



Unamigos

Universidad de los amigos en Jesús

La fundamentación teológica del Derecho Canónico

1. La experiencia del derecho en la comunión eclesial

Por muy liberadora que pueda ser la pertenencia a la comunidad eclesial, la reacción normal del fiel frente al Derecho canónico es, en ciertos aspectos, semejante a la del ciudadano frente al derecho estatal.

La experiencia fenomenológica común del derecho se caracteriza, en su substancia, por dos percepciones diferentes y contrastantes. La percepción de lo jurídico tampoco es unívoca en la Iglesia y presenta, al menos desde la perspectiva fenomenológica, no pocas analogías con la experiencia común y ambivalente del derecho de cualquier sociedad humana.

1.1 La ambivalencia de la experiencia del derecho

En efecto, por una parte, el ciudadano y el hombre en general perciben el derecho como una realidad externa, como expresión humana de una voluntad heterónoma, que limita la libertad y la autonomía de la persona. El derecho es considerado como la manifestación concreta de la fuerza coercitiva de un sistema de poder organizado o incluso como expresión del arbitrio del más fuerte.

En consecuencia, el derecho aparece como una realidad que puede ser manipulada, determinada por la ideología de quien tiene en sus manos el poder, cuando no como un conjunto no unitario de normas heterogéneas y con frecuencia antinómicas.

Por otra parte, el mismo derecho se revela al hombre como un instrumento indispensable para garantizar, precisamente a través de la imposición de determinados límites a la libertad individual, el orden y la paz en la convivencia civil. Desde esta segunda perspectiva el derecho se manifiesta al hombre como un factor social de fundamental importancia, que permite al individuo y a la colectividad planificar, de modo confiado, su futuro civil. Eso es lo que hace que la ley sea cultivada como elemento de equilibrio y como expresión humana de una justicia superior, que trasciende los intereses individuales.

La superposición de las dos visiones, negativa la primera y positiva la segunda, explica la razón de que la experiencia fenomenológica del derecho pueda ser definida como paradójica.

La situación del *christifidelis* frente al Derecho canónico es en algunos aspectos semejante y, por ello, asimismo paradójica.

También en la Iglesia la experiencia del derecho eclesial se presenta, antes que nada, como negativa: la confesión de la fe en Cristo, Redentor del hombre, que constituye una fuerte provocación a la libertad personal, está limitada en sus manifestaciones concretas por la norma canónica; así, también el derecho divino, que encuentra en la profecía y en el carisma, dos expresiones particulares, puede afirmar históricamente toda su fuerza vinculante sólo a través de la interpretación y de la expresión positiva que le confiere el derecho humano. Por el contrario, es menos inmediata la experiencia positiva del Derecho canónico como conjunto de normas que garantizan la permanencia de la identidad de la Iglesia y la unidad del símbolo de la fe, inseparables de la acción del Espíritu Santo, a través de la tutela de la verdad substancial del Sacramento y de la Palabra de Dios.

El Derecho canónico garantiza la objetividad y la verdad de la experiencia eclesial, porque, a través de la tutela del valor indispensable de la fidelidad a la comunión para la realización de la Iglesia, educa a cada fiel, para que supere la tentación del individualismo, y a las Iglesias particulares, para que superen la tentación paralela del particularismo. Este dato efectivo, que constituye la esencia del carácter positivo del Derecho canónico, no es captado, sin embargo, de modo inmediato, ni reconocido como tal por el fiel.

De este modo, la preeminencia, al menos a nivel fenomenológico-existencial, de los aspectos negativos de la experiencia paradójica del Derecho canónico ha provocado con frecuencia, desde los orígenes de la Iglesia, la aparición de muchos movimientos espiritualistas. Éstos, exasperando la tensión entre *caritas* y *ius*, así como las tensiones entre lo contingente y lo trascendente, entre lo particular y lo universal, entre lo histórico y lo escatológico y, finalmente, entre lo institucional y lo carismático, anticiparon, en lo que respecta a su substancia, los conflictos que explotaron luego con la Reforma protestante y cristalizaron en la contraposición establecida por Lutero, a nivel soteriológico, entre ley y evangelio, contraposición que, en el postconcilio, ha vuelto a aparecer en el campo católico bajo la forma de una manifiesta dicotomía entre Derecho canónico y sacramento, así como entre estructuras jurídicas y pastorales.

