

LOS PARADIGMAS O MODELOS ECLESIALES Y EL DERECHO CANÓNICO DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

Gloria M. Morán

Catedrática de Derecho Eclesiástico del Estado de la Universidade da Coruña

RESUMEN:

En este artículo la autora revisa la evolución del cristianismo como organización comunitaria que se desarrolla a través de diversos modelos o paradigmas en directa interacción con los modelos políticos de la cultura occidental. En especial se analiza la recíproca influencia jurídica entre la Iglesia y el Estado, entre las comunidades políticas y religiosas. En este estudio se examina la interacción entre poder religioso y político en los siguientes paradigmas:

- I) Los paradigmas o modelos eclesiales apostólicos.
- II) El paradigma eclesial primitivo: el triunfo del modelo paulista.
- III) El paradigma eclesial imperial (del siglo IV al siglo XVI)
- IV) El paradigma eclesial patriarcal (del siglo IV al siglo XI)
- V) La emergencia del paradigma o modelo pontificio (s. III a VII)
- VI) El paradigma pontificio imperial (siglos XI al XIV)
- VII) El paradigma conciliar.
- VIII) La restauración del paradigma pontificio, la reforma protestante y sus consecuencias.
- IX) El desarrollo de los modelos o paradigmas eclesiales protestantes.
- X) La incidencia de los modelos políticos en el paradigma eclesial pontificio.
- XI) La supervivencia de una Iglesia pontificia desde la concepción absolutista del poder espiritual y su presencia en la comunidad internacional.

Palabras clave: Iglesia-Estado; Derecho Canónico; Derecho Eclesiástico; Paradigmas de la comunidad eclesial; Historia política y jurídica de la Iglesia.

ABSTRACT:

In this article the author review the evolution of Christianity as organized community through different models or paradigms in direct interaction with political models in Western culture. With special consideration on legal reciprocal influence between

church and state, between religious and political communities. The main highlights of such an interaction and influence are the following:

- 1) Apostolic Church Models or Paradigms
- 2) Primitive Ecclesiastical Paradigms: the success of the Paul's Church
- 3) The Imperial Church Paradigm (IV to XVI Century)
- 4) Patriarchy Church Paradigm (IV to XI Century)
- 5) Emergence of the Roman Papacy Paradigm (III to VIII Century)
- 6) Imperial Papacy Paradigm (XI to XIV Century)
- 7) The Council Paradigm
- 8) The restoration of the Roman Papacy Paradigm. Protestant Reform and its consequences
- 9) The development of Protestant Church Models
- 10) Interaction between political models and the Papacy Paradigm.
- 11) Survival of a Pontifical Church from an absolutist approach to spiritual power and its role in the International Community.

Keywords: Church-State; Canon Law; Ecclesiastical Law; Church Paradigms as Community; International Community; Legal and Political and History of the Church.

Los paradigmas o modelos eclesiales y el Derecho Canónico de la comunidad cristiana

SUMARIO.-I) Los paradigmas o modelos eclesiales apostólicos. II) El paradigma eclesial primitivo: el triunfo del modelo paulista. III) El paradigma eclesial imperial (del siglo IV al siglo XVI). IV) El paradigma eclesial patriarcal (del siglo IV al siglo XI). V) La emergencia del paradigma o modelo pontificio (s. III a VII). VI) El paradigma pontificio imperial (siglos XI al XIV). VII) El paradigma conciliar. VIII) La restauración del paradigma pontificio, la reforma protestante y sus consecuencias. IX) El desarrollo de los modelos o paradigmas eclesiales protestantes. X) La incidencia de los modelos políticos en el paradigma eclesial pontificio. XI) La supervivencia de una Iglesia pontificia desde la concepción absolutista del poder espiritual y su presencia en la comunidad internacional.

En este trabajo de síntesis¹ expondré las bases que, a mi juicio, han dado forma al desarrollo de la Iglesia, desde su origen como un conjunto de comunidades religiosas de la diáspora mediterránea y la influencia que ha recibido en su evolución a lo largo de los siglos, desde la convivencia con el poder político, consolidando diversos paradigmas cuya vertebración no puede comprenderse sin la presencia del derecho, como instrumento de organización, imposición y convivencia en la sociedad y las comunidades que la componen, en una interacción político-religiosa que mediatizará profundamente el desarrollo cultural de Europa.

I) PARADIGMAS O MODELOS ECLESIALES APOSTÓLICOS.

Dos serán, a mi juicio los paradigmas a los que se acomode la comunidad de los primeros cristianos tras la muerte de Jesús a la luz de las fuentes evangélicas:

- a) Modelo eclesial judío desde el liderazgo de Pedro, Santiago y Juan: un cristianismo integrado en el judaísmo que observaba las normas, los ritos y las festividades judías según la tradición mosaica y el judaísmo de Esdras.
- b) Modelo paulista: instaurado por el “apóstol” que nunca conoció a Jesús y desarrollará un apostolado entre los gentiles y morirá en Roma (año 64).

Entre las características más notables que condicionarán su desarrollo enumeraría al menos las siguientes:

- 1) Reciben su influencia, además del judaísmo, del helenismo y de las religiones místicas², entre las que en los siglos inmediatos es prioritaria la del mitraísmo (desde las leyendas sobre el nacimiento de Mitra de una virgen en una

¹ Esta síntesis que presento en este artículo formará parte de una obra mucho más extensa *Comunidad política y religiosa. Las bases de la cultura jurídica europea*, de muy próxima publicación, elaborada a partir de las investigaciones realizadas intermitentemente durante cinco años en la Biblioteca del Congreso de los EEUU, Washington DC. En ella desarrollo desde una sistemática diversa, más amplia y con mucha mayor minuciosidad el contenido de esta síntesis, con un aparato muy amplio de citas al pie, que por las condiciones reducidas de este trabajo no he podido incorporar.

² En este sentido S. ANGUS, *The Mystery Religions*. Reedición, N. York, 1975 (1ª ed. London, 1925 *The Mystery Religions and Christianity*), especialmente cap. II a VII.

cueva a la que visitan pastores, hasta la comunión mitraica) que convivirá estrechamente con el cristianismo hasta la era constantiniana. El elemento común a la emergencia de las religiones místicas y al cristianismo es el de la decisión personal y el rito iniciático, que no existe en los modelos sociales de la antigüedad en los que la religión y la comunidad político-religiosa pre-determinan las identidades étnica, lingüística y religiosa de sus miembros.

- 2) Es posible su vinculación con zelotes, ebionitas o sadoquitas, nazareos, mandeos y tal vez esenios³. La posterior tradición de Jesús y el cristianismo que recibe el Corán, es sin duda nazarea.
- 3) Se desarrollan en la diáspora de las comunidades judías de las urbes del Mediterráneo, como Antioquía, Éfeso, Alejandría y Corinto, ampliándose al incorporar a los “gentiles” o no judíos desde la influencia paulista.
- 4) La ruptura entre las comunidades judías y cristianas se produce tras el concilio fariseo judío de Jamnia (cerca de Jaffa) del año 70, que excomulga formalmente a las comunidades nazareas, cristianas, excluyéndolas de las sinagogas.
- 5) La consolidación del modelo paulista eclesial que transforma la inicial cristiandad judía en la cristiandad de gentiles en las ciudades del Mediterráneo desde la concepción del cristianismo de Pablo⁴.
- 6) La penetración de las nociones griegas de *ekklesia* (asamblea), *kyriake* (del Señor) y *diakonia* (servicio) vinculadas a la comunidad cristiana del paradigma paulista.
- 7) El término “cristiano” comienza a emplearse por primera vez en Antioquía y la expresión *ekklesia katholika* lo emplea por primera vez Ignacio, Obispo de Antioquía (año 101), referida a la cristiandad, que luego se identificará con la iglesia universal.

II) PARADIGMA O MODELO ECLESIAL PRIMITIVO: EL TRIUNFO DEL MODELO PAULISTA.

Se desarrolla entre los siglos II al IV hasta el Concilio de Nicea⁵, en el año 325, desde la hegemonía del modelo paulista y dominará como paradigma de la comunidad cristiana bajo el Imperio romano pagano.

3 Vid. A. J. BUTLER, *The Ancient Coptic Churches of Egypt* 2 vols. Oxford, 1884; J. DORESSEE *Secrets Books of Egyptian Gnostic: An Introduction to the Gnostics Coptic Manuscripts discovered at Chenoboskion* (trad. inglesa utilizada de 1997); H.J. SCHONFIELD, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, London, 1956 y del mismo autor, *The Pentecost Revolution*, London, 1974; F.M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran*, N. York, 1961; *Mithras, the Secret God*. London, 1963; M.J. VERMASEREN, R. H. EISEMAN, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran*. Leiden, 1983; H. KOESTER, “Apocryphal and Canonical Gospels” *Harvard Theological Review* vol. 73, 1-2 (1980) pp. 105 y ss.; E. S. DROWER, *The Mandeans of Irak and Iran*. Leiden, 1962; S. PINES, “The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source” *Proceedings of the Israeli Academy of Sciences and Humanities*, vol. 2 (1968) pp. 237 y ss.

4 Vid. L. DUCHESSE, *Early History of Christian Church. From its Foundations to the End of the Fifth Century* (versión inglesa del francés original) 3 vols. 1909-1924, red. 1957-1960.

