, in G. FILORAMO, D. MENOZZI (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari, 2011, vol. II, p. 327.

<sup>5</sup> Che il modello di tali elargizioni fossero le concessioni ottenute dai re portoghesi dalla metà del XV secolo, attraverso le bolle *Dum Diversas* (1452) e *Romanus Pontifex* (1455), risulta evidente nella bolla *Eximiae Devotionis* del 3 luglio 1493 in cui il papa concesse agli spagnoli in America gli stessi diritti a suo tempo riconosciuti al Portogallo in Africa. **A. GARCÍA Y GARCÍA**, *La donación pontificia de las Indias*, cit., p. 33 ss. In virtù di tali concessioni, alla Corona lusitana veniva accordato il diritto "de descubrimiento, conquista y comercio" cui si aggiunse, a partire dal 1514, anche quello del patronato regio. Per la storia di tali concessioni vedi in particolare, **A. DA SILVA REGO**, *Historia das missões do Padroão Português*, t. I, 1499-1522, Atica, Lisboa, 1947; **L.N. McALISTER**, *Dalla Scoperta alla conquista. Spagna e Portogallo nel Nuovo Mondo 1492-1700*, il Mulino, Bologna, 1986, p. 73 ss.; **A. MILHOU**, *Scoperte e cristianizzazione lontana*, in M. VENARE (a cura di) *Storia del Cristianesimo*, vol. 7, Borla-Città Nuova, Roma, 2000, p. 488; **B.W. DIFFIE, G.D. WINIUS**, *A fundação do Imperio português (1415-1580)*, vol. 1, Vega, Lisboa, 1992.

<sup>6</sup> Per il testo di tali bolle vedi **J. METZLER**, *America pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in archivio vaticano existentibus*, 2 voll., Lev, Città del Vaticano, 1991, p. 52 ss.; nonché in **F.J. HERNANDEZ**, *Colección de bulas y breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, 2 voll., Yromant, Bruxelles, riedizione 1964, p. 8 ss.

<sup>7</sup> Sulla questione relativa alla datazione della *Eximiae Devotionis*, che integrava l'*Inter Coetera* cfr. **L. LOPETEGUI, F. ZUBILLAGA**, *Historia de la Iglesia*, cit., p. 43, secondo il quale essa pur recando la data del 3 maggio 1494 venne in realtà redatta posteriormente, ossia il 3 luglio del medesimo anno. Sul punto anche **P. LETURIA**, *Las grandes bulas misionales*, cit., p. 194; nonché **M. GIMENEZ FERNANDEZ**, *Las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*, Barcelona, 1943, p. 24 ss.; nonché **ID.**, *Algo más sobre Las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*, in *Anales de la Universidad Hispanense*, 3, 1945, pp. 37-86.

<sup>8</sup> Anche la *Dudum Siquidem* del 26 settembre 1493 venne emanata ad integrazione dell'*Inter Coetera*, per ampliare il riconoscimento a tutte le terre o isole, al di là di quelle già scoperte da Colombo, sia per le regioni occidentali che orientali dell'America. In merito cfr. **T. FILESI**, *Esordi del colonialismo e azione della Chiesa*, in *Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, 4, 1965, pp. 370-403; **ID.**, *A distanza di cinque secoli. Bolle pontificie nascita di Imperi*, in *Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, 1, 1992, p. 57 ss.



cattolicesimo romano, allora strettamente legato a quello ispano-portoghese”<sup>9</sup>.

Questa architettura, com'è noto, si reggeva sul fatto che l'autorità temporale si ispirava, per tutto il tempo in cui la concezione politica della *plenitudo potestatis* papale fu valida ed operante, a valori fondamentalmente religiosi<sup>10</sup>, secondo una prospettiva che assegnava alla monarchia la funzione di mezzo o strumento nei confronti della salvezza ultraterrena dei nuovi sudditi, mettendosi a servizio delle finalità tipiche della Chiesa cattolica, che proprio grazie alla conquista ricevettero un nuovo e impreveduto impulso dopo la contrazione dovuta alla rottura dell'unità religiosa europea con la formazione delle Chiese riformate.

Nondimeno già nella seconda metà del XVI secolo, pur perdurando un clima propizio allo sviluppo incontrastato dell'espansionismo coloniale iberico, l'atteggiamento della curia di Roma tende a stemperarsi, col concorso di una incipiente autocritica, suscitata dalla reazione alle descrizioni e note informative dettagliate che giungono da quella amplissima e lontana regione ad opera di personalità ecclesiastiche come i canonisti Bartolomé de Las Casas<sup>11</sup> o Julián Garces<sup>12</sup>,

---

<sup>9</sup> E. GALAVOTTI, *Scoperta e conquista dell'America, Analisi di Spagna, Portogallo e Papato*, Galarico, Cesena, 2012, p. 66.

<sup>10</sup> In argomento, per approfondimenti cfr M. RIZZI, *Plenitudo potestatis”: dalla teologia politica alla teoria dello stato assoluto*, in *Annali di storia moderna e contemporanea*, 16, 2010, pp. 153-164; nonché C. CARDIA, *Universalità della funzione petrina (ipotesi ricostruttive)*, I: *Fondamento e sviluppo storico del primato*. II: *Funzione petrina, modernità, era globale*, in *Ius Ecclesiae*, 23, 2011, pp.33-55; U.R. BLUMENTHAL, *Dictatus Papae (Gregorio VII)*, in J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, (a cura di), *Diccionario General de Derecho Canónico*, III, Thomson Reuters Aranzadi, Cizur Menor, 2012, p. 308 ss.; H. FURHMANN, *Papst Gregor VII und das Kirchenrecht. Zum Problem des Dictatus Papae*, in *Studi Gregoriani*, XIII, LAS, Roma 1989, pp. 123-149; A. MARONGIU, *Alle favolose origini di un potere legislativo pontificio unico ed esclusivo*, in *Ephemerides iuris canonici*, 45, 1989, pp. 309-322; H. MORDEK, *'Dictatus papae' e 'proprie auctoritates apostolice sedis'*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 28, 1974, pp. 1-22; C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, il Mulino, Bologna, 2011, pp. 89-101.

<sup>11</sup> Per una bibliografia sugli scritti di Las Casas, in cui denuncia gli eccessi e le crudeltà di *conquistadores* ed *encomenderos*, vedi, in particolare, A. DE REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, Madrid, 1619; A. HELPS, *The life of L. C., the Apostle of the Indies*, Bell and Daldi, London, 1868; D.C. GUTIERRES, *Fray Bartolomé de las Casas, sus tiempos y su apostolado*, Fortanet, Madrid, 1878; A.M. FABIÉ, *Vida del P. Fray B. de L. C.*, in *Collección de doc. inéditos*, vol. LXX, Ginesta, Madrid, 1879; M. BRION, *B. de L.C., père des Indiens*, ed. Plon, Parigi, 1927.