1.2 La influencia del espiritualismo eclesiológico y del positivismo jurídico sobre la concepción del derecho eclesial

La contraposición entre ley y evangelio, que tiene su origen en el implacable dualismo eclesiológico entre *ecclesia abscondita* o *spiritualis* y *ecclesia universalis* o *visibilis*, impide a la teología protestante reconocer al Derecho canónico —considerado por lo general como un elemento humano del que la realidad eclesial no puede prescindir del todo— cualquier valor salvífico.

Más aún, al haber expulsado Lutero al Derecho canónico del contenido de la fe por haber negado todo vínculo entre el elemento jurídico de la Iglesia y el dogma, la problemática abierta en torno a esta dimensión de la experiencia

cristiana terminó por desembocar, a través del redescubrimiento de los propios orígenes y de la conciencia eclesial suscitada por el romanticismo en el protestantismo alemán, en la negación radical de R. Sohm: «La fragilidad de la fe humana ha creído poder garantizar la permanencia de la Iglesia de Cristo por medios humanos con las columnas y las vigas de madera de un ordenamiento jurídico humano... El Derecho canónico se ha mostrado así por doquier como un ataque a la esencia espiritual de la Iglesia... La naturaleza de la Iglesia es espiritual, la del derecho es mundana. La naturaleza del Derecho canónico está en contradicción con la naturaleza de la Iglesia»¹. Siguiendo la misma estela, aunque mucho más tarde, también será caracterizado de manera análoga el derecho de la Iglesia en el campo católico. En efecto, ya antes de su opción por la Iglesia evangélica, Joseph Klein definió el Derecho canónico como una «realidad externa» a la Iglesia, al contrario que la liturgia². En cuanto tal, constituye una amenaza para la libertad de la fe.

1. **R. Sohm**, *Kirchenrecht*, 1. *Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892 (1923², Neudruck: Darmstadt 1970), 700.

2. Cfr. **J. Klein**, *Skandalon. Uni das Wesen des Katholizismus*, Tübingen 1958, 194 y 119.

En el campo protestante, la reacción a un desafío tan radical fue inmediata. En un primer momento, K. Barth, invirtiendo la fórmula luterana «ley y evangelio», intenta hacer volver al derecho, tanto el secular como el canónico, al contenido de la fe como elemento propuesto y juzgado por la Revelación. Sin embargo, el intento resulta insatisfactorio a causa de su aversión al derecho natural y a la filosofía, que le impiden a Barth conjugar, como ocurría en la cultura medieval, el derecho divino con el natural y humano. En efecto, este último sigue siendo una realidad puramente humana, respecto a la que el derecho divino es totalmente transcendente. Tampoco los intentos más recientes, como los de E. Wolf y H. Dombois (que serán retomados aún después), resuelven el problema. Efectivamente, en éstos el derecho divino constituye sólo una idea (en el sentido platónico del término) respecto al humano, que se estructura con la ayuda exterior de la enseñanza bíblica (*biblische Weisung*) de origen calvinista y, en consecuencia, se limitan, de hecho, a desplazar simplemente el dualismo de Lutero del plano eclesiológico al jurídico, dejándolo, no obstante, inalterado en su substancia. La razón última de ello reside en el hecho de que estos intentos, aunque presentan el gran mérito de afrontar el problema desde un punto de vista declaradamente teológico, son deudores todos ellos —aunque en tiempos y modos diferentes— de un doble error de método. Hoy, como ayer ocurriera con Sohm, esta doble inadvertencia metodológica es resultado de un espiritualismo eclesiológico y de un positivismo jurídico³.