5 Para una visión de conjunto K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos* (trad. castellana de la original alemana) Madrid, 1999, pp. 27 a 43.

Junto a él se constata la supervivencia de comunidades judeo-cristianas ajenas e incluso confrontadas al modelo paulista, como las nazareas o ebionitas, vinculadas según algunos autores al modelo tomasiano, desde el apostolado del discípulo Tomás, o las más antiguas mandeas o juanistas, seguidores de Juan Bautista. Muchas comunidades nazareas y mandeas se refugiarán en la costa oriental de África y en la Península arábiga, buena parte de ellas serán absorbidas por la Iglesia nestoriana primero y la Iglesia copta después, y en el siglo VII se incorporarán al islam, mientras que los mandeos se instalan en las cuencas del Tigris y Eufrates donde aún sobreviven.

El modelo eclesial paulista pronto establece el liderazgo espiritual en sus comunidades cristianas del Imperio romano, un imperio pagano y hostil a este nuevo movimiento religioso universalista que se desarrolla en el seno de su sociedad urbana y un modelo que empleará inicialmente como lengua el griego.

Será un modelo en el que inicialmente no se establecía una distinción entre clérigo y laico, pero en el que la mujer está plenamente sometida al varón. Son indudables en este sentido las palabras de Pablo en I^a Cor., 11, 8-11 y I^a Tim., 2, 8-15. Será el obispo Ignacio de Antioquía hacia el año 110 quien establece tres oficios eclesiales: obispo, presbítero y diácono, como oficios funcionales⁶, que en todo caso son ajenos al cristianismo evangélico y apostólico.

El acceso a los oficios eclesiales no se desarrollará desde el modelo dinástico sino desde la elección que realiza la propia comunidad. Los obispos eran elegidos por el clero y el pueblo. Y este modelo electoral se mantendrá hasta la emergencia de los modelos eclesiales imperial y pontificio, que mediatizarán, restringiendo y modificando este modelo electoral.

Es en esta etapa cuando se desarrolla el primer derecho propio de las comunidades cristianas elaborado en el seno de las mismas en el que se fusiona con elementos morales, filosóficos y teológicos, y hasta finales del siglo III no conocemos la existencia de colecciones jurídicas mixtas, denominadas pseudo-apostólicas, en su mayoría elaboradas por autores anónimos falsamente atribuidas a los apóstoles y ajenas al derecho romano propio del Imperio⁷.

III) PARADIGMA O MODELO ECLESIAL IMPERIAL (DEL SIGLO IV AL SIGLO XVI)

Emerge cuando se reconoce la tolerancia hacia los cristianos por Galerio y Constantino (año 313), y se desarrolla a partir del reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio con Teodosio (año 380), hasta alcanzar su plena consolidación en el Imperio bizantino primero, el carolingio⁸ después, y en el Sacro-Imperio que lo mantiene plenamente en vigor hasta el siglo XVI, declinando desde entonces. Así la Iglesia en el Imperio romano y en el Imperio bizantino será una Iglesia sometida al poder imperial, un modelo de poder que la permea durante casi un milenio, y del que recibe muchos de sus elementos organizativos, políticos y jurídicos.

6 Cfr. H. KÜNG, *The Catholic Church. A Short History* (versión inglesa del alemán original) N. York, 2003, p.22.

7 Para el derecho canónico primitivo A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho canónico I. Primer Milenio*. Salamanca, 1967, pp.29-149; J. GAUDEMET, *Les sources du droit de L'Eglise en Occident. Du II au VII siècle*. Cerf, ed. 1985, pp.15-28.

8 Para un análisis de conjunto J. HERRIN, *Formation of Christendom*. Princeton, 1989.

Se asienta en la ideología por la cual el emperador asume un papel de tutela, a la vez que privilegia a la jerarquía eclesiástica, y de control de la Iglesia desde la oficialidad del culto cristiano en el Imperio, por lo que el emperador -desde su posición tradicional del Imperio pagano como *Pontifex maximus*, que inauguró primero Julio César y después Augusto al entender el poder político-religioso desde una ideología monista del poder- convocará y presidirá los concilios ecuménicos de la Iglesia desde el primero (Nicea) continuadamente hasta los concilios constantinopolitanos del siglo IX. Así el emperador es en la sociedad romana cristiana el representante de Dios en la Tierra. Los emperadores germanos continuarán esta tradición, así como consolidan la de proponer los candidatos al papado.

Surge el derecho eclesiástico imperial: el derecho promulgado por el emperador sobre materia religiosa que da continuidad a la legislación imperial pagana transformado por la oficialidad del cristianismo desde finales del siglo IV.

Se desarrolla un poderoso modelo jerárquico de poder en la Iglesia, en estrecha convivencia con el poder político, que en Occidente se manifiesta ya en la Iglesia visigoda en el reino visigodo hispano. El reino visigodo será la primera tentativa de crear un imperio cristiano en Occidente al margen del bizantino, la segunda será llevada a cabo por los francos bajo Carlomagno.

Se instaura un modelo religioso de persecución contra la herejía y el paganismo. Recordemos los casos más notables de Arrio y Prisciliano. Además en la Hispania visigoda católica se manifestarán un creciente antijudaísmo y antiarrianismo⁹ en la legislación visigoda, que se evidencian ya en el III Concilio de Toledo. El antijudaísmo llega a su máxima expresión con Sisebuto (612-621) y Sisenando (631-636) y la actividad conciliar bajo sus reinados vinculará estrechamente a la Iglesia y monarquía visigodas, como dos ejes de poder que consolidan la unidad ideológico-religiosa que se reproduce en Occidente, aunque con sus propias peculiaridades: el modelo político-religioso bizantino.

IV) PARADIGMA O MODELO ECLESIAL PATRIARCAL (DEL SIGLO IV AL SIGLO XI)

Surge al amparo del modelo imperial y se consolida en el Concilio de Nicea que posibilita el reconocimiento de 5 patriarcados desde la estructura jerárquica de la Iglesia desarrollada bajo el Imperio romano.

El primer concilio ecuménico de la Iglesia imperial, Nicea, otorgará privilegios imperiales a las sedes de Alejandría, Antioquía y Roma a las que se atribuye potestad jurisdiccional, a Jerusalén, sólo la consideración honorífica.

Se mantiene durante todo el primer milenio desde el año 325. Esto es durante ocho siglos, aunque resultará muy afectado por la invasión musulmana del siglo VII, sobre todo Alejandría, Antioquía y Jerusalén.

La relación entre el emperador romano y los patriarcas es estrecha, así el emperador romano confirmaba, ratificada, la elección todos los patriarcas del Imperio, inclui-

⁹ Vid. K. ZIEGLER, *Church and State in Visigothic Spain*. Washington DC, 1930; obra col. *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford, 1980; J. ORLANDIS, *Historia del reino visigodo español*. Reedición. Madrid, 2003; R. GONZALEZ SALINERO, *Conversiones forzadas en el reino visigodo*. Escuela española de Historia y Arqueología. Roma, 2000.

do el obispo de Roma. Y todos ellos le prestaban lealtad. Situación que en Occidente se prolonga con el emperador bizantino hasta el siglo VIII, hasta la emergencia del poder de los francos con Pipino III y su hijo Carlomagno.

Las leyendas y tradiciones (tradicón de la visita, estancia y muerte del apóstol Pedro en Roma, el falso testamento del apóstol Pedro en la carta de Clemente I a Santiago¹⁰, la leyenda de Constantino y el papa Silvestre, la defensa de Roma por sus obispos ante los saqueos bárbaros) jugarán un papel importante en la consolidación de la supremacía honorífica del patriarcado de Roma, seguida del patriarcado de Constantinopla.

Se inicia la controversia por la supremacía jurisdiccional de toda la Iglesia por el Obispo de Roma, a la que se opone el Patriarcado de Constantinopla, que se manifiesta en las sesiones de los concilios ecuménicos, o generales, del primer milenio que comienzan en el Nicea I (325) y terminan en el Nicea II (787).

La Iglesia en Occidente desarrolla un modelo cultural diverso al bizantino, el modelo latino frente al modelo greco-bizantino, la Iglesia latina que desde las invasiones germánicas a partir del siglo V, aspira ocupar el espacio de poder que deja en Occidente la caída del Imperio romano, desde el liderazgo espiritual del Patriarca de Roma. (Concilio de Arlés).

Las tensiones entre los patriarcados de Roma y Constantinopla se manifiestan ya desde el I Concilio de Constantinopla (381) y se agravan en los posteriores, tensiones en las que intenta mediar el emperador convocando los concilios del primer milenio. Tensiones que además se agravan con el desarrollo de la teología cristiana y los debates doctrinales sobre los dogmas eclesiales (divinidad de Cristo, trinidad, la cuestiones de las imágenes religiosas) sobre los que no hay consenso conciliar y se llegan a fórmulas de compromiso que no resuelven plenamente el debate teológico en la fijación del Credo cristiano oficial.