<sup>12</sup> Quest'ultimo fece giungere a Roma diverse informative circa i maltrattamenti cui erano sottoposti i nativi americani, soprattutto da parte degli *encomenderos*, che indussero il papa a emanare la detta bolla, la quale verrà utilizzata da Las Casas nelle sue perorazioni a sostegno di una evangelizzazione pacifica. Per questi aspetti G. GUTIERREZ, *Dio e l'oro. Il cammino di liberazione di Bartolomé de Las Casas*, Queriniana, Brescia, 1991, pp. 23-34; L. HANKE, *Las teorías políticas de Bartolomé de las Casas*, Imprenta de la Universidad, Buenos Aires, 1935; ID., *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, Caracas, 1968.



segnalanti i gravi eccessi dei colonizzatori. Certo è che fin dal 1537, sulla scia della bolla *Veritas Ipsa* emanata da Paolo III e indirizzata al cardinale di Toledo<sup>13</sup>, al tradizionale appoggio alla *conquista*, comincia a sostituirsi una qualche presa di distanza, in polemica con quanti negavano ai nativi americani la dignità di persona umana. È segno più che evidente di questo primo mutamento, in particolare, il divieto di riduzione in schiavitù e l'affermazione circa l'invalidità di ogni contratto redatto in tal senso, contenuti nel breve che accompagna la suddetta bolla, insieme a parole di inusitata forza nei riguardi delle carenze morali dei *conquistadores* iberici e delle virtù naturali dei nativi delle Indie occidentali che venivano invece esaltate e messe in rilievo. Di tale documento si sa che venne contrastato dall'imperatore Carlo V il quale, mentre da un lato mostrava interesse alle sorti degli indigeni, come denotano le disposizioni nettamente proibitive degli abusi di coloni ed *encomenderos* contenute nelle "Leyes Nuevas"<sup>14</sup>, dall'altro ne fermò tuttavia la diffusione con un ordine indirizzato al Viceré del Messico del 10 settembre 1538, invocando a tal riguardo i privilegi ecclesiastici

---

<sup>13</sup> Conosciuta anche col nome di *Sublimis Deus* o di *Excelsus Deus*, la bolla papale risolve la questione sulla natura degli indigeni americani e sulla loro capacità a ricevere i sacramenti, stabilendo che: "Nos igitur, qui eiusdem Domini nostri vices, licet indigni gerimus in terris et oves gregis sui nobis commissas, quae extra eius ovile sunt, ad ipsum ovile toto nixu exquirimus, attendentes Indos ipsos, ut pote veros homines, non solum christianae fidei capaces existere, sed ut nobis innotuit ad fidem ipsam promptissime currere, ac volentes super his congruis remediis providere, predictos Indos et omnes alias gentes ad notitiam christianorum in posterum deventuras, licet extra fidem christianam existant, sua libertate ac rerum suarum dominio huiusmodi uti et potiri et gaudere libere et licite posse, nec in servitutem redigi debere, ac quidquid secus fieri contigerit irritum et inane, ipsosque Indos et alias gentes verbi Dei praedicatione et exemplo bonae vitae ad dictam fidem Christi invitandos fore, auctoritate Apostolica per praesentes litteras decernimus et declaramus, non obstantibus praemissis caeterisque contrariis quibuscumque". Per il testo F.J. HERNANDEZ, *Collección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de America y Filipinas*, Kraus, Bruselas, 1879, pp. 102-103.

<sup>14</sup> Come rivela lo stesso Imperatore, tali disposizioni, promulgate il 20 novembre 1542, erano volte a limitare l'asservimento degli indigeni in tutte le regioni spagnole, con la precisazione che "nuestro principal intento y voluntad siempre ha sido y es la conservación y aumento de los indios, y que sean instruidos y enseñados en las cosas de nuestra fe católica, y bien tratados, como personas libres y vasallos nuestros como lo son; encargamos y mandamos a los del dicho nuestro Consejo tengan siempre muy gran atención y especial cuidado, sobre todo de la conservación y buen gobierno y tratamiento de los dichos, y de saber cómo se cumple y ejecuta lo que por Nos está ordenado y se ordenare para la buena gobernación de las nuestras Indias". A proposito degli editti che avrebbero dovuto essere decisivi contro la schiavitù e gli abusi degli indigeni trasfusi nelle "Leyes Nuevas", F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *Dalla reconquista alla conquista*, cit., p. 967, osserva che "che Carlo V li concepisce come un insieme di norme che d'ora in avanti - previa una drastica riduzione della delega di poteri pubblici "in bianco" ai *descubritores* e *conquistadores* - dovranno presiedere alla vita ed all'organizzazione del Nuovo Mondo per tutto quanto si riferisca all'attuazione del *Consejo de Indias*, alla condizione indigena, alla competenza delle *Audiencias* (anche in tema di reperimento e tutela delle consuetudini dei nativi), alla responsabilità degli ufficiali reali, alla realizzazione delle scoperte, al popolamento di queste ed al compenso dovuto a chi le realizzi".



derivanti dal patronato regio<sup>15</sup>, col pretesto che il papa era intervenuto in vicende non di sua pertinenza, tanto da disporre “la confisca di tutti gli esemplari manoscritti della *Veritas Ipsa* che ancora circolavano in America”<sup>16</sup>.

Sia come sia, è proprio a partire dunque dalle ragioni di ordine morale che l'appoggio curiale verso la dottrina della ‘scoperta’ iniziava ad affievolirsi, e ciò man mano che nella cultura occidentale si faceva strada la convinzione che anche in quell'altro continente, di recente rinvenuto, era possibile praticare una vita rispondente ai criteri etici, sociali e giuridici, non molto diversa da quella cui si poteva idealmente tendere nel Vecchio Mondo. Codesta sostanziale simmetria di posizioni, infatti, non giustificava più il trattamento deteriore finora riservato ai nativi americani e l'usurpazione dei territori da essi precedentemente abitati.

La concezione del canonista Francisco Vitoria su questo punto, nella sua *Relectio de Indiis*, contrastante con una percezione negativa dei nativi americani, che venivano definiti barbari, di condizione subumana, e quindi privi “della naturale capacità ad esercitare il dominio sulle loro terre”<sup>17</sup>, conteneva germi di erosione della dottrina del *descubrimiento* forgiata in precedenza, ma pur tuttavia recava ancora zone d'ombra portando a legittimare l'analogia tra “non proprietari” e gli *indios*, considerati alla stregua dei “rustici” europei, i quali vantano dunque soltanto un “*aliquem ordinem in suis rebus*”<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Sui privilegi derivanti dal patronato concesso da Papa Giulio II ai Sovrani di Spagna con la bolla *Universalis Ecclesiae* del 28 luglio 1508 e ben presto rivendicato come “vicariato regio”, cfr. gli studi ancora validissimi di **A. DE EGAÑA**, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Università Gregoriana, Roma, 1958, e di **P. DE LETURIA**, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Caracas-Roma 1959, I-III. Sul tema cfr., inoltre, in particolare, **A. DE LA HERA**, *El Patronato y el Vicariato regio en Indias*, in P. BORGES (a cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, cit., pp. 63-80; **R.M. MARTINEZ DE CODES**, *Evangelizar y gobernar: el derecho de patronato en Indias*, in F. NAVARRO ANTOLIN (a cura di), *Orbis incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo*, XII Congreso de la Asociación Española de Americanistas, Huelva, 2008, pp. 249-263; **A. INGOGLIA**, *La partecipazione dello Stato alla nomina dei vescovi nei Paesi ispanoamericani*, Giappichelli, Torino, 2001, p. 13 ss.