El espiritualismo eclesiológico, que concibe la Iglesia esencialmente como obra exclusiva del Espíritu Santo, impide que estos intentos de teología del Derecho canónico lleguen a resultados convincentes, porque los mantiene encerrados, inexorablemente, en la visión protestante del derecho divino. Este último, desde Lutero hasta nuestros días, es entendido «... en un sentido tan

espiritualizado, que no se ve cómo puede ser vinculante para la iglesia histórica. La teología protestante no consigue establecer una relación vinculante entre la iglesia y el cristiano, sino sólo una relación directa entre Dios y la conciencia del hombre»⁴. En efecto, el Derecho canónico, ya en la visión de Lutero, que reconoce al *ius divinum* de la *ecclesia spiritualis* una fuerza soteriológica, en su función de principio de orden de

3. Es el juicio concorde de **A. Rouco Varela-E. Corecco**, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Milano 1971, 16.

4. **E. Corecco**, *Teología del Derecho canónico*, en: *Nuevo Diccionario de Teología*, II, Madrid 1982, 1828-1870, aquí 1852.

la *ecclesia visibilis*, sigue siendo, inexorablemente, derecho humano y, como tal, incapaz de vincular a la conciencia del cristiano: el Derecho canónico se requiere únicamente en virtud de razones dictadas por la necesidad sociológica de regular la vida comunitaria de los cristianos, como si fueran simples ciudadanos y no miembros vivos del cuerpo místico que es la Iglesia.

El positivismo jurídico, para el que no hay otro derecho más que el concebido, unívocamente, por la experiencia jurídica del Estado, impide, por su parte, que estos intentos se liberen, a nivel científico, de la concepción monista del derecho y, por ello, que reivindiquen, no sólo en abstracto, la autonomía de la Iglesia frente al Estado, sino que la concreten en una autonomía del Derecho canónico respecto al estatal. Sin la convicción del hecho de que el Derecho canónico no es asimilable al derecho secular, pero, a pesar de ello, es un derecho *sui generis*, cualquier tentativa teórica de volver a dar una legitimación teológica al Derecho canónico está destinada a dejar sin una respuesta convincente la pregunta fundamental: ¿le hace falta a la Iglesia, en virtud de las exigencias internas de su ser teológico y de su misión salvífica, real y necesariamente el Derecho canónico?

1.3 La necesidad de un diálogo crítico con la filosofía del derecho

El doble error de método señalado en el párrafo precedente no es exclusivo, ciertamente, de la teología protestante. También en la tradición católica –caracterizada por una profunda unidad entre la *analogia fidei* y la *analogia entis*–⁵ se hicieron, y posiblemente todavía hoy se sigan haciendo, amplias concesiones tanto al espiritualismo teológico como al positivismo jurídico. De hecho, aunque la canonística católica no haya cesado nunca de afirmarse como ciencia autónoma en las confrontaciones con el derecho estatal, jamás ha logrado dar una definición teológica del su propio *objectum formale quod*. Si bien la canonística moderna, como la medieval, define aún el Derecho canónico recurriendo a la categoría de lo *iustum* o del *objectum virtutis iustitiae*, en las teorías generales de los siglos XIX y XX, elaboradas por las escuelas canonísticas más autorizadas (desde la del *Ius Publicum Ecclesiasticum* a las modernas *Escuela laica italiana* y *Escuela de Nava-*

5. Sobre cómo ya para santo Tomás la primera analogía contiene la segunda como su elemento fundamental, cfr. **H.U. von Balthasar**, *La teologia di Karl Barth*, Milano 1985, 278; sobre la importancia de esta característica para aclarar la relación entre filosofía y teología, cfr. **G. Söhngen**, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*, en: My Sal, 1/2, Madrid 1969, 995-1070,

rra), siempre vuelve a aparecer, aunque con vestidos muy diferentes, el principio iusnaturalista *ubi societas ibi ius*. Este último, dada su procedencia teológica, es incapaz de facilitar por sí solo una comprensión teológica específica del derecho eclesial. Por otra parte, precisamente porque la fe no supone una amenaza ni para la razón ni para la filosofía, sino que, al contrario, las defiende de la pretensión absolutista de la gnosis⁶, la teología del Derecho canónico no puede olvidar la filosofía del derecho. La una necesita a la otra y viceversa. Eso significa que la canonística como ciencia debe recurrir al variado *usus philosophiae* de la teología, sin considerarla, no obstante, como su *domina* en el intento de legitimar la existencia de un derecho en la Iglesia. Semejante debilidad se agravaría ulteriormente allí donde, bajo la influencia del clima antijurídico del inmediato postconcilio, se considere que se puede resolver la cuestión sustituyendo simplemente la filosofía por la sociología. En este último caso se termina por reducir el Derecho canónico a un elemento sólo extrínseco, porque es requerido exclusivamente por una exigencia de funcionamiento o de convivencia societaria o eclesial.