Quiebra de la unidad de la Iglesia imperial-patriarcal con el llamado cisma de Oriente; la primacía jurisdiccional, que no honorífica, será la causa de una crisis progresiva hibridada por tensiones teológicas. La primera de ellas será la del cisma de Acacio por el apoyo al monofisismo alejandrino del 484 al 519 y el empleo de título de Patriarca ecuménico, mientras Gelasio I obtiene de los obispos de Occidente el de Vicario del beato Apóstol Pedro y Vicario de Cristo. La última crisis la plantean el papa León IX, tío del emperador Enrique III que había depuesto ya a tres papas consecutivos (Gregorio VI, Clemente II y Dámaso II), y el patriarca bizantino Miguel Cerulario, que había sido aspirante al trono bizantino y se le prohíbe el uso del título de Patriarca ecuménico. El papa denuncia la supuesta ilegitimidad de su elección y ambos se excomulgan recíprocamente.

Se produce el primer desarrollo del derecho canónico conciliar que convive con el derecho eclesiástico imperial. Y las primeras colecciones de derecho conciliar canónico progresivamente ponen de manifiesto las diferencias entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente, que se constatan en la actividad conciliar de sus comunidades, y ambos derechos conciliares ya muestran signos de identidad diversa, mientras el de Oriente¹¹ se acomoda al espacio otorgado por el emperador desde la autonomía eclesial, el de Occidente se orienta al fortalecimiento del poder pontificio como poder supremo en la Iglesia rivalizando con el propio poder imperial.

10 Cfr. H. KÜNG, cit. p.57 a 58.

11 Vid. D. SALACHAS, *Il Diritto Canonico delle Chiese orientali nel primo millenio*. Roma, 1997. En esta obra se constata las diferencias con el derecho canónico latino, en las obras citadas en la nota 7.

V) EMERGENCIA DEL PARADIGMA O MODELO PONTIFICIO (S. III A VII)

¿Quién fue el primer papa?. Pudo ser el obispo Lino (así lo recoge el Anuario pontificio) (66-78) a quien Ireneo, a finales del siglo II y Eusebio (a mediados del siglo IV) identifican con uno de los discípulos de Pablo. Seguido de Anacleto (79-91) aunque no estaba aún establecida la monarquía episcopal. En la lista oficial¹² el siguiente obispo de Roma será Clemente I (91-101) sobre el que circularán en los siglos III y IV varias leyendas y tradiciones, que resaltan su posición de liderazgo de la comunidad eclesial romana. Pero hasta mediados del siglo III el obispo de Roma no se vincula a la tradición petrista. Será el Obispo romano Esteban I (254-257) quien por primera vez reclame la sucesión del apóstol Pedro para el Obispo de Roma. Y es él según la historiografía quién reclama el primado de Pedro por primera vez en la Iglesia.

Los conflictos por la elección del obispo de Roma se manifiestan ya en el año 217 cuando se produce la elección del primer antipapa Hipólito (217-222).

Silvestre I (314-335) coetáneo del emperador Constantino, recibirá el palacio Laterano cuando el emperador traslada la capital del imperio a Constantinopla. Y no asistirá al primer concilio de la cristiandad en libertad convocado por Constantino en Nicea. En el siglo V circularán las leyendas falsas por las que curó al emperador de lepra y lo bautizó y éste en agradecimiento le cedió la diadema, el palio y la clámide imperiales. Esta leyenda será la base para la elaboración en los siglos VIII y IX de la falsa donación de Constantino.

Durante el pontificado de Dámaso I (366-384) se inician las luchas por el obispado de Roma, y violentos incidentes se suceden entre los partidarios de Dámaso y los de un rival, Ursino. Dámaso perseguirá con brutalidad el arrianismo y se negará a entrevistarse con Prisciliano. Será el primer obispo de Roma que promocioe el primado romano de la Iglesia universal bajo el Imperio y ya como religión oficial del mismo.

El uso de la expresión “papa” como término afectuoso dirigido a los patriarcas y obispos sobre todo de Oriente, se consolidará identificándose con el obispo de Roma a partir del obispo romano Siricio (384-399). Es en su época cuando Teodosio el Grande, desde Constantinopla, capital del Imperio reconoce al cristianismo la condición de religión oficial del Imperio romano

La concesión de privilegios imperiales al obispo de Roma en los que influyen la tradición petrina y de la leyenda de Silvestre contribuirán sin duda a consolidar el poder pontificio. Graciano (375-383) renuncia a la condición de pontífice máximo cediéndosela al obispo de Roma, y le reconoce poder jurisdiccional al obispo romano al reconocer sus sentencias.

Y a su vez se desarrolla progresivamente la defensa de la latinidad por los papas romanos frente a la hegemonía griega desde Constantinopla como la nueva Roma en el Imperio, hegemonía constantinopolitana que se manifiesta ya en el concilio de Calcedonia¹³ (año 451) que reclama la igualdad jurisdiccional de ambas sedes, aunque reconoce la primacía honorífica a la de Roma.

¹² Los datos sobre los distintos papas mencionados se han tomado de J.N.D. KELLY, *The Oxford Dictionary of Popes*. Oxford University Press, 1988. También la obra col. dirigida por PAREDES *Diccionario de los Papas y Concilios*. Barcelona, 1998, que los recoge en ocasiones de modo similar a la obra antes citada, y con una bibliografía más reducida que la obra anterior.

¹³ *Vid.* K. SCHATZ, cit. pp.49-69.

La inicial supremacía honorífica del Patriarca de Roma basada en las leyendas y tradiciones citadas dará paso al desarrollo de un poder jurisdiccional expansivo por el que el obispo de Roma reclama la supremacía jurisdiccional. Así el papa Celestino I (422-332) sustituye la expresión “obispo entre los obispos”, *episcopus inter episcopos*, por la de “obispo de los obispos”, *episcopus episcoporum*.

La idea del primado romano sin duda será desarrollada por el papa León I (440-461)¹⁴. Es él a quien propiamente se le puede llamar el primer papa. Con él se inaugura un modelo pontificio que imita el modelo imperial en protocolo, estructura administrativa y derecho imperial, con él surge propiamente el derecho pontificio, mediante los breves o bulas, que copian el modelo de los rescriptos imperiales. Es él quien obtiene del emperador Valentiniano III el reconocimiento de su jurisdicción eclesiástica sobre las provincias occidentales del Imperio. Con él el papado adquiere enorme prestigio al negociar la retirada de los hunos y de los vándalos, que se interpretará como un milagro.

El dualismo político-religioso será propuesto por Gelasio I (492-496) en la llamada carta magna del papado medieval que establece la existencia de dos poderes, y no uno: el terrenal en manos del emperador, y el espiritual en manos del papa, que además es superior al anterior¹⁵.

Gregorio I (590-604) cierra esta etapa pontificia en la que el papado ya cuenta con prestigio en Occidente, unos extensos dominios territoriales, el Patrimonio de S. Pedro, obtenido por privilegios imperiales. Gregorio negociará la retirada de los lombardos, o longobardos, evitando el asedio de Roma, e impulsará una importante actividad misionera en Europa (no olvidemos que Europa se termina de cristianizar en el siglo XIV).

El proceso de crecimiento del prestigio y poder pontificio se evidencia sin duda antes del siglo VII¹⁶, pero no está consensuada su primacía jurisdiccional, que la Iglesia de Oriente no reconoce.

VI) PARADIGMA O MODELO PONTIFICIO IMPERIAL (SIGLOS XI AL XIV)

El primer obispo de Roma que no pida la confirmación como tal al emperador romano-bizantino será León III (795-816) que se la brinda a Carlomagno, al que reconoce como protector/rey de los romanos, para ratificar los pactos de su padre Pipino III, rey de los francos con el papado romano Adriano I (772-795).

Este modelo eclesial se asienta en la doctrina del dualismo gelasiano que impulsará la supremacía del poder pontificio.

Parte de la alianza política y religiosa franco-papal que le otorga al papa la soberanía territorial de los Estados pontificios cedidos por Pipino y consolidados por Carlomagno sobre la base un documento falso: la donación de Constantino, elaborada a partir de las mencionadas leyendas de los siglos V y VI¹⁷.

14 Para un análisis detenido W. ULLMANN “Leo I and the Theme of Papal Primacy” *Journal of Theological studies* 11 (1960) pp.25-51.

15 Vid. el texto en castellano R. NAVARRO-VALLS y R. PALOMINO, *Estado y religión*. Textos para una reflexión crítica, 2ª ed. Madrid, 2003, 62 a 64.

16 Vid. W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. London, 1970.

17 Vid. también en *ibid.* pp. 64 a 68.

El empleo de documentos espurios para consolidar el poder pontificio y episcopal en Occidente, se evidencia a partir de los primeros siglos tanto en el ámbito político como en el religioso y en el jurídico, ya en el siglo II había aparecido la carta espuria sobre el presunto testamento del apóstol Pedro a Clemente I como sucesor de Pedro, traducida al latín hacia finales del siglo IV o comienzos del V; y a partir del siglo VII y hasta el siglo XI se recurrirá con frecuencia al uso de documentos falsificados.

El desarrollo del poder en la Iglesia recibe su principal impulso con Nicolás I (858-867) quien en el 862 restaura el derecho de elección de los nobles romanos, laicos y clérigos. Será el primer papa que invoque la autoridad de las falsas decretales, atribuidas a Isidoro de Sevilla aunque los cardenales humanistas Nicolás de Cusa y Lorenzo Valla probarán en el siglo XV la falsificación de tales decretales. Las decretales pseudo-isidorianas recogerán 115 documentos falsificados atribuidos a los obispos de Roma de los primeros siglos, y 125 auténticos falsamente interpolados. Su importancia será capital para el derecho de la Iglesia de Occidente, el derecho canónico, pues penetrarán en todas las grandes colecciones legislativas canónicas de los siglos XI y XIII.