<sup>16</sup> **F. CANTU**, *La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Viella, Roma, 2008, p. 109. Per notizie di dettaglio sull'episodio vedi **L. LOPETEGUI**, **F. ZUBILLAGA**, *Historia de la Iglesia XIX*, cit., p. 82 secondo cui “Esta intervención pontificia, un poco a espaldas de la corte, irritó a Carlos V, que ordenó recoger las bulas y consiguió de Paulo III que derogara el breve concedido al cardenal Tavera, en cuanto lesiva de los derechos padronales del emperador, o también perturbadora de la paz en las Indias. Nótese bien que el Papa anuló solo el breve al cardenal Tavera por otro breve de 19 de junio de 1538 - Non indecens videtur -, pero no la bula o las bulas sobre racionalidad de los indios y diversas disposiciones disciplinares”.

<sup>17</sup> **P. COSTA**, “*Classi pericolose*” e “*razze inferiori*”: la sovranità e le sue strategie di assoggettamento, in F. BENIGNO, L. SCUCCIMARRA (a cura di), *Il governo dell'emergenza. Poteri straordinari in Europa tra XVI e XX secolo*, Viella, Cesena, 2007, p. 12 ss.

<sup>18</sup> **F. VITORIA**, *Relectio de Indiis*, *Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria*, Madrid, 1934, p. 49.



La rivendicazione del rispetto di certi diritti innati dei popoli amerindi, pur rappresentando un elemento dirompente nelle relazioni con i coloni europei, non raggiungerà tuttavia ancora l'obiettivo di un contenimento della politica di riduzione dell'espropriazione dei loro territori, premessa ad un asservimento al nuovo gruppo egemone dei *conquistadores*. Ciò tanto più in quanto alle tesi del Vitoria, si verrà opponendo, ad opera di altri intellettuali e giuristi del tempo, un ben diverso paradigma, del quale costituisce l'interpretazione più compiuta l'*Apologia pro libro de iustis causis belli* pubblicata nel 1550 da Juan Ginés de Sepúlveda<sup>19</sup>. Questi, in contrasto con le argomentazioni degli scrittori salmaticensi (e fra essi dello stesso Las Casas col quale egli ebbe una lunga, acre polemica)<sup>20</sup>, si fa propugnatore della sottomissione degli indigeni americani con ogni mezzo, coniando com'è noto il concetto di un *bellum iustum contra indios*, sviluppato teoricamente in accordo con i principi aristotelici<sup>21</sup>, e basato sulla naturale propensione alla servitù di tali popoli, che egli riduce peraltro alla categoria di *similitudini hominis*.

Come si andrà vedendo, la situazione successiva, quanto alla dottrina sulla scoperta, sarà contrassegnata dal progressivo dispiegamento in atto dei suoi principi, fino a lambire la contemporaneità, tanto che la questione concernente l'incidenza di tale teorica sulla espansione colonialista, e la sua ricaduta sulla politica di assimilazione delle popolazioni native, cui a partire dal XIX secolo si sono informate anche le ex colonie francesi ed inglesi, continua a rivelarsi di particolare attualità, investendo il magistero odierno della Chiesa cattolica.

Nonostante le coraggiose e alte esperienze missionarie volte a mitigare le forme più crude del colonialismo europeo, quest'ultima viene, infatti, oggi sollecitata dai *leaders* dei discendenti degli *American Indians* a pronunciarsi in modo ufficiale, sul contributo delle richiamate bolle alessandrine alla costruzione del *corpus* giuridico che è stato adoperato lungo i secoli dalle potenze coloniali per giustificare la conquista e l'occupazione dell'intero continente americano, e le cui negative ricadute sono tuttora avvertite dalle popolazioni originarie.

---

<sup>19</sup> L'opera venne stampata, si presume non senza l'avallo ecclesiastico, a Roma per i tipi di "Valerium Doricum & Ludovicum fratres", nel 1550. Per la restante produzione letteraria dello stesso autore cfr. **A. LOSADA**, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario y nuevos documentos*, CSIC, Madrid, 1949; **U. CASTILLA URBANO**, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda: Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013.

<sup>20</sup> Com'è noto Las Casas, in una requisitoria contro Sepúlveda, sostiene che gli indios conoscono l'arte del retto governo, che esercitano la politica in maniera prudente e che possiedono comunque tutte quelle componenti che secondo Aristotele risultano necessarie perché una repubblica possa prosperare (sul punto cfr. **M. MAHN-LOT**, *Bartolomeo de Las Casas e i diritti degli indiani*, traduzione italiana di A. PEDRAZZI, Jaca Book, Milano, 1998, p. 12; nonché **S. DI LISO**, *La controversia sugli indios di Bartolomé de Las Casas*, Juan Ginés de Sepúlveda, Pagina, Bari, 2007, p. 43 ss.).

<sup>21</sup> Si veda **G. TOSI**, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573)*, "Veri domini" o "servi a natura"?, in *Studio Dominicano*, 1, 2018, pp. 9-13.



## 2 - Presupposti teorici e ricadute della *doctrine of discovery* sulla giurisprudenza circa gli *American Indians*. Il sistema canadese delle *Residential Schools*

Di queste tracce della dottrina sulla scoperta elaborata a partire dal XVI secolo, una resterà in particolare valida, quasi a costituire la più rilevante giustificazione giuridica del colonialismo da parte dei paesi cristiani europei: la concezione per cui i colonizzatori potevano *iure inventionis* rivendicare un territorio appartenente a nazioni o aree geografiche non cristianizzate, anche contro la volontà degli originari popoli possessori.

Nel pensiero giuspolitico dell'età moderna il colonialismo, anche nella sua versione anglosassone, finirà infatti per giustificare sé stesso proprio alla luce dell'idea per cui i territori scoperti o conquistati si configuravano come *terra nullius*, privi di ogni autorità da parte dei popoli nativi, in quanto estranei alla cristianità ed al mondo civilizzato, e di cui si era dunque legittimati a pretendere il pieno ed esclusivo possesso. Nel Privy Council del 1722, convocato per discutere la questione delle colonie, si affermava appunto che "ove un territorio fosse stato scoperto da naturali inglesi, e questo non fosse stato nella sovranità di alcuno, essi potevano estenderci il loro sistema proprietario"<sup>22</sup>. Non diversamente da quello britannico, anche il colonialismo francese dispiegato sul basso Canada, si valse dell'idea che i popoli nativi fossero "semplici occupanti del territorio conquistato e non potevano godere di altro che di diritti attenuati e per concessione regia"<sup>23</sup>.