Si se quiere evitar, por una parte, cualquier solución de tipo iusnaturalista y, por otra, reducir el derecho de la Iglesia a un simple reglamento o Código de la circulación de su acción pastoral⁷, es preciso que la teología del Derecho canónico evite escindir el misterio de la Iglesia en un elemento interno, de naturaleza teológica, y otro externo, de naturaleza jurídica, para recuperar, con ayuda de la filosofía, el complejo carácter unitario, estructural y ético de la realidad eclesial. La teología del Derecho canónico, en diálogo crítico con la filosofía del derecho, debe demostrar que la dimensión jurídica —en cuanto tal— está presente ya en los elementos estructurales sobre los que Cristo ha querido fundar la Iglesia; o bien que el precepto jurídico está contenido ya en los elementos estructurales de la economía de la Salvación, sin perder por ello nada de su carácter jurídico.

Dicho de otro modo, la naturaleza teológica y el carácter jurídico del Derecho canónico son inseparables entre sí. Si la primera fundamenta la especificidad inalienable del derecho de la Iglesia (expresada, por ejemplo, en el papel de la costumbre en la elaboración de la norma jurídica, o de la equidad canónica en la realización de la justicia), el segundo permite cap-

6. Cfr. **J. Ratzinger**, *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, 30-31.

7. Sobre el carácter teológico-pastoral del derecho canónico, cfr. **L. Gerosa**, *Diritto ecclesiale e pastorale*, Torino 1991, sobre todo 3-8.

tar cómo, en cualquier expresión subsisten elementos que recuerdan la peculiaridad de tal derecho (el orden entre las relaciones humanas en una comunidad o la interacción entre libertad y vínculos, por ejemplo), los cuales son comunes a cualquier noción de derecho.

El diálogo entre la teología del Derecho canónico y la filosofía del derecho permite, en consecuencia, a la canonística evitar con mayor facilidad, por un lado, el así llamado peligro de la «juridización» de la fe y de la Iglesia y, por otro, el de la «teologización» evanescente de las normas canónicas⁸. La auténtica superación de la antinomia entre sacramento y derecho no excluye sino que crea nuevas posibilidades de relaciones recíprocas entre Derecho canónico y otros tipos de derecho. Francisco Suárez (1548-1617) lo había intuitido cuando, en otro contexto cultural, sintetizó de manera genial el origen unitario del derecho en la fórmula «*ius divinum, sive naturale sive positivum*», recogida después por el CIC/1917 en el primer párrafo del can. 27. Según esa fórmula, «el derecho civil humano tiene como ascendente al derecho divino natural, mientras que el Derecho canónico encuentra su fuente inmediata de procedencia en el derecho divino positivo. En virtud de la dependencia ontológica del derecho civil humano respecto al derecho natural, santo Tomás había afirmado que el legislador humano puede vincular a sus súbditos no sólo externamente, sino también en conciencia. Desde la dependencia ontológica específica de la ley canónica respecto al *ius divinum positivum*, que sólo puede ser conocida por la fe, el *doctor eximius* llega a concluir que el legislador eclesiástico tiene también el poder de exigir además a sus propios súbditos la realización de actos humanos sólo internos. Con esta afirmación, Suárez ha extraído todas las conclusiones posibles de la aportación de la interiorización del derecho, proporcionada por la tradición bíblica, y aparecida ya de modo evidente en el noveno y en el décimo mandamientos del Decálogo»⁹.

8. Cfr. P. Krämer, *Theologische Grundlagen der kirchlichen Rechts nach dem CIC 1983*, en: A1kKR 153 (1984), 384-398; G. Luf, *Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts*, en: HdbkathKR, 24-32.