A finales del primer milenio la Iglesia romana lleva ya un total de 15 antipapas, y el siglo X estará marcado por una profunda corrupción moral en el papado y las luchas entre las grandes familias romanas por el poder pontificio (León VI, 928, Esteban VII, 928-931, Juan, XI 931-935/36) y la hegemonía de la senadora romana Marozia. Situación en la que mediará la dinastía imperial sajona de los Otones, deponiendo varios papas y generando a su vez una verdadera lucha de poder entre ambos modelos político-religiosos, el paradigma imperial y el emergente paradigma papal.

Se inicia entonces la compleja y contradictoria relación entre el papado romano y el Sacro Imperio romano-germánico, como confrontación entre dos estructuras de poder similares, la imperial y la pontificia, derivadas del modelo imperial romano-bizantino, que se enfrentan por la hegemonía de la cristiandad de Occidente; mientras en Oriente se mantiene la situación tradicional entre el patriarcado y el Imperio bizantino¹⁸.

La reforma cluniacense será el cauce de depuración y renovación de la Iglesia en Occidente, que repercutirá en la reforma, o revolución papal del siglo XII, la llamada reforma gregoriana que consolidará plenamente el modelo pontificio imperial, desde una centralización administrativa. Es entonces cuando se produce la preocupación del papado por la estabilidad en el poder pontificio y el establecimiento de unas normas canónicas en la elección del papa romano, que promulga Nicolás II (1058-1061), el primer papa coronado como tal.

Es en esta época cuando surge la figura de los cardenales, como clérigos transferidos, que en Roma cobrarán progresiva importancia convirtiéndose en un órgano colegial con tareas de asesoramiento al papa¹⁹. El decreto pontificio de 1059 sobre las elecciones papales, les dará un papel electoral clave, equiparable al del senado romano. En el año 1088 Urbano II obtendrá con su apoyo el pontificado por lo que se verá obligado a consolidar el poder del colegio cardenalicio en Roma.

Nicolás II (1058-1061) Alejandro II (1061-1073) y Gregorio VII (1073-1085) serán los papas reformistas que aspiren a independizar a la Iglesia de Occidente del poder imperial para someterla al poder pontificio desde la centralización administrati-

18 Para un estudio de conjunto actualizado D. J. GEANAKOPOLOS, *Byzantium: church, society and civilization seen through contemporary eyes*. University of Chicago, 1984; y la excelente obra ed. por C. MANGO *The Oxford History of Byzantium*. Oxford University, 2002.

19 Vid. S. KUTTNER, "Cardinalis: The History of the Canonical Concept". *Traditio* 3 (1945) pp.129-214 (reimpresión en *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, 2. ed., Vermont, 1992, igual paginación que la anterior).

va, la autocracia y el absolutismo pontificios, quitaesencia de lo que se ha dado en llamar la era del hierocratismo, desde la ecuación occidental de cristiano=católico=romano. Su máxima expresión lo representa las *Dictatus Papae* de Gregorio VII²⁰, que posiblemente como sostiene el padre Bonino y con él Stephan Kuttner, eran las *capitulatio* usuales de una colección canónica perdida, de uso privado.

El derecho canónico clásico, será el resultado de la reforma gregoriana para dotar a la Iglesia de Occidente de un sistema jurídico propio que sistematice selectivamente el derecho anterior, depurándolo en lo posible de contradicciones y de textos apócrifos, además de incorporar el nuevo derecho pontificio. Los mejores compiladores e intérpretes del derecho canónico serán los juristas de la Iglesia de esta época quienes apelarán al derecho romano que se revitaliza en las primeras universidades europeas del siglo XII para construir el primer sistema jurídico medieval en Europa. Anselmo de Luca, Ivo de Chartres y Graciano iniciarán la era dorada de la canonística medieval europea, cuya técnica jurídica servirá para el desarrollo posterior de los derechos nacionales, desde el llamado *utrumque ius*, nacido de la estrecha relación jurídica entre canonistas y romanistas medievales. Y también sentarán las bases del constitucionalismo occidental contemporáneo, al formular las teorías de la personalidad jurídica, la representación y la soberanía limitada²¹.

La Inquisición se crea formalmente tras el Concilio de Tolouse del 1229 por el papa Gregorio IX (1227-1241), si bien ya en 1118 el papa Lucio III (1181-1185) publicó el 4 de noviembre de 1184 la bula *Ad abolendum*, que buena parte de los especialistas consideran la base sustancial de la Inquisición, al reclamar de las autoridades civiles la obligación de perseguir y procesar a los herejes, que por otra parte venía ejercitándose como derecho imperial desde los inicios del Imperio romano cristiano. Las bulas pontificias de Gregorio IX (entre 1231 y 1233) aceptarán la ley imperial de Federico II de 1224 reconociendo la pena de muerte a los herejes, y establecerán un procedimiento inquisitorial bajo el pleno control de la Iglesia cuyas normas elaborará el canonista y dominico catalán Raimundo de Peñafort, que fue confesor del propio papa. A partir de entonces las sentencias por herejía serán dictadas por tribunales de la Iglesia latina, mientras que su ejecución seguirá en manos del poder secular.

En 1288 es elegido papa Nicolás IV el primer franciscano. Sin embargo nada tendrá del espíritu de Francisco, que había vivido tan sólo un siglo antes, pues fomentará las luchas entre las familias aristocráticas romanas rivales al apoyar al los Colonna, construirá un nuevo palacio papal y contratará a famosos artistas para embellecer S. Juan de Letrán y Sta. María la Mayor.

La actividad conciliar se centrará a partir de entonces en los concilios generales papales, que serán fundamentalmente los cuatro concilios de Letrán (1123, 1139, 1179, 1215) y los dos de Lyon (1245 y 1272). El I Concilio de Letrán del 1123 afrontará la espinosa cuestión del celibato del clero, ya que buena parte del mismo estaban casados, y se prohibirá a monjes, sacerdotes, diáconos y subdiáconos tener concubinas o contraer matrimonio y el II Concilio de Letrán del 1139 privará del oficio y beneficio eclesiástico a los que no se sometan. La crisis del poder papal se manifiesta en el último de estos concilios el de Vienne (1311-1312) que reorganiza el Tribunal de la Inquisición y condena a los templarios a la hoguera. Entonces el papado iniciará una larga etapa de sometimiento a los monarcas franceses, a los que pedirán apoyo frente a su tradicional confrontación con los emperadores del Sacro-Imperio, que había llegado a su punto álgido con Gregorio VII y Enrique IV.

20 Vid. texto en castellano R. NAVARRO-VALLS y R. PALOMINO, cit. pp. 82-84.

21 Vid. W. ULLMANN, *Medieval Papalism. The Political Theories of Medieval Canonists*. London, 1949; B. TIERNEY, *Church Law and Constitutional Thought in Middle Ages*. London, 1979.

Bonifacio VIII entrará en confrontación Felipe IV de Francia, el papa intentará someterlo con su Bula *Unam Sanctam* que declara la absoluta supremacía pontificia y al papa lo consagra como árbitro del orden político, pero el rey francés intentará arrestarlo sin éxito al ser protegido por la familia Orsini, muriendo poco después.

El papado de Aviñón se inicia con el sucesor de Bonifacio VIII, el obispo de Burdeos, Clemente V, que coincide con la primera etapa de la Guerra de los Cien Años. La corte pontificia aviñonense se burocratiza, y centraliza aún más incrementándose el poder de la curia, generando enormes gastos en una corte papal de lujo y ostentación, que se mantiene gracias al sustancial incremento de los impuestos pontificios sobre el clero y la jerarquía eclesiástica creando un enorme descontento por ser muy abusivos, y los agentes fiscales del papa serán odiados, pues si los impuestos papales no se satisfacían la pena era con frecuencia la excomunión. También se perseguirá violentamente a los acusados de herejías, mediante los tribunales de la Inquisición, incluso a los frailes menores de la orden franciscana, que serán enormemente críticos a los abusos papales de esta etapa.

En la etapa aviñonense se desarrolla con fuerza el derecho pontificio que ya había recibido su principal impulso con la reforma gregoriana.

El retorno a Roma de Gregorio XI abrirá a su muerte en 1378 una etapa convulsa en Roma que producirá un doble nombramiento papal, primero el arzobispo de Bari, Urbano VI, al que se oponen los Orsini, y pocos meses después el sobrino del rey francés, Clemente VII, iniciándose el Gran Cisma que se prolongará 40 años.

La bicefalia pontificia se inicia en el siglo XI en la que intermitentemente se establecen en el papado dos líneas sucesorias al producirse dobles elecciones: entre 1080 y el 1180, durante un siglo se mantiene una larga etapa intermitente de bicefalia pontificia; después entre 1328 y 1330; y de nuevo durante el llamado Gran Cisma entre 1378 y 1449, en que llega a producirse una tricefalia entre 1410 y 1415.