Si tratta di un'idea che eserciterà il suo influsso fino al XIX secolo, di pari passo con la definizione di alcune vertenze riguardanti i diritti territoriali su zone occupate da coloni, ma vantate dai popoli aborigeni o *Indians American*. Se si vuole scolpire la cornice entro la quale la giurisprudenza ha inquadrato tale questione, si deve guardare in

---

<sup>22</sup> Così R. VOLANTE, *La proprietà collettiva indigena e la sua dimensione di ius dicere*, in C.A. D'ALESSANDRO, C. MARCHESE (a cura di), *Ius dicere in a globalized world. A comparative overview*, RomaTre Press, Roma, 2018, p. 338, il quale puntualizza che "ove un territorio fosse stato scoperto da naturali inglesi, e questo non fosse stato nella sovranità di alcuno, la legge inglese, comprensiva tanto di consuetudini quanto di statuti scritti, vi si sarebbe trasferita con loro, e quindi anche il suo sistema proprietario; ove, al contrario, il territorio fosse stato acquistato alla sovranità della Corona inglese dopo essere stato comunque soggetto ad altra sovranità europea, i diritti di proprietà riconosciuti da quella sovranità sarebbero stati mantenuti, salva la possibilità della Corona di concederne altri, su terre mai passate in proprietà di privati".

<sup>23</sup> "Il colonialismo francese elaborò, con gli strumenti del giusnaturalismo, la categoria degli abitanti perpetui distinta da quella dei cittadini: questi erano parte del corpo politico e partecipavano dei diritti che traevano causa da esso, come il riconoscimento delle proprietà private; quelli erano semplici occupanti del territorio che, per non far parte del corpo politico, non potevano godere altro che di taluni di quei diritti, e solo per concessione" (R. VOLANTE, *La proprietà collettiva*, cit., p. 341). Sulla spinta missionaria della Francia alla creazione di colonie nel Nuovo Mondo cfr., in generale, G. DE VAUMAS, *L'éveil missionnaire de la France au XVIIe siècle*, Paris, 1959; nonché J. LECLER, *Un aspect de la politique coloniale de l'Ancien Régime. Louis XIV "évêque du dehors" aux Antilles et au Canada*, in *Etudes*, 5, 1931, pp. 31-49.



particolare alla pronuncia nella quale il presidente della Suprema Corte statunitense Jhon Marshall nel caso *Johnson v. McIntosh* nel 1823 mise in rilievo, non senza enfatizzarne l'effettiva portata, che i documenti pontifici del 1493, così come gli altri brevi papali che ne erano scaturiti, avevano sostanzialmente ratificato il diritto delle potenze iberiche di conquistare le terre appena scoperte, notando altresì come anche altre potenze europee si valessero di tali documenti per legittimare l'espansione coloniale<sup>24</sup>.

Questa impostazione teorica doveva sostanzialmente soddisfare a tre funzioni: in primo luogo doveva legittimare il progetto di espansione sui territori già colonizzati o ancora da colonizzare. Essa inoltre doveva garantire il modello di sovranità esclusivo delle potenze coloniali che nega la personalità giuridica dei popoli originari, e li rende sostanzialmente degli "occupanti", dai caratteri culturalmente inferiori. Infine essa doveva limitare, in primo luogo negli Stati della confederazione americana, i diritti fondiari degli originari abitanti ("the land rights of the original occupants") affermando che la loro presenza sui tratti di terra del nuovo continente non bastava per dichiararne la piena e originaria sovranità<sup>25</sup>.

In termini diversi, stando al paradigma sopra illustrato, la scoperta di un territorio precedentemente non occupato dagli europei non solo dava alla nazione scopritrice il titolo di quel territorio rispetto a tutte le altre nazioni, ma accordava vieppiù ad essa il compito di trasformare i colonizzati assimilandoli alla cultura dominante della nazione egemone. Tale dottrina che ha trovato ampia diffusione anche nelle altre colonie britanniche e in particolare in Canada, espandendosi successivamente in Australia e Nuova Zelanda<sup>26</sup>, assumeva come

---

<sup>24</sup> Nel richiamarsi alla dottrina tradizionale sulla scoperta elaborata a partire dalle bolle alessandrine ("The history of America, from its discovery to the present day, proves, we think, the universal recognition of these principle"), il giudice Marshall precisò, tuttavia, che la Spagna non basava il suo titolo solo sulla concessione del Papa. Le sue discussioni sul confine, con la Francia, con la Gran Bretagna e con gli Stati Uniti, mostrano tutte che lo attribuiva ai diritti dati dalla scoperta. Il Portogallo ha sostenuto la sua pretesa sul Brasile con lo stesso titolo ("Spain did not rest her title solely on the grant of the Pope. Her discussions respecting boundary, with France, with Great Britain, and with the United States, all show that she placed in on the rights given by discovery. Portugal sustained her claim to the Brazils by the same title"). Per il testo di tale pronuncia vedi *Indigenous Values Initiative, "Johnson v. McIntosh," Doctrine of Discovery Project*, in <https://doctrineofdiscovery.org/johnson-v-mcintosh/>.

<sup>25</sup> **A. BULKAN**, *Dissentangling the sources and nature of indigenous rights: a critical examination of common law jurisprudence*, in *The International and Comparative Law Quarterly*, 4, 2012, pp. 823-853.

<sup>26</sup> Come riferisce **B.A. WATSON** (*The Impact of the American Doctrine of Discovery on Native Land Rights in Australia, Canada, and New Zealand*, in *Seattle University Law Review*, 34, 2011, p. 507) "Johnson v. McIntosh influenced the lawyers and jurists who first addressed the issue of indigenous rights in Australia, New Zealand, and Canada. On one hand, foreign courts used Johnson to limit the land rights of the original occupants. On the other hand, Johnson has been cited to acknowledge that the Australian Aborigines, the Māori of New Zealand, and the First Nations of Canada possess certain property rights entitled to judicial protection. Although Johnson did not adopt the least





implicita l'idea di *superiorità* della cultura di matrice europea, al punto da ritenere auspicabile il 'disapprendimento' dei caratteri culturali originari degli indigeni e ciò con il preciso intento di renderli accettati e membri effettivi della nazione.

Non deve dunque destare meraviglia se, per tutto il XIX secolo, ed anche oltre, vediamo in Canada un rinvio alla suddetta dottrina per giustificare anche la prassi che portò a partire dal 1880, il Governo federale attraverso l'*Indian Act* del 1876<sup>27</sup>, ad istituire apposite scuole ad impronta religiosa gestite dalle Chiese, e volte a incorporare i bambini indigeni nel gruppo dominante, attraverso l'amalgama culturale e l'indottrinamento. Esperienza questa che, oltre ad agevolare quella che poteva essere un tempo considerata la prospettiva tradizionale, dell'assimilazione culturale, risulta segnata da accuse di violenze, abusi di tipo sessuale e decessi sospetti, e su cui solo di recente si è avviata una sincera autocritica, culminata in una indagine condotta nell'ambito della *Truth and Reconciliation Commission*, i cui lavori aperti nel 2008 si sono conclusi nel 2015<sup>28</sup>.