9. E. Corecco, *Il valore della norma disciplinare in rapporto alla salvezza nella tradizione occidentale*, en: *Incontro fra canon d'Oriente e d'Occidente. Atti del Congresso Internazionale*, edición a cargo de R. Coppola, Bari 1994, vol. 2, 275-292, aquí 285-286.

2. Los principales intentos de fundamentación teológica del Derecho canónico

2.1 La perspectiva abierta por la ciencia jurídica protestante

En el campo protestante, el problema de la teología del derecho eclesial se agudizó inmediatamente después de la segunda guerra mundial, cuando en Alemania se intentaba encontrar un emplazamiento jurídico a las Iglesias en el

interior de las nuevas relaciones político-constitucionales. Los principales intentos hay que atribuirlos, sin embargo, no a teólogos, sino a juristas, entre los que hemos de mencionar a J. Heckel, E. Wolf y H. Dombois. Su respuesta a la pregunta sobre la existencia y la función de un derecho de la Iglesia puede ser resumida esquemáticamente así.

En el intento de superar el callejón sin salida al que había llegado el programa «Justificación y ley» de Karl Barth, en el que la sustitución de la *analogia entis* por la *analogia fidei* había conducido a la despiadada eliminación del derecho natural, estos autores captan —aunque otorgándole valores diferentes— la importancia metodológica de plantear el problema de la existencia del Derecho canónico al mismo tiempo que el de la existencia y función de la Iglesia. El derecho de la Iglesia como problema teológico no surge después del nacimiento de ésta, sino que existe ya antes de ella y con ella, porque ese derecho es, en última instancia, un postulado y una necesidad de todo el proceso de la historia de la salvación. En cuanto tal, el derecho de la Iglesia es una realidad autónoma y diferente de todo tipo de derecho humano y constituye el límite formal del Derecho canónico, que, en sus contenidos materiales, sigue siendo también puramente humano.

Lo que no está claro es en virtud de qué principio teológico postula este derecho de la Iglesia, como derecho divino, la existencia de un verdadero y propio derecho eclesial, es decir, el Derecho canónico de una Iglesia particular. En efecto, por una parte, el derecho de la Iglesia, como derecho divino, está tan radicalmente espiritualizado, que hace prácticamente imposible reconocerle al mismo una eficacia jurídica concreta y real; por otra parte, el derecho de la Iglesia como Derecho canónico de una Iglesia particular está concebido de un modo tan humano, que pone radicalmente en cuestión, a pesar de su calificación de eclesial, la existencia de su nexo —aunque sólo fuera puramente extrínseco— con la Iglesia *abscondita* y con el derecho divino. Por consiguiente, sigue siendo más que legítimo preguntarse si el contenido normativo de la «ley espiritual de la caridad» de Heckel, de la «indicación bíblica» de Wolf o del «derecho de la gracia» de Dombois, corresponden aún a la noción tradicional de derecho ¹⁰. Por otra parte, al ser el derecho divino totalmente trascendente respecto al derecho eclesial, resulta una vez más imposible establecer cualquier relación jurídicamente vinculante entre la Iglesia y el cristiano, que tenga un significado positivo también para la relación entre Dios y la conciencia del hombre. Sin una recuperación de los elementos fundamentales de la doctrina católica sobre las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural ¹¹, seguirán estando en la sombra esa relación Iglesia-cristiano y su dimensión jurídica y, en consecuencia, la función del Derecho canónico será siempre, inevitablemente, sólo negativa, por ser expresión de una existencia justificada, exclusivamente, en la naturaleza pecaminosa del hombre.

La teología católica, consciente de esta dificultad, ha concebido su primera respuesta al problema de los fundamentos teológicos del Derecho canónico, planteado por los juristas protestantes de la segunda posguerra, también en el

interior de la temática más amplia de la justificación, cristalizada por Lutero en el binomio ley y evangelio, y por la tradición católica en el binomio ley y gracia. Sólo en una segunda batida se ha logrado abrir nuevas vías metodológicas a la canonística en su conjunto.