VII) PARADIGMA O MODELO CONCILIAR

El papado de Aviñón y el gran cisma producirán la crítica al poder pontificio cuyo modelo eclesial ha entrado en crisis. Algunas reformas eclesiales ya se habían planteado teóricamente por la canonística medieval (Graciano, Hugucio, Alano), pero la crítica más sólida vendrá de la mano de Marsilio de Padua con su obra *Defensor Pacis* de 1324, seguida del franciscano y teólogo de Oxford, Guillermo de Ockham, que limita la autoridad papal a las instituciones que tienen su fundamento en el Evangelio. La reforma más radical será la de John Wycliff, a mediados del siglo XIV, con sus obras “Treinta y tres conclusiones sobre la pobreza de Cristo”, *De Ecclesia* y *De Potestate Papae*. Wycliff morirá sin ser condenado por la Iglesia por sus tesis. Su reforma será seguida en Bohemia por Jan Hus, rector de la Universidad de Praga.

Es entonces cuando se revitalizan las tesis conciliares, que tienen su raíz en los primeros tiempos de la Iglesia²². Tesis que aspiran a resolver el cisma y a limitar el poder pontificio, y que serán defendidas por buena parte del clero universitario europeo.

El modelo conciliar se manifiesta ya en el Concilio de Pisa²³ en el 1409 ante la inviabilidad de la renuncia de ambos papas, eligiendo el propio concilio un tercero. En

22 Sobre sus orígenes *vid.* el más trabajo sólido B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. Ed. más reciente, Leiden, N. York, Köln, 1998.

23 *Vid.* K. SCHATZ, *cit.* pp. 126 y s.

el concilio de Constanza (1414-1418)²⁴ convocado por el emperador Segismundo de Luxemburgo, como un nuevo Constantino, triunfa al resolver el cisma con la elección de Martín V aunque ratificará la condena a Hus, que será condenado a la pira y se removerán los huesos de Wycliff para quemarlos también condenándolo también por hereje *post mortem*.

La crisis del modelo conciliar se produce en el concilio de Basilea (1431-1437)²⁵ al afrontar una reforma profunda de la Iglesia en el que estaba representada toda la Iglesia, laicos y clérigos, con sólo un 15% de obispos. El concilio se divide cuando los conciliaristas se quedan en Basilea, mientras los papistas siguen al papa Eugenio IV, y se trasladan a Ferrara en 1437, a Florencia en 1439 y finalmente a Roma. Tras diez años de lucha entre el papa romano y el conciliar (el antipapa Felix V, era Amadeo VIII, duque de Saboya) que finalmente abdica en 1449. Con ello Eugenio IV (1431-1447) restaura el modelo eclesial pontificio.

VIII) RESTAURACIÓN DEL PARADIGMA PONTIFICIO, LA REFORMA PROTESTANTE Y SUS CONSECUENCIAS.

Las dinastías papales renacentistas consolidarán la restauración del modelo pontificio anterior y la ausencia del papado de Roma durante la etapa de Aviñón propiciará las luchas entre las familias romanas poderosas en una era de enorme corrupción papal y pontífices disolutos. Los Orisini, los Colonna, los Gaetani, serán sustituidos por los della Rovere (Sixto IV, que nombrará a seis familiares cardenales, y Julio II, ambos franciscanos), los Borgia, o Borja, valencianos (Calixto III y su sobrino Alejandro VI, que tuvo al menos cuatro hijos ilegítimos siendo ya cardenal) y los Medici, vinculados a los Orisini, a los Sforza de Milán y a los Habsburgo, que dominarán la escena política florentina y romana del siglo XVI; los hijos de Lorenzo y Giuliano Medici alcanzarán el papado: León X, segundo hijo de Lorenzo, nombrado cardenal a los 13 años por su tío Inocencio VIII; y Clemente VII, hijo ilegítimo de Giuliano, a quien su primo León X lo había nombrado cardenal de Florencia en 1510.

Las costosas y ostentosas cortes de los papas renacentistas, mecenas del arte y nepotistas consumados, repercutirán en nuevos impuestos papales e indulgencias simoníacas que producirán el principal cisma de Occidente: la reforma protestante encabezada por el teólogo agustino Martín Lutero²⁶.

Las consecuencias de la reforma protestante serán varias: desde la contrarreforma papal a las guerras religiosas entre papistas y reformistas que asolaron Europa durante varias décadas entre los siglos XVI y XVII, y permitirán a príncipes y monarcas europeos consolidarse en el poder desde la unidad religiosa de su territorio.

El concilio de Trento (1545-1563)²⁷ convocado, tras varias peticiones del emperador Carlos V, por el nepotista y mecenas papa Pablo III (1555-1559), noble de la familia Farnese, padre de cuatro hijos ilegítimos y constructor del palacio Farnese,

24 *Ibid.* pp. 129-141.

25 *Ibid.* pp.142-150.

26 *Vid.* el sugerente y sólido punto de vista de H. KÜNG, cit. pp.120-134, y en especial la doctrina de la justificación en la fe y no en la obras, que redescubre Martín Lutero en el mensaje paulista de la justificación, que se contraponen a la promoción de indulgencias en la Iglesia católica por las que el pecador puede salvarse mediante penitencias o incluso la contraprestación pecuniaria.

27 K. SCHATZ. pp. 157- 202.

da cauce a la ansiada reforma de la Iglesia católica, que no restauró la unidad de la Iglesia de Occidente y reveló las tensiones entre el emperador y monarca español Carlos V/I y su sucesor en el trono español, su hijo Felipe II, con el monarca francés Francisco I, y su sucesor e hijo Enrique II; estos cuatro grandes monarcas católicos del siglo XVI de los poderosos reinos de España y Francia estarán en guerra hasta 1559. Trento es concluido por el papa Pío IV (1559-1565), un papa de la familia napolitana Carafa, que reactivará con violencia la represión de la Inquisición, creará el Índice de libros prohibidos, incrementará los impuestos papales y se opondrá a la coexistencia entre católicos y luteranos en Alemania. Pero el concilio de Trento tampoco dará lugar a la necesaria reforma eclesial, ya que sobre todo fortalece el poder pontificio y de la curia romana. El concilio de Trento influirá radicalmente en el modelo eclesial pontificio de los siglos posteriores, agotado el último intento de unión de las Iglesias de Occidente, pues la dieta de los príncipes protestantes en Naumburg, se negó a enviar representantes en 1561 al sostener que el concilio tridentino no cumplía los requisitos de ser un concilio libre y cristiano. El protestantismo, tutelado por los príncipes, había consolidado su espacio religioso tras la paz de Augsburgo y los príncipes protestantes europeos habían accedido ya a su propia independencia del poder imperial, por lo que el emperador representaba tan sólo un difuso papel de protector de un imperio totalmente fragmentado.

El *Corpus Iuris Canonici*, fruto de la reforma tridentina, nacerá como un derecho fosilizado que entra en vigor en 1580 como un derecho de la Iglesia romana inmutable, y estará en vigor en la Iglesia católica romana hasta 1917, completado por los bularios pontificios. El derecho pontificio postridentino servirá para consolidar la recuperación del modelo eclesial pontificio. Y así el Derecho canónico del modelo eclesial pontificio dejará de desarrollarse en esa estrecha convivencia con el derecho secular en Europa, aislándose de la evolución jurídica de la sociedad que camina, desde el llamado siglo de las libertades y el pensamiento de la Ilustración, abriendo el cauce a una nueva era política, la era constitucionalista, desde el modelo republicano implantado en EEUU y Francia, y un sistema parlamentarista que ya había recibido su inicial impulso bajo el modelo monárquico inglés gracias a las grandes cartas pacticias inglesas de la E. Media que limitan la soberanía real.

IX) EL DESARROLLO DE LOS MODELOS O PARADIGMAS ECLESIALES PROTESTANTES.

Los paradigmas eclesiales protestantes parten del movimiento luterano que aspira a una reforma, demandada desde hacía siglos, del modelo eclesial pontificio, que el propio papado y su estructura de poder acomodó desde la revolución papal del siglo XI al modelo imperial papal. Por ello el poder pontificio se negaba a llevar adelante una reforma profunda de la Iglesia al amparo de una la ideología eclesial por la que Iglesia adquirió paulatinamente una identidad católica y pontificia, cuyo universalismo se vinculaba directamente al sometimiento a Roma, al papa. Por ello Martín Lutero se negará a identificar su movimiento reformista con un determinado término eclesial diverso del católico, de la catolicidad como elemento de la universalidad del cristianismo y su eclesialidad, aún así se consolidará el término luteranismo.

El modelo eclesial luterano hará de la Escrituras la fuente de la autoridad divina, rechazará la legislación canónica y se enfrentará directamente al poder pontificio y a la estructura curialista del modelo papal, reclamando un verdadero concilio. Así Lutero afirmará en su *Carta a la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma*

de la condición cristiana²⁸, que los concilios cristianos desde los tiempos apostólicos y muchos otros concilios de la Iglesia, incluido Nicea, serían heréticos al no haber sido convocados por el papa, sino por el emperador, y según los *Hechos de los Apóstoles* (15,6) incluso S. Pedro no convocó el concilio mencionado en los Hechos, sino los apóstoles y los ancianos de la comunidad cristiana.

Lutero exigirá la reforma del papado en doce de sus demandas de su propuesta enunciada en 28 reformas eclesiales. Así exigirá al papado su renuncia al gobierno del mundo, la independencia del emperador y de la Iglesia alemana. Y construirá una elaborada teoría sobre la libertad cristiana, desde su estricto carácter espiritual, en su tratado *De la libertad del cristiano*, así como su concepción del poder político de los gobernantes en su obra *De la autoridad secular*.