Al riguardo, va rimarcato l'impatto forte e deciso, provocato dalle parole adoperate da Papa Francesco, il quale cogliendo l'occasione della visita realizzata in quel Paese nel 2022<sup>29</sup>, ha voluto porre l'accento sulle

---

favorable view of native land rights, the American doctrine of discovery nonetheless remains a justification for the diminishment of indigenous rights. As the world moves towards re-conceptualizing the rights of indigenous peoples, it is time to reject the American doctrine of discovery, wherever it is applied. By endorsing the U.N. Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, the United States, Australia, New Zealand, and Canada would take a significant step in the right direction". beneficial title of all lands".

<sup>27</sup> Per una valutazione critica di tali previsioni normative **J. MILLOY**, *Indian Act Colonialism: A Century of Dishonour, 1869-1969*, in *Research Paper for the National Centre for First Nations Governance*, 2008, in [http://fngovernance.org/ncfng\\_research/milloy.pdf](http://fngovernance.org/ncfng_research/milloy.pdf); **J. TOBIAS**, *Civilization, Protection, Assimilation: An Outline of Canada's Indian Policy*, in *The Western Canadian Journal of Anthropology*, 6, 1976, pp. 13-17; **J. STECKLEY, B.D. CUMMINS**, *Chapter Twelve: The Royal Proclamation and the Indian Act, Full Circle: Canada's First Nations*, Pearson Prentice Hall, Toronto, 2008, pp. 121-131.

<sup>28</sup> Non sono mancati rilievi nei confronti degli stessi criteri istitutivi di detta Commission, posto che non sembra essere stata dotata "dei poteri necessari per tenere audizioni formali, agire come un'inchiesta pubblica o condurre qualsiasi tipo di procedimento legale ed ha avuto l'incarico di raccogliere informazioni piuttosto che agire come un organo giudiziario, non potendo neppure fare nomi dei singoli responsabili o approfondire l'indagine sull'operato degli enti religiosi che amministrarono le scuole". Su questi rilievi cfr., in particolare, **D. TARABORRELLI**, *Il complesso retaggio delle Residential Schools in Canada, tra ricerca della verità, archivi e memorie divise*, in <http://www.ilmondodegliarchivi.org/rubriche/il-potere-degli-archivi/715>.

<sup>29</sup> Nel suo intervento il Papa ha affermato: "Chiedo umilmente perdono per i mali commessi da così tanti cristiani nei confronti dei popoli indigeni", osservando che il sistema delle "Residential School" per indigeni, attive fino alla fine degli anni Novanta, ha contribuito a distruggere le culture autoctone e a marginalizzare le persone indigene.

Il Pontefice ha poi soggiunto di essere "profondamente dispiaciuto" per il modo in cui "molti cristiani avevano sostenuto l'atteggiamento colonizzatore" e favorito l'oppressione dei popoli indigeni proprio attraverso i "progetti di distruzione culturale" promossi dai governi dell'epoca, come quelli dei collegi. Per il testo completo



responsabilità anche di membri della Chiesa cattolica nella gestione di tale sistema scolastico “per la deplorabile condotta nei confronti dei popoli indigeni”, rivolgendo ai rappresentanti delle comunità aborigene un accorato appello alla riconciliazione. A questo invito, che segna certamente un mutamento di attenzione particolare della Santa Sede, tuttavia non ha corrisposto l’incondizionata adesione da parte dei *leaders* indigeni, rappresentati nell’ambito dell’Assemblea delle *First Nations of Canada*, i quali pur accogliendo dal canto loro la disponibilità manifestata, a nome della Chiesa, dal Pontefice ad ammettere gli errori compiuti e le violazioni perpetrate, hanno esplicitamente avanzato anche la richiesta di un “*revirement*”, sulla dottrina denominata ‘della scoperta’, cui ha fatto seguito l’intervento ufficiale della Santa Sede che qui si commenta.

### **3 - La Nota formale, a cura del Dicastero per la Cultura e l’Educazione e per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale del 30 marzo 2023**

Una conferma della complessità dei problemi legati alla dottrina sulla scoperta ci viene dall’analisi della *Nota congiunta* rilasciata nel marzo del 2023 dal Dicastero per la Cultura e l’Educazione e di quello per lo Sviluppo Umano Integrale. Si tratta di un pronunciamento reso, come s’è accennato, in risposta alla richiesta di “*revirement*” avanzata di recente dai nativi americani, importante nel suo genere in quanto segna una decisa presa di coscienza sui limiti intrinseci di tale teorica ed un rifiuto esplicito di essa come tale, della quale viene peraltro affermata “l’estraneità all’insegnamento della Chiesa cattolica”<sup>30</sup>.

Nel testo in commento, pur ammettendosi che “le bolle papali su cui le potenze coloniali appoggiarono le loro pretese”, e che sono servite fino a tempi a noi più prossimi a legittimare, specialmente “nella giurisprudenza ottocentesca dei tribunali di diversi Paesi”, forme di appropriazione e impossessamento dei territori scoperti e conquistati, si afferma che in realtà esse “furono manipolate da quelle potenze per giustificare atti immorali che furono perpetrati, a volte senza l’opposizione da parte della autorità ecclesiastica”.

Si tratta di una evidente allusione alla dottrina Marshall che tanta presa ha avuto, come s’è visto, sulla giurisprudenza nordamericana,

---

dell’intervento vedi *l’Osservatore Romano*, 23 luglio 2022, p. 1 ss. Di altrettanto peso anche l’intervista resa dal cardinale Segretario di Stato a margine della medesima visita, in cui ha precisato che “In particolare, è stato doloroso il ruolo di alcuni cattolici nel cosiddetto sistema delle scuole residenziali, che ha comportato l’allontanamento di molti bambini indigeni dalle loro famiglie. Questo contesto storico configura e caratterizza la dimensione penitenziale, come ricordavo prima, di questo viaggio, nel quale sicuramente risalteranno i temi della guarigione delle ferite e della riconciliazione (*ivi*, p. 2).

<sup>30</sup> Per il testo cfr. *Il Regno Documenti*, 9, 2023, p. 257, con commento a margine del cardinale M. CZERNY, *La Chiesa rifiuta ogni parola o azione che non rispetta la dignità umana*.



impegnata ad invalidare decisioni che sostenevano i diritti fondiari degli indigeni americani, a tutto vantaggio dei coloni europei. In questa prospettiva si è dovuto rilevare quanto la posizione cattolica, se letta e interpretata alla luce di tale giurisprudenza, possa essere stata effettivamente distorta rispetto alla sua ispirazione originaria ed abbia perpetuato equivoci e polemiche.