2.2 Derecho canónico y justificación en la teología católica

a) La gracia como fundamento de la ley canónica (G. Söhngen)

La obra *Gesetz und Evangelium* (Freiburg-München 1957) de G. Söhngen representa uno de los raros y más logrados intentos de análisis del tema ley y evangelio desde el punto de vista católico. Según el teólogo alemán, la conjunción «y» no significa aquí «también», puesto que ni para la teología protestante ni para la teología católica es idéntica la naturaleza de los dos términos del binomio. «La esencia de la ley reside en su carácter imperativo, mientras que la del evangelio y la de la gracia reside en una participación de Dios en el corazón del hombre. Por eso no existe una *analogía nominum* en virtud de la cual se pueda decir que la ley es también

10. Para un amplio análisis de la contribución de la teología protestante a la fundamentación teológica del derecho de la Iglesia, cfr. E. Corecco, *Théologie du Droit canon. Réflexions méthodologiques*, en: *Théologie et Droit canon*, Fribourg 1990, 3-94, aquí 48-67; A. Ronco Varela, *Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs*, en: AfkKR 140 (1970), 106-136.

11. La inagotable riqueza de esta tradición ha sido magistralmente ilustrada por H. De Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991.

evangelio y que el evangelio es también ley, sino sólo una *analogía relationis* (K. Barth), establecida sobre el hecho de que el imperativo de la nueva ley —que no es ley sólo a causa de su ser ley— tiene como fundamento la gracia y la caridad»¹². La novedad de la nueva ley —subrayada ya por la fórmula de santo Tomás de Aquino: «Lex nova est ipsa gratia» (S. Th. I-II, q. 106, a. 1)— es tal, que no es posible establecer otra analogía que la de relación entre ella y la ley antigua de Moisés. Mientras que esta última estaba sólo *extrinsecus posita*, la *nova lex evangelii* ha sido *intrinsecus data*¹³, como plenitud de la caridad. Por eso la existencia del Derecho canónico no puede ser justificada —como hizo Lutero— del mismo modo que la ley mosaica, esto es, sólo como dique o límite contra la concupiscencia humana. El Derecho canónico no se justifica sólo por el pecado, sino que pertenece de manera positiva a la experiencia cristiana, como signo de la gracia. Es esta última la que incluye la ley y no viceversa, porque del mismo modo que la fuerza pedagógica del dogma no produce la salvación, tampoco de la fuerza formal imperativa de las normas jurídicas de la Iglesia proviene la salvación¹⁴. Sin embargo, estas últimas, como ya había subrayado la canonística medieval cuando se atrevió a identificar la

«aequitas canonica» con Dios mismo, remiten siempre —aunque en diferentes grados de intensidad— a principios contenidos en la Revelación y, por tanto, en el Evangelio en última instancia. En este sentido, el Derecho canónico ni produce la salvación, ni comunica la gracia, sino que, por su misma naturaleza, está al servicio de esta realidad metajurídica, en la que encuentra su propio fundamento último.

b) La escatología como elemento constitutivo del carácter jurídico de la Iglesia (K. Rahner)

Que el derecho divino no está presente en el Derecho canónico únicamente como horizonte formal, del que provienen indicaciones parenéticas, sino asimismo como substrato ontológico, es un tema desarrollado ulteriormente en la teología de K. Rahner, aun cuando este último no se ha enfrentado nunca directamente y con cierta amplitud al problema del derecho en la Iglesia. El nexo ontológico entre el derecho divino y el Derecho canónico ha sido puesto de relieve por K. Rahner, de modo particular, en sus

12. **E. Corecco**, *Teología del Derecho canónico*, o.c., 1853.

13. **G. Söhngen**, *Gesetz und Evangelium*, en: Lthk, vol. 4, col. 831-835, aquí col. 833.

14. Cfr. **G. Söhngen**, *Grundfragen einer Rechts-theologie*, München 1962, 28.

reflexiones teológicas sobre el oficio o ministerio eclesiástico¹⁵. Y no le falta razón, porque aunque este último no sea el punto de partida más apto para desarrollar una teología del Derecho canónico, ocupa ciertamente un lugar de primer plano en la canonística católica.