El luteranismo a la muerte del propio Lutero será guiado por Philip Melancthon (1497-1560) desde un humanismo reformista que le dará, como afirma Jean Touchard, dirección y una estructura más jurídica²⁹, que evidencia tanto la *Confesión de Augsburgo*, que presentó en la dieta de Augsburgo presidida por el emperador Carlos V en 1530, como sus ordenanzas eclesiásticas, *Kirchenordnung*, que determinarán la subordinación de la Iglesia al Estado.

A su vez el luteranismo servirá de referencia a las reformas eclesiales evangélicas del siglo XVI en Europa: la de Calvino (1509-1564), y su modelo eclesial puritano, elaborado desde su doble formación jurídica y teológica, le llevará a instaurar su modelo de dictadura religiosa en Ginebra; es allí donde se formó en el calvinismo el clérigo escocés John Knox (1505?-1572), quien a su regreso a Escocia en 1559 redactará la confesión de fe que será reconocida por el parlamento escocés como la confesión de la Iglesia reformada de Escocia, desde donde el puritanismo penetrará en Inglaterra; el calvinismo penetrará también en los Países Bajos y servirá para aglutinar los sentimientos patrióticos contra la política represiva española, así en 1574 la confesión de los Países Bajos y el catecismo de Heilderberg se adoptarán oficialmente en Holanda; y la de Zwinglio (1483-1531), que propiciará el reformismo eclesial en la Confederación helvética cuyo sucesor Heinrich Bullinger (1504-1575) posibilitará la posterior unificación del protestantismo urbano suizo, mientras el catolicismo se mantiene principalmente en las áreas rurales.

El luteranismo y el calvinismo, además, revitalizarán a las comunidades husitas de Bohemia, y propiciarán un importante movimiento unificador del protestantismo polaco liderado sobre todo por Jan Laski, aunque no pudo crear una Iglesia reformada nacional en Polonia, por la oposición de la monarquía y del pueblo polaco. Es en este caldo de cultivo reformista donde recibirán su principal impulso los movimientos más radicales como el anabaptismo de Tomás Munzer en Münster, y a los minoritarios como el de Kaspar von Schwenkfeld (1499-1543) en Silesia o el de Fausto Sozzini, o Socino, en Polonia y Transilvania.

La reforma luterana canalizará a su vez tres modelos o paradigmas eclesiales protestantes: el luterano, el reformado y el de la Iglesia libre³⁰. Pero la reforma que inicia Lutero no alcanzará una unidad eclesial reformista y potenciará la inicial división religiosa de Europa y las guerras que desde el poder político instrumentalizan las reformas religiosas, y su posterior diversidad y pluralismo eclesial que conducirá a los modelos político-religiosos confesionales. Las paces de Augsburgo (1555) y de Wesfalia (1648)

28 Martín Lutero. *Escritos políticos* (trad. J. Abellán) Madrid, 1986, pp.18-19. Recogido también desde esta obra R. NAVARRO-VALLS y R. PALOMINO, cit. p.135-136.

29 Cfr. J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas* (versión castellana, 2ª ed. Madrid, 1972) p.215.

30 Cfr. H. KÜNG, cit. p.131.

consolidan una paz religiosa desde el principio de “a cada rey su religión”, y con ello se mediatiza la desintegración el Sacro-Imperio, aunque sobrevive nominalmente en manos de la dinastía de los Habsburgo hasta el siglo XIX pero se extingue finalmente con Napoleón Bonaparte y su concepción imperial del poder en Europa.

En Inglaterra el monarca inglés Enrique VIII (1509-1547), segundo monarca de la casa Tudor, dará el impulso a una reforma largamente demandada de la Iglesia inglesa, que consolidará su hija Isabel I (1558-1603), y que conformará el paradigma eclesial anglicano penetrado desde el modelo político de la monarquía parlamentaria inglesa, en la que el rey asume el papel de defensor y tutor de la Iglesia de Inglaterra desplazando al papa. El modelo eclesial anglicano retoma sustancialmente el tradicional modelo de Iglesia imperial pero al nutrirse de las corrientes nacionalistas y particularistas que emergen en Europa, influirá decisivamente en las construcciones de sus identidades nacionales en este siglo XVI. Identidades europeas que por ello estarán estrechamente vinculadas al movimiento reformista eclesial de este siglo.

En Escandinavia, al igual que en Inglaterra, la reforma eclesial será potenciada por sus monarquías vinculadas entre sí desde la Unión de Kalmar, que se había consolidado en 1397 y que concluye en esta etapa. El modelo absolutista de poder que quiso imponer el monarca danés Christian II (1513-1525), y con ello un modelo eclesial nacional que se establece en el Código danés *Landelove* de 1521, no triunfa inicialmente al ser depuesto en 1523, situación que desemboca en la guerra de los condes que concluye con el ascenso al trono de Christian III (1534-1558). Este rey de Dinamarca y Noruega, consolidará el triunfo de la Iglesia luterana danesa que adoptará la *Confesión de Augsburgo*. Suecia, segregada de la Unión de Kalmar y que incluía territorialmente a Finlandia, introducirá la reforma eclesial bajo el reinado de Gustavo I (1523-1560) fortaleciendo el modelo eclesial nacional sueco desde el luteranismo de su consejero y secretario Ulaus Petri, aunque el credo oficial de la *Confesión de Augsburgo* no será reconocido hasta la Convención de Upsala de 1593.

X) INCIDENCIA DE LOS MODELOS POLÍTICOS EN EL PARADIGMA ECLESIAL PONTIFICIO.

a) El modelo pontificio y los modelos políticos dinásticos de las monarquías católicas de los s. XVIII y XIX: el modelo político confesional católico.

El absolutismo del poder lo desarrollará teóricamente el pensador y jurista parisino Jean Bodin (1529-1530). Se consolida como consecuencia de la renovación de ideas del siglo XVI, y del posterior desarrollo de la noción de una soberanía absoluta e indivisible, de la que no participa el pueblo. La ley real se impone sin el consentimiento de los súbditos para asegurar la existencia y la unidad del Estado, pues según el absolutismo es preferible la tiranía a la anarquía.

Los monarcas católicos europeos, que se afianzan en el absolutismo político como modelo de gobierno, iniciarán una estrecha relación con el papado tras las guerras religiosas y las paces de Augsburgo y de Wesfalia; relación que pivota sobre un modelo de relaciones Iglesia-Estado asentado en la confesionalidad estatal católica, desde el que se dará cauce al regalismo por el que los monarcas privilegian a la Iglesia católica, mientras ejercen un control de la misma en su territorio, con instituciones como el regio patronato, el derecho de fuerza en conocer, o el veto real a los candidatos al papado.

b) Los modelos republicanos y el inicial rechazo pontificio a su ideología.

Los modelos republicanos, instaurados en Francia y EUA a finales del siglo XVIII por el impulso de la ideología de la Ilustración desde una identidad gala uno y anglosajona el otro, consolidarán el principio de la soberanía popular, la división de poderes y los derechos de los ciudadanos. Ideología que entrará en confrontación directa con el papado que se acomoda al modelo absolutista de poder en la Iglesia católica y que reafirma el Concilio de Trento orientando al papado a una posición defensiva del modelo eclesial absolutista pontificio.

La doctrina pontificia en materia de relaciones Iglesia-Estado del siglo XIX (de Pío VI, 1775-1792, a León XIII, 1878-1903) se caracterizará por el rechazo y condena al liberalismo, a la masonería, el modelo republicano, a la libertad de conciencia y religiosa, y en fin a la separación Iglesia-Estado. Los ejemplos más representativos serán las denuncias y condenas manifestadas con toda claridad en las encíclicas *Mirari Vos* de Gregorio XVI (1831-1846) y *Libertas Ecclesia* de León XIII, como ejemplos más rotundos y condenatorios.

XI) LA SUPERVIVENCIA DE UNA IGLESIA PONTIFICIA DESDE LA CONCEPCIÓN ABSOLUTISTA DEL PODER ESPIRITUAL Y SU PRESENCIA EN LA COMUNIDAD INTERNACIONAL.

En el siglo XX la Iglesia católica afrontará su mayor reto con la celebración del concilio Vaticano II (1962-1965) y el necesario *aggiornamento*, pues la Iglesia no puede renunciar a su transformación y adecuación a la sociedad en la que vive y a sus necesidades como *Ecclesia semper reformanda*. Una Iglesia curialista y pontificia que no reconocía la libertad religiosa, que era ya una demanda de la comunidad internacional, debía reformarse para adaptarse al tiempo presente. El gran papa Juan XXIII le dará ese impulso a un concilio inesperado que dará la esperanza a la línea progresista de la Iglesia. Como asesores el papa y el concilio cuentan con los jóvenes teólogos, Hans Küng, Karl Ranner, Eduard Schillibeck, Yves Congar y Joseph Ratzinger entre los más destacados.