Il documento in commento prende dunque le distanze da una tale ricostruzione del problema incitando ad inquadrare le fonti citate nel loro contesto temporale, che vive delle contraddizioni dell'epoca in cui essi furono emanati:

“La ricerca storica - vi si legge - dimostra chiaramente che i documenti papali in questione, scritti in un periodo storico specifico e legati a questioni politiche, non sono mai stati considerati espressioni della fede cattolica. Allo stesso tempo, la Chiesa riconosce che queste Bolle papali non riflettevano adeguatamente la pari dignità e i diritti dei popoli indigeni”.

A sostegno di tali conclusioni la *Nota* richiama del resto, quanto esposto già dal papa Paolo III, in polemica con l'Impero spagnolo, circa la questione di fondo concernente gli eccessi dei colonizzatori iberici nei riguardi degli *Indios*, soggiungendo a mo' di specificazione che:

«Numerose e ripetute dichiarazioni della Chiesa e dei Papi sostengono i diritti dei popoli indigeni. Ad esempio, nella Bolla *Sublimis Deus* del 1537, Papa Paolo III scrisse: «"Definiamo e dichiariamo [...] che [...] i detti indiani e tutti gli altri popoli che in seguito saranno scoperti dai cristiani, non devono in alcun modo essere privati della loro libertà o del possesso dei loro beni, anche se non sono di fede cristiana; e che possono e devono, liberamente e legittimamente, godere della loro libertà e del possesso dei loro beni; né devono essere in alcun modo ridotti in schiavitù; se dovesse accadere il contrario, sarà nullo e non avrà alcun effetto"».

In effetti gli esempi di tale tipo, attestanti cioè un ruolo forte della Chiesa nella difesa dei diritti, non solo fondiari, degli indigeni avrebbero potuto essere ben più numerosi, se solo si ponga mente all'intervento di papa Urbano VIII, che nel 1639 con la bolla *Commissum Nobis* ribadì la proibizione in modo assoluto “di ridurre in schiavitù gl'Indiani occidentali o meridionali; venderli, comprarli, scambiarli o donarli; separarli dalle mogli e dai figli; spogliarli dei loro beni”<sup>31</sup>, o ancora alla

---

<sup>31</sup> Nella stessa si fa divieto di “trasportarli da un luogo a un altro; privarli in qualsiasi modo della loro libertà; tenerli in schiavitù; favorire coloro che compiono le cose suddette con il consiglio, l'aiuto e l'opera prestati sotto qualsiasi pretesto e nome, o anche affermare e predicare che tutto questo è lecito, o cooperare in qualsiasi altro modo a quanto premesso”. Il testo in *Bullarium patronatus Portugalliae regum*, Olisipone, Lisbona, 1870, tomus II, pp. 53-54. Per un commento J.G. VIDIGAL DE CARVALHO, *Presença A Igreja e a escravidão: uma análise documental*, Fundação Nacional da Memória, Rio de Janeiro, 1985, p. 41 ss.



bolla *Immensa Pastorum* a mezzo della quale papa Lambertini riaffermò il principio della libertà naturale dei popoli indigeni delle Americhe e la condanna di ogni prassi di asservimento<sup>32</sup>, nonché al breve *In Supremo Apostolatus*, con il quale Papa Gregorio XVI, nel 1839 sancì solennemente il rifiuto verso la schiavitù dei popoli originari e, più in generale, della tratta degli schiavi<sup>33</sup>.

Pur respingendo una opposta, parziale e talora deformata, interpretazione del proprio atteggiamento in materia, la Santa Sede, tuttavia, coglie questa occasione per denunciare i limiti del colonialismo culturale, sfociato nel sistema delle *Residential Schools*, considerate come unico viatico attraverso cui integrare gli indigeni e farli accettare come membri a pieno titolo nel gruppo sociale risultato dominante:

“[...] la Chiesa infatti ha acquisito una maggiore consapevolezza delle loro sofferenze, passate e presenti, dovute all’espropriazione delle loro terre, che considerano un dono sacro di Dio e dei loro antenati, e alle politiche di assimilazione forzata, promosse dalle autorità governative del tempo, volte a eliminare le loro culture indigene. Come ha sottolineato papa Francesco, le loro sofferenze costituiscono un forte richiamo ad abbandonare la mentalità colonizzatrice e a camminare con loro fianco a fianco, nel rispetto reciproco e nel dialogo, riconoscendo i diritti e i valori culturali di tutti gli individui e i popoli. A questo proposito, la Chiesa s’impegna ad accompagnare i popoli indigeni e a promuovere gli sforzi volti a favorire la riconciliazione e la guarigione”.

Senza indulgere pertanto a superate interpretazioni che prediligevano l’egemonia di una cultura sulle altre, da imporre a differenti gruppi sociali o etnici, attraverso pratiche quotidiane e credenze condivise, il documento stigmatizza “le politiche di assimilazione ed il conseguente dolore provato dalle popolazioni indigene”, ed esorta la comunità ecclesiale “a non lasciarsi più contagiare dall’idea che una cultura sia superiore alle altre, o che sia legittimo ricorrere a modi di coercizione degli altri”<sup>34</sup>.

Il ‘recupero’, per così dire, sui ritardi del passato circa la politica assimilazionista, con cui talora la Chiesa ha identificato il proprio

---

<sup>32</sup> Il testo in **BENEDICTI XIV**, *Opera omnia*, Tomo I, Typologia Aldina, Prati, 1845, pp. 123-125.

<sup>33</sup> **F.J. HERNAEZ**, *Collección de bulas*, cit., pp. 114-116.

<sup>34</sup> Come ha commentato il cardinale José Tolentino de Mendonça, prefetto del Dicastero per la cultura e l’educazione, a margine di tale dichiarazione: “Essa fa parte di quella che potremmo chiamare l’architettura della riconciliazione, ed è anche il prodotto dell’arte della riconciliazione, il processo in cui le persone si impegnano ad ascoltarsi, a parlarsi e a crescere nella comprensione reciproca. [...] È ascoltando i popoli indigeni che la Chiesa sta imparando a comprendere le loro sofferenze, il passato e il presente, e le nostre mancanze” (intervista rilasciata ad *Agensir* il 30 marzo 2023, in <https://www.agensir.it/quotidiano/2023/3/30/>).



mandato ad evangelizzare, non costituisce tuttavia una novità in assoluto, ed era già iniziato diversi anni prima, come ricorda la *Nota* nella parte conclusiva, con il “forte sostegno dato dalla Santa Sede ai principi contenuti nella *Dichiarazione* delle Nazioni Unite sui “Diritti dei Popoli Indigeni”<sup>35</sup>, la cui effettiva realizzazione porterebbe ad un pieno riconoscimento dei diritti identitari di un popolo, quello degli indigeni americani, che prende sempre più coscienza della sua reale ed originaria impronta culturale.