Sin ministerio sería imposible que existiera la Iglesia, y sin ella la presencia definitiva y escatológica de Cristo en el mundo y en la historia. El ministerio en la Iglesia, a diferencia del veterotestamentario, es definitivo, porque ha sido dado para que, tanto el cristiano como el no cristiano, puedan constatar dónde se autorrealiza la Iglesia. El ministerio eclesial encuentra su raíz teológica en la función de mostrar la presencia escatológica de la Iglesia, y con ella postula el Derecho canónico como su expresión necesaria. En efecto, la dimensión escatológica de la Iglesia debe mostrar al mundo —en conformidad con el principio de la Encarnación— su carácter escatológico o definitivo para la salvación. Los únicos tipos de instituciones humanas que pueden mostrar este carácter definitivo comunitario y esta irrevocabilidad histórico-humana son el ministerio, en su función de responsabilidad, y el derecho, como expresión vinculante del ministerio. De ahí que el Derecho canónico pueda ser considerado —siempre según K. Rahner— como la expresión imperativa de lo que es indicativo y constituye la esencia de la Iglesia¹⁶. Desde esta perspectiva posee, al mismo tiempo, un carácter de servicio y una relatividad específica o particular.

La razón teológica por la que el ministerio neotestamentario tiene absolutamente necesidad de una forma jurídica no la explica Rahner sino a través del recurso a la estructura societaria de la Iglesia, que, al ser una comunidad de salvación (*Heilsgesellschaft*), posee necesariamente una estructura jurídica 17. Pero eso significa presuponer como premisa mayor del silogismo, con el que se justifica la existencia del derecho eclesial, el axioma *ubi societas ibi est ius*, que es de origen iusnaturalista y, como tal, incapaz en último extremo de fundamentar teológicamente el Derecho canónico.

15. Cfr. sobre todo los dos capítulos «*Die ekklesiologisches Grundlegung der Pastoraltheologie*» (117-215) y «*Die disziplin der Kirche*» (333-343) del *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, ed. por F.X. Arnold-K. Rahner-V. Schurr-L.M. Weber, vol. I, Freiburg-Basel-Wien 1964; cfr. también: K. **Rahner**, *Der theologische Ansatzpunkt, für die Bestimmung des Wessens des Amtspriestertums*, en: Idem, *Schriften zur Theologie*, vol. IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972², 366-372; Idem, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 103-115.

16. Cfr. *Handbuch der Pastoraltheologie*, o.c., 136-137 y 336.

17. Cfr. *ibid.*, 334.

c) *El Derecho canónico como función del concepto de Iglesia (H. Barion)*

Si, para el jurista protestante R. Sohm, fe y derecho divergen de manera radical, para el canonista católico H. Barion esas mismas realidades convergen hasta coincidir, al menos, en dos niveles: antes que nada, en la posibilidad que tiene la fe de asumir una forma jurídica sin sacrificar su esencia, y, en segundo lugar, en el hecho de que la Iglesia no está dividida en dos realidades independientes entre sí, porque la, así llamada, Iglesia del derecho no es sino la legítima realización de la Iglesia de Cristo.

El primer punto de convergencia es ilustrado por H. Barion a través del análisis de la estructura de un dogma; este último es una afirmación de fe anunciada de forma jurídica y por ello, desde la perspectiva formal, es una norma jurídica (*Rechtssatz*) que prescribe, de forma jurídicamente vinculante, un contenido de fe. Este último, en cuanto tal, representa un elemento del derecho divino, que al haber sido formalizado como dogma contribuye a definir jurídicamente a la Iglesia. En este sentido: «La fe determina el concepto de Iglesia y este último determina el Derecho canónico»¹⁸.

El segundo punto de convergencia entre fe y derecho es una consecuencia lógica del principio más veces afirmado por Han Barion: «el Derecho canónico es una función del concepto de Iglesia»¹⁹. Efectivamente, ese principio no significa que el derecho eclesial sea una función de un concepto de Iglesia elegido de manera arbitraria, sino que representa un elemento necesario de la estructura invariable de la Iglesia, arraigado en el ordenamiento divino de la Iglesia de Cristo y que tiene la función de garantizar a la misma Iglesia

permanecer fiel a su origen divino. Esta función del Derecho canónico está estrictamente ligada a la constitución jerárquica de la Iglesia, porque —como le gusta repetir al canonista alemán— la jerarquía se funda sobre el derecho divino y, a su vez, produce el Derecho canónico. Este último, en cuanto derecho divino, se funda en la Revelación y, en cuanto derecho eclesial, se funda en la jerarquía; ambos elementos, tomados en su conjunto, constituyen la Iglesia, que, como tal, es Iglesia del derecho. El Derecho canónico en vigor no es, pues, otra cosa que un desarrollo —aunque sea con la mediación de la jerarquía— de la fundación de la Iglesia por parte de Cristo ²⁰.