Sus logros serán muchos y entre los más notables la declaración de libertad religiosa, el ecumenismo, y la constitución dogmática de la Iglesia, que revelan la necesidad de afrontar una serie pasos jurídicos como la firma y la ratificación de declaraciones internacionales en materia de libertad religiosa y derechos humanos desde una constitución jurídica para la Iglesia católica que responda a sus necesidades del mundo de hoy. Se inicia un camino cuyos retos sin embargo serán frenados en su proceso de transformación eclesial por una curia reticente que no renuncia a su extraordinario poder y un papado del último tercio del siglo XX temeroso a los cambios y sus consecuencias. Un concilio teológico como fue el Concilio Vaticano II, requería de una posterior y consecuente transformación jurídica que llevase al mundo contemporáneo unas reformas eclesiales que sólo el derecho podía consolidar en una sociedad que se rige precisamente por el derecho, siendo así posible una legítima transición. Pero la ley fundamental para la Iglesia, en la que se afronte verdaderamente la reforma del modelo absolutista papal, nunca llegará a ver la luz, a pesar de haberse reconocido por el Concilio Vaticano II la libertad religiosa como derecho fundamental de la persona en estos términos: *Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción (...) y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos* (apartado nº 2, primer párrafo). Pero esta libertad así reconocida no será nunca desarrollada en el seno de la Iglesia, y la Iglesia católica a través de su estructura internacional de la Santa Sede no firmará

ni ratificará buena parte de las principales declaraciones internacionales de derechos humanos amparándose en el argumento de la especial naturaleza de la Iglesia católica, aunque con frecuencia resulte un argumento cuando menos contradictorio.

En la esfera internacional la Santa Sede, que es el gobierno central de la Iglesia católica -desde la consideración de una personalidad internacional *sui generis*³¹ y desde el reconocimiento de la soberanía territorial de la Ciudad del Vaticano aceptada desde 1929 en los Pactos lateranenses entre el Estado italiano de la etapa de Benito Mussolini y la Santa Sede- ha podido multiplicar las relaciones diplomáticas, que alcanzaban antes del Concilio Vaticano II, en 1962, a poco más de 50 Estados en los que tenía 46 Nunciaturas y 15 Delegaciones Apostólicas. Así, en el momento de la elección de Juan Pablo II la Santa Sede tenía relaciones diplomáticas con 85 países y en los albores del segundo milenio de la era cristiana alcanzan ya el número de 174³², incluidos los EEUU, con quienes establece relaciones diplomáticas con la Santa Sede el 10 de enero de 1984, durante la etapa presidencial de Ronald Reagan y siendo entonces el país número 108 que las mantiene, a pesar de la enorme oposición de las asociaciones estadounidenses que defienden una estricta separación Iglesia-Estado, y que sostienen que tales relaciones diplomáticas atentan al principio constitucional estadounidense de separación Iglesia-Estado.

Simultáneamente la Iglesia católica, a través bien de la Santa Sede, bien de la consideración del Estado Vaticano como Estado independiente y base territorial de la Santa Sede, ha accedido a la diplomacia multilateral de la comunidad internacional, más allá de su tradicional diplomacia bilateral ejercitada por vía concordataria para reconocer jurídicamente un determinado estatuto de la Iglesia en un particular Estado. Esta actividad diplomática de la Santa Sede ha permitido a la Iglesia católica recobrar parte de su prestigio medieval y tener una presencia activa en la comunidad internacional, y con ello fortalecer su poder en el ámbito político internacional. Desde 1949 ratificará cuatro convenciones de Ginebra sobre Derecho internacional humanitario; el Estatuto de Refugiados de 1951 y su protocolo de 1967; se adhiere a la Convención de la Haya de 1954 sobre la protección de los bienes culturales en caso de conflictos armados; firma y ratifica las Convenciones de Viena sobre relaciones diplomáticas en 1961, y sobre Tratados internacionales en 1969; así como el Tratado de No-Proliferación nuclear que ratifica en 1971.

La Santa Sede se incorpora como miembro de la OSCE, que cuenta ya con 55 Estados, el 25 de junio de 1973, firmando el Acta final de la Conferencia de Helsinki sobre Seguridad y Cooperación en Europa (OSCE) del 1 de agosto de 1975, y la Carta de París de 1990³³.

También la Santa Sede está presente en el Consejo de Europa como Observador desde el 7 de marzo de 1970, en cuyo seno ha firmado 6 tratados, pero ni ha firmado ni ha ratificado hasta la fecha 22 de ellos, entre los que destacan las dos Convenciones de Derecho penal y civil sobre corrupción, así como la Convención para la protección de los derechos humanos y dignidad del ser humano respecto a la aplicación de la biología y la medicina: Convención de derechos humanos y biomedicina³⁴.

La Santa Sede había sido excluida de la Sociedad de Naciones, creada tras la primera Guerra Mundial, pero la evolución doctrinal de la Iglesia católica debida al

31 *Vid.* con rigor en S. FERLITO, *L'attività internazionale della Santa Sede*. Milano, 1988, pp. 21-96.

32 Cfr. M. MONTEIRO DE CASTRO, *Diplomacia de la Santa Sede, ayer y hoy*. Murcia, 2000, p.33, menciona 173 que se han incrementado en uno más tal y como recoge el portal internauta de la misión diplomática de la S. Sede www.holyseemission.org

33 Cfr. www.osce.org. En el apartado de Estados miembros: Holy See.

34 Cfr. <http://conventions.coe.int/Treaty/>. Aquí puede verse el listado completo.

Concilio Vaticano II y a su intensa actividad diplomática le han permitido acceder al estatuto internacional del que goza en la actualidad y ya en 1952 disponía de un observador en la UNESCO, y desde el 21 de marzo de 1964 la Santa Sede es aceptada como Observador permanente en calidad de Estado no-miembro de la ONU colaborando con su financiación en un 0,01% y participando, activamente en diversos órganos de las Naciones Unidas, aunque ha firmado, como en el caso con el Consejo de Europa, un número reducido de declaraciones relativas a derechos humanos llegando a ratificar: la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial que firma el 21/11/66 y entra en vigor el 31/05/69; la Convención sobre los derechos del Niño que firma el 20/04/90 que entra en vigor el 02/09/90; los Protocolos opcionales a dicha Convención contra la participación de niños en los conflictos armados, que firma el 10/10/2000 y entra en vigor el 12/01/2002, y contra la venta para la prostitución de niños y de pornografía infantil, que firma el 24/10/2000 y entra en vigor el 18/01/2002; y por último en un *status* de “accesión” no de ratificación que entra en vigor el 26/07/2002, participa de la Convención contra la tortura y otros tratos o castigos crueles, inhumanos o degradados, aunque con un *status* de no-acción a su protocolo opcional³⁵. Pero sin embargo no ha firmado ni ratificado la primera y más destacada de todas ellas, la Declaración universal de Derechos Humanos de 1948, aunque como afirman los especialistas Carlos Soler y Carlos García dicha declaración “ha sido objeto de continuas y repetidas alabanzas por la Sede Apostólica”³⁶, mientras para Sergio Ferlito el *status* de observador permanente de las Naciones Unidas, que además de la Santa Sede han obtenido entre 1948 y 1975 otros 15 Estados, podría ser considerado inicialmente como una “aceptación indirecta” de las obligaciones derivadas de la Carta. Pero ni las alabanzas ni la llamada aceptación indirecta sustituyen jurídicamente a la firma del Convenio. En un *status* de no-acción, y por tanto sin firma ni ratificación, la Oficina del Alto Comisario para los Derechos Humanos ofrece en su portal internauta el siguiente listado de los convenios sin firmar ni ratificar en el apartado dedicado a la Santa Sede: el Convenio internacional sobre derechos civiles y políticos, y sus dos protocolos opcionales; el Convenio internacional sobre derechos económicos, sociales y culturales; el Convenio para la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres y su protocolo opcional; y la Convención sobre la Protección de los derechos de los trabajadores emigrantes y sus familias. Esos 15 Estados que se encontraban en una situación similar a la Santa Sede, son ya miembros de pleno junto a un número creciente de Estados que en la actualidad alcanza un total de 191 Estados miembros. La Santa Sede no ha modificado su condición jurídica de no-miembro, si bien sus relaciones diplomáticas se han incrementado sustancialmente con 174 Estados miembros de la ONU³⁷. En su misma situación jurídica se encuentran en la actualidad entre otros, la Orden Militar Soberana de Malta, la Organización de la Conferencia islámica, Palestina, y la Unión Europea cuyos Estados miembros son todos a su vez miembros plenos de la ONU.

35 Cfr. la actividad y estatuto de la S.Sede en las Naciones Unidas hasta el año 1988 es recogido con rigor por S. FERLITO, cit. p.125 a 152; y hasta el año 2000 en C. SOLER Y C. GARCÍA, *El papel de la Santa Sede en la ONU*, Universidad de Navarra, 2001, p.51 y pp.62-77. Para la actualización de los Convenios, convenciones y tratados firmados por la S. Sede puede verse el portal internauta de la Oficina del Alto Comisario para los Derechos Humanos: www.unhchr.ch, que he consultado para la última actualización de datos el 18/11/2005.

36 En la obra de SOLER Y GARCÍA cit. p.66. Y en la de FERLITO, cit. p.130.

37 Cfr. S. FERLITO, cit. p130 y nota al pie 52, en la que recoge el viejo listado Estados junto a la S. Sede que tenían la condición de observadores permanentes, de los que el último en incorporarse como Estado miembro de pleno derecho ha sido Suiza en el año 2002. Cfr. www.un.org/Overview/growth.htm. Junto a la Santa Sede en la actualidad son también observadores permanentes: la Organización de la Conferencia Islámica, Palestina, la Orden Soberana de Malta, y la Unión Europea, entre otras.