#### 4 - Prime reazioni positive delle Conferenze episcopali della regione a margine del pronunciamento curiale

Le ricadute sul piano politico e sociale, non meno che su quello ecclesiale, del citato pronunciamento pontificio sono rese evidenti dalle reazioni dei vescovi delle Conferenze episcopali degli U.S.A (Uscsb) e del Canada (Cccb). Con particolare incisività, nel comunicato del *coetus* dei vescovi limitrofi che ha fatto seguito alla pubblicazione della *Nota congiunta*, si avverte come tale intervento, in qualche modo sollecitato e preparato dal Pontefice nel suo colloquio con gli indiani americani, favorisca il dialogo già avviato ed evidenzi la “sollecitudine pastorale della Chiesa per le popolazioni indigene, che hanno sperimentato tremende sofferenze a causa dell’eredità di una mentalità colonizzatrice”<sup>36</sup>. In esso trova eguale

---

<sup>35</sup> Tale *Dichiarazione*, adottata dall’Assemblea Generale il 13 settembre del 2007, venne accolta con i voti favorevoli di 143 Stati, 11 astenuti e 4 contrari, ovvero Australia, Nuova Zelanda, Canada e Stati Uniti. L’Australia ha modificato in prosieguo la propria posizione nel 2009, mentre tra l’aprile e il novembre 2010 è stata la volta di Nuova Zelanda e Canada. Da ultimo anche gli Stati Uniti, il 16 dicembre 2010, hanno modificato la precedente postura. Per il testo in lingua inglese vedi <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents>.

<sup>36</sup> Si veda la sintesi dell’intervento dei vescovi nordamericani pubblicata da *L’Osservatore Romano* del 30 marzo 2023, p. 1), ove si afferma che essi hanno espresso “gratitudine per la “Nota congiunta” della Santa Sede attraverso comunicati in lingua inglese la prima e bilingue (inglese e francese) la seconda”. Ad essa si richiama l’arcivescovo Paul S. Coakley, segretario della Uscsb, il quale ha precisato che “Accogliendo con favore il rinnovato ripudio e la condanna della violenza e delle ingiustizie commesse contro le popolazioni native, l’episcopato Usa ricorda il continuo sostegno della Chiesa alla loro dignità e per i loro diritti umani”. Del resto, spiegano i vescovi, “nei secoli successivi alle Bolle papali usate per giustificare la «Doctrine of Discovery» - Dum Diversas (1452), Romanus Pontifex (1455) e Inter Caetera (1493) - molti Pontefici hanno proclamato con coraggio i diritti concessi da Dio a tutti i popoli; al contempo però esortano a non dimenticare quei momenti in cui ai singoli cristiani sono mancate audacia e chiarezza e le autorità ecclesiastiche non sono riuscite a opporsi alle azioni distruttive e immorali delle potenze coloniali”. In proposito, soggiunge l’arcivescovo “anche noi esprimiamo profondo dolore e rammarico, e con umiltà desideriamo offrire solidarietà, nonché ulteriore disponibilità ad ascoltare e a imparare. Continueremo, assicura, a sostenere le politiche che proteggono i poveri e i vulnerabili e che offriranno sollievo alle famiglie indigene”, attraverso iniziative caritative, sanitarie ed educative, e rendendo più facilmente accessibili i documenti archivistici e storici”. Analogamente anche i vescovi del Canada ricordano le “molte dichiarazioni rilasciate dalla Chiesa e dai Papi nel corso dei secoli in difesa dei diritti e delle libertà



espressione la censura rivolta alla denominata “doctrine of discovery” quale risulta dalla manipolazione delle bolle alessandrine sostenendosi che tali documenti e segnatamente l’*Inter Coetera* del 1493, furono “usate” dal potere civile per conculcare i diritti dei nativi americani, non senza alludere comunque ad omissioni e responsabilità evidenti “in cui ai singoli cristiani sono mancate audacia e chiarezza, non riuscendo a opporsi alle azioni distruttive e immorali delle potenze coloniali”.

Similari richieste di scuse esprimono i vescovi a proposito del sistema delle *Residential Schools* e degli eccessi che in esse si sono verificati, impegnandosi a rendere “più facilmente accessibili i documenti archivistici e storici riguardanti tali vicende”, ed esprimendo per tal modo l’auspicio di maggiori approfondimenti, capaci di sostenere l’attuale processo di riconciliazione tra popolazioni native e discendenti dei coloni euro-canadesi “per una comprensione comune, auspicando un maggiore dialogo tra studiosi”. Un dialogo che, come si auspicano, possa ricevere una più attenta considerazione dopo riflessioni allargate, condotte sulla base della documentazione storica che via via sarà messa a disposizione degli studiosi della materia.

Del pari, si coglie nella reazione dei vescovi un alto grado di consenso alla dichiarazione della Santa Sede, nella parte in cui fa ammenda del modello ‘assimilazionista’, riconoscendo come l’appoggio offerto dagli esponenti, anche eminenti, della Chiesa al sistema scolastico residenziale, vada inquadrato e letto nel contesto della loro adesione e condivisione della politica coloniale canadese che, a sua volta, trovava giustificazione in una concezione eurocentrica dell’opera di evangelizzazione, retaggio della dottrina della conquista e della scoperta.

Nel rilevare che oggi, pertanto, la Chiesa cattolica è venuta progressivamente maturando una nuova consapevolezza pastorale nei confronti degli *American Indians* sul piano delle culture autoctone, l’intervento dei vescovi conclude riaffermando l’impegno della Santa Sede a sostenere i documenti che sul piano del diritto internazionale ne sanciscono la protezione, ed auspicano un sempre più largo adattamento ad essi anche del diritto interno degli Stati:

“The bishops noted the Vatican statement’s support for the principles of the United Nations Declaration on the Rights of

---

dei popoli indigeni, come ad esempio la Bolla *Sublimis Deus* del 1537”. Aggiungono, inoltre che più di recente “i Pontefici hanno chiesto perdono in molte occasioni per gli atti commessi» contro tali popolazioni “da uomini e donne cristiani” e “avendo ascoltato il desiderio” da queste espresso, respingendo “ulteriormente ogni concezione che non riconosca i diritti fondamentali” delle stesse. Essi hanno sottolineato ancora “come le tre Bolle pontificie usate per giustificare il fenomeno non siano “mai state considerate espressioni della fede cattolica” e come i popoli indigeni abbiano “subito i terribili effetti delle politiche di assimilazione”, sicché la Cccb esprime piena adesione “ai principi della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni, la cui attuazione potrebbe migliorare le condizioni di vita di questi ultimi e sostenerne l’autosviluppo nel rispetto della loro identità, della loro lingua, della loro storia e della loro cultura” (*ivi*).



Indigenous Peoples, "the implementation of which would help to improve the living conditions of Indigenous Peoples, to protect their rights, as well as to support their self-development in continuity with their identity, language, history, and culture."

## 5 - Aspetti internazionali del problema e rilievi conclusivi

La vicenda della dottrina sulla scoperta, che si è fin qui analizzata nei suoi enunciati assiologici e storici, porta senza dubbio argomenti a favore del sospetto di un suo uso strumentale. Ciò muove, in primo luogo, dalla constatazione del richiamo che ad essa si è continuato a fare, anche dopo la grande epoca delle scoperte geografiche, da parte dei Paesi che condividevano un passato coloniale europeo, per giustificare l'apprensione dei territori degli originari amerindi, ormai definitivamente assoggettati al proprio dominio.

Merita di essere sottolineato in particolare come la giurisprudenza ottocentesca statunitense, pur ammettendo il ruolo non esclusivo delle concessioni pontificie nella costruzione della dottrina in questione, vi facesse comunque allusione per affermare che la scoperta europea del continente americano "aveva dato titolo legittimo a coloro che l'avevano fatta" e tale scoperta "aveva necessariamente diminuito" il potere dei nativi "di disporre del suolo a loro piacimento", mirando altresì "a trasformarli in membri di una nuova nazione identificata come cristiana"<sup>37</sup>.

D'altra parte, non va trascurato che alcuni orientamenti insiti in tale dottrina, che ripugnano alla nostra coscienza odierna, come il tentativo di iniziare i popoli colonizzati al gruppo sociale egemone mediante l'apprendimento di una nuova cultura in contrapposizione con quella di origine, e soprattutto attraverso la cristianizzazione dei loro costumi, risultavano, in conformità allo spirito dei tempi, ampiamente condivisi, e praticati su scala mondiale dalle varie potenze post-coloniali.

Basterebbe ricordare, per non fare che un solo esempio, come ancora alla metà del XIX secolo, nel contesto del richiamato *Gradual Civilization Act*, adottato in Canada nel 1857, col termine "indiano" si designava un soggetto estraneo alla civiltà, e in esso si delineava il processo attraverso il quale una persona appartenente a tale categoria poteva affrancarsi dal proprio *status* deteriorato, rinunciando alla pratica delle proprie credenze ancestrali, ed avviando un percorso di formazione culturale e religiosa che lo avrebbe portato ad emanciparsi dal gruppo di

---

<sup>37</sup> Come si è già notato, lo stesso giudice Marshall nella richiamata pronuncia *Johnson v. McIntosh* del 1823 affermò che "la Spagna non basava il suo titolo solo sulla concessione del Papa", anche se "le sue discussioni sul confine, con la Francia, con la Gran Bretagna e con gli Stati Uniti, mostrano tutte che lo attribuiva ai diritti dati dalla scoperta. Il Portogallo ha sostenuto la sua pretesa sul Brasile con lo stesso titolo" (vedi *supra*, nota 24).



appartenenza, nel quadro di una incorporazione piena nella società risultata dominante<sup>38</sup>.

Con ogni evidenza oggi però la Chiesa, così come la stessa comunità internazionale, prendono atto che sono mutate le condizioni storiche e sociali in cui era stato forgiato tale paradigma, di cui si denunciano limiti e paradossi. Parallelamente a quanto si viene affermando negli strumenti di *soft law* promananti dalle organizzazioni mondiali, anche la Santa Sede censura, dunque, il colonialismo culturale, e indirizza il proprio sforzo in vista di un pieno riconoscimento dei diritti identitari dei nativi, nel solco tracciato da quei movimenti sociali che, non solo nell'America settentrionale, hanno dato impulso ad una rivendicazione dell'identità autoctona e del patrimonio culturale originario dei nativi amerindi storicamente discriminati e denigrati<sup>39</sup>.

Emblematico, sotto questo profilo, si rileva il deciso appoggio diplomatico offerto dalla Santa Sede, in merito alla menzionata *Dichiarazione* delle Nazioni Unite sul tema dei 'Diritti dei Popoli indigeni', nei confronti della quale non sono mancate peraltro riserve e resistenze, che ne hanno causato una incerta applicazione, come dimostra il voto contrario dato alla stessa dai rappresentanti di alcuni importanti Stati, tra cui l'Australia, la Nuova Zelanda, il Canada e gli Stati Uniti, i quali solo da poco hanno modificato tuttavia la propria posizione, sottoscrivendone il testo<sup>40</sup>.

Un intervento questo, che denota peraltro la volontà della Santa Sede di recuperare sui ritardi del passato, in netta controtendenza con quelle politiche, alla cui affermazione essa stessa non si era sottratta, che perseguivano un sistematico disconoscimento dei diritti identitari delle comunità preesistenti alla presenza europea, suggellato dal modello canadese delle *Residential Schools*, destinate ad assimilare giovani ed adolescenti, discendenti di tali comunità, a valori e stili di vita considerati culturalmente e socialmente più validi e meritevoli.

Tutte queste prassi, e le altre già considerate, di cui oggi anche la Chiesa fa dunque pubblicamente ammenda, hanno coinvolto invero una serie di istituzioni, non solo ecclesiastiche, dalle quali ci si attende ora una analoga presa in carico della sofferenza causata alle popolazioni native, pur nella consapevolezza che non sarà facile pervenire ad una

---

<sup>38</sup> Con il *Gradual Civilization Act* si cercò, infatti, di assimilare gli indiani nella società dei coloni canadesi incoraggiandone l'emancipazione. Sul punto, in particolare, cfr. **ROYAL COMMISSION ON ABORIGINAL PEOPLES**, *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples: Looking Forward, Looking back*, vol. I, The Royal Commission on Aboriginal Peoples, Ottawa, 1996, p. 250.

<sup>39</sup> In merito vedi **A. COLAJANNI**, *Le piume di cristallo, Indigeni nazioni e Stato in America Latina*, Meltemi editore, Roma, 1998, p. 18 ss.

<sup>40</sup> In essa si proclama siccome contrario al diritto internazionale qualsiasi atto "che abbia lo scopo o l'effetto di privare i popoli nativi della loro integrità come popoli distinti, oppure dei loro valori culturali o delle loro identità etniche", o che si prefigga "di espropriarli delle proprie terre, territori e risorse" (artt. 3-4); per una analisi di tali previsioni cfr. **G. BULZONI, V. CONSIGLIO**, *Popoli indigeni e Nazioni Unite*, Bulzoni Editore, Roma, 2003.





“rielaborazione collettiva del retaggio di eventi e vicende brutali che hanno caratterizzato un passato ancora forse troppo vicino per essere analizzato con sufficiente grado di oggettività”<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> **D. TARABBORELLI**, *Il complesso retaggio*, cit., p. 1. Sul punto anche **M. RUBBOLI**, *Le scuole residenziali per le popolazioni autoctone in Canada: tra colonialismo, assimilazione, razzismo e riconciliazione*, in *Rivista del Dipartimento Studi e Ricerca GBU*, 13, 2021, p. 2 ss.