También la Iglesia católica mantiene una colaboración como Grupo de Trabajo con el Consejo Mundial de las Iglesias, establecido en 1948 entre 147 organizaciones religiosas y en el que se integran en la actualidad 340 organizaciones religiosas cristianas, protestantes y ortodoxas, de todo el mundo vinculadas por el movimiento ecuménico³⁸.

La nueva legislación canónica, el Código de Derecho canónico de 1983, sustituye sin grandes modificaciones jurídicas al de 1917, aunque desde el lenguaje eclesiológico y pastoral del Concilio Vaticano II. El *codex* de 1917 fue el primer código de derecho canónico que sustituyó a su vez al viejo *Corpus* del siglo XVI. Esta legislación canónica vigente no afronta los verdaderos retos jurídicos a los que el Concilio Vaticano II se orienta, pues son limitados por un derecho que se pone al servicio de una concepción teológica determinada en la que la fe parece exigir un lenguaje pastoral y eclesiológico pero carece de la precisión jurídica que exige el derecho. Coincido con el prof. Rik Torfs de la Universidad de Lovaina, en que “el teólogo tiende a sublimar la contradicción con fervor lírico”³⁹ al trascender hacia una síntesis más elevada, pero el canonista, desde la tradición canónica medieval, ha consolidado un modo de pensar jurídico, que es diverso al modo de pensar del teólogo, pues ha de confrontar el absolutismo de poder pontificio con los derechos y deberes desde el reconocimiento de la libertad religiosa⁴⁰. Un modo de pensar jurídico en el que la retórica teológica, con frecuencia ambigua, no resuelve un problema que es jurídico. Y así no se afrontan desde la lógica jurídica ni la división de poderes, que se recogen en unas normas vagas en el canon 135 en la que son distinguibles pero no separables; ni los derechos y deberes, recogidos en los cánones 208 a 223, que se transforman en pastorales, aunque pueden contener el germen jurídico de la renovación eclesial; ni tampoco se reconocen los derechos humanos en el seno de la Iglesia, y con ello ni libertad de expresión, ni libertad de conciencia, ni la libertad de investigación, empleándose un lenguaje teológico que es metajurídico y ajeno al derecho; un lenguaje eclesiológico, pastoral y teológico que demanda la fe pero confunde al derecho, que no responde a tales categorías teológicas ni emplea tal lenguaje teológico, impidiendo que el derecho cumpla plenamente su función en la Iglesia católica contemporánea, y con ello la imposibilidad de penetración del parlamentarismo contemporáneo en el modelo conciliar en la Iglesia católica romana.

A su vez la nueva Ley Fundamental del Estado Vaticano de 26 de noviembre del 2000, en vigor desde el 21 de febrero del 2001, que sustituye a la anteriormente vigente de 7 de junio de 1929 afirma rotundamente en su artículo 1, que “El Sumo Pontífice, Soberano del Estado de la Ciudad del Vaticano, tiene la plenitud de poderes legislativo, ejecutivo y judicial”.

La Iglesia católica -ya desde su modelo patriarcal y su interacción con el modelo eclesial imperial primero y pontificio después, así como con el modelo monárquico absolutista- ha desarrollado un sistema jurídico propio, el derecho canónico como derecho en la Iglesia católica, que ha sido el primer gran sistema jurídico completo del Medioevo, un sistema unificador del derecho que otorga un impulso primordial al derecho secular europeo, tanto anglosajón como continental, y del que se nutrirá durante siglos, lo que permite sin lugar a dudas afirmar que la cultura jurídica no sólo penetró en la Iglesia desde su etapa de convivencia estrecha con el modelo imperial romano, sino que se nutrió del romanismo medieval creando conjuntamente la cultura jurídica europea, por lo que la Iglesia se ha integrado multiseccularmente en la cultura jurídica

38 Cfr. www.wcc-coe.org.

39 R. TORFS, “Culture of Law” en *Disciples and Discipline. European Debate on Human Rights in the Roman Catholic Church*. Leuven, 1993, p. 50.

40 *Vid.* el sugerente punto de vista de E. BORGMAN, B. VAN DIJK, T. SALEMINK, “Roman Catholic Tradition and Human Rights” *ibid.* pp.25-39.

occidental hasta las grandes reformas político-religiosas del siglo XVIII, que la Iglesia condenará hasta el siglo XX y con ello se aislará progresivamente de la evolución jurídica de Occidente, en buena parte para preservar el paradigma pontificio de poder.

El siglo XX y el Concilio Vaticano II han facilitado la incorporación de la Iglesia católica a la comunidad política internacional sin modificar el paradigma pontificio desde una concepción que no renuncia a un modelo absolutista de poder, y así mientras la Iglesia pontificia recupera su prestigio en la comunidad internacional, gracias a un hábil y sostenido esfuerzo diplomático, la falta de reformas profundas en la Iglesia que la adapten a las necesidades del mundo presente han conducido a la Iglesia a una crisis interna que experimenta una creciente reducción de sus fieles y de su clero en Europa y América, que envejece sin renovarse suficientemente con nuevas generaciones.

Dos retos jurídicos principales no serán, a mi juicio, afrontados tras el concilio:

1) La libertad religiosa en la Iglesia, esto es, la libertad religiosa no de la propia Iglesia sino de las personas que la integran.

El conflicto no radica en el debate entre verdad y libertad sino entre conciencia responsable y arbitrariedad, pues ¿la ciencia y la investigación deberían ponerse al servicio del Magisterio de la Iglesia, o en cambio deberían ponerse al servicio de la libertad de la conciencia responsable?⁴¹, en definitiva, ¿es la libertad de conciencia un derecho limitado por el magisterio eclesial?. La declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II afirma: *Todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y una vez conocida, abrazarla y practicarla. ¿Presupone ésta afirmación que la verdad se restringe al magisterio de la Iglesia? Esto es ¿cabe la verdad fuera del Magisterio eclesial católico?. La propia declaración responde en su apartado 3: Cada uno tiene la obligación, y en consecuencia también el derecho, de buscar la verdad en materia religiosa, a fin de que, utilizando los medios adecuados, llegue a formarse prudentemente juicios rectos y verdaderos de conciencia. Ahora bien, la verdad debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social, es decir, mediante la libre investigación, con ayuda de la enseñanza, de la comunicación y del diálogo, por medio de los cuales los hombres se exponen mutuamente la verdad que han hallado o juzgan haber hallado para ayudarse unos a otros en la búsqueda de la verdad; y una vez conocida ésta hay que adherirse firmemente a ella con el asentimiento personal.*

2) La penetración del modelo parlamentario que, desde finales del siglo XX y con posterioridad al Concilio Vaticano II, se ha consolidado en la sociedad contemporánea y especialmente en la Europea del último cuarto de siglo como paradigma de gobierno del mundo de hoy, no ha permeado a la comunidad eclesial católica. La comunidad política y religiosa cristiana han caminado *pari pasu*, a lo largo de su evolución histórica desde la absorción del modelo imperial en el seno eclesial de la comunidad cristiana, y así el paradigma del poder imperial imperial ha permeado la emergencia y consolidación del paradigma eclesial pontificio, como posteriormente lo ha hecho el modelo absolutista de poder, del que el poder pontificio y la jerarquía eclesiástica no desean desprenderse abriendo con ello un abismo entre el desarrollo de la comunidad política y la religiosa católica en el mundo actual. Abismo que a mi juicio no se reduce por la presencia de la Iglesia católica en las organizaciones internacionales contemporáneas, que le han permitido restaurar parte de su prestigio pero no han potenciado su renovación jurídica profunda.

⁴¹ *Vid.* en este sentido el sugerente artículo de J. JANS, "Freedom of Conscience and Research" *ibid.* pp.113-124.

El Pueblo de Dios, la comunidad cristiana, no puede renunciar a la soberanía en él depositada y que ejerció en sus primeros paradigmas eclesiales, consolidados en una asamblea de Señor desde una concepción democrática de la misma, que sin embargo, como consecuencia de la confrontación en unos casos y la absorción en otros de los paradigmas seculares del poder, sigue en manos de una jerarquía consolidada multiseccularmente desde el modelo absolutista pontificio protegido por el dogma de la infalibilidad, y encorsetado por una Iglesia curialista, jerárquica y clerical, que enfatiza primordialmente la posición del papa como Vicario de Cristo y sucesor de Pedro, y desde esta posición teológica se justifica el paradigma pontificio del poder. Pero como hemos visto es un modelo, no sólo ajeno a los modelos eclesiales del primer milenio, sino que además no se adecua -a mi juicio- ni a las necesidades ni a los tiempos que corren, y que no hace sino evidenciar la profunda crisis de la Iglesia, reconocida incluso por el actual papa Benedicto XVI, del que ya parece que nada le queda de aquel joven teólogo progresista de los años 60, convencido de la necesidad de reformar, por vía conciliar, a la Iglesia católica. Una reforma iniciada y frenada que, a mi modo de ver, no ha dado respuesta a las necesidades y retos de la Iglesia católica en el mundo actual, entre otras razones porque el derecho en la Iglesia católica no ha podido realizar su función debidamente mediante la transformación jurídica que la Iglesia católica necesita.