18. **H. Barion**, *Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts*, Tübingen 1931, 26.

19. Ibid. 13.

20. **H. Barion**, *Sacra Hierarchia. Die Führungsordnung der Katholischen Kirche*, en: *Tymbos für W. Ahlmann*, Berlin 1951, 18-45, aquí 18.

Dos son los puntos débiles metodológicos de fondo de este intento de fundamentar teológicamente la existencia del Derecho canónico: por una parte, la consideración exclusivamente formal de dos realidades complejas y vitales como la fe y la Iglesia; por otra, el recurso a la voluntad fundacional de Cristo, que habría querido que su Iglesia estuviera dotada de una estructura jurídica ²¹. Ambos puntos débiles metodológicos están estrechamente ligados a una concepción de Iglesia como *societas inaequalis*, substancialmente inconciliable con la eclesiología del concilio Vaticano II.

2.3 Las nuevas vías metodológicas del Derecho canónico

Si pasamos revista a la producción canonística de la segunda mitad del siglo pasado hasta la promulgación del Código pío-benedictino en 1917, se puede constatar fácilmente que también los grandes canonistas, en vez de ocuparse del problema de la justificación teológica del Derecho canónico, se orientaron de manera preferente hacia el estudio sistemático de las fuentes y, en menor medida, hacia la elaboración de una teoría general del Derecho canónico. Las grandes obras histórico-sistemáticas de Hinschius, Wernz, Scherer y Sägmüller representan el resultado más importante de este trabajo. La canonística posterior a la primera codificación canónica se agotó, sin embargo, generalmente, en la realización de un análisis exegético-manualista de las normas del Código, con mayor frecuencia indiferente tanto a la exigencia de su fundamentación teológica, como a la necesidad de definir el propio método de trabajo científico.

Durante todo este tiempo, y en algunos sectores de la canonística hasta la víspera del concilio Vaticano II, el único punto de referencia desde el punto de vista metodológico —como se verá mejor en lo que sigue— fue la escuela romana del *Ius Publicum Ecclesiasticum* (IPE). Fue, efectivamente, esta última la que aplicó por vez primera de modo sistemático a la Iglesia la categoría, de procedencia iusnaturalista, de *societas perfecta*, en virtud de la cual puede decir

una institución humana que posee todos los medios jurídicos para alcanzar de modo autónomo su propio fin. Si bien resulta innegable la fuerza apologética de semejante operación cultural, destinada a defender la

21. Para una crítica más amplia, cfr. P. Krämer, *Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des 11. Vatikanischen Konzils*, Trier 1977, 47-62; **H.J. Pottmeyer**, *Konzil oder CIC/1917? Die Konzilskritik des Kanonisten Hans Barion*, en: *Ministerium Iustitiae*. Festschrift für H. Heinemann, edit. por A. Gabriels-H.J.F. Reinhardt, Essen 1985, 51-65.

libertad de la Iglesia frente a la autoafirmación del Estado liberal, como única sociedad soberana, también resulta fácilmente intuible su debilidad en orden a la fundamentación teológica de una estructura jurídica en la Iglesia. En última instancia, la única razón teológica que justifica la ecuación *Ecclesiam esse societatem perfectam* es un acto de la voluntad de Cristo entendido de manera nominalista: la Iglesia es una sociedad jurídicamente perfecta porque Cristo la ha querido así.

En el período preconiliar y conciliar, tanto por la disminución de la exigencia apologética como por el influjo del debate entre protestantes y católicos sobre la fundamentación teológica del derecho, diversos autores y escuelas canonísticas abandonaron la perspectiva filosófica y la orientación voluntarista del método del IPE, para empezar a recorrer nuevas vías metodológicas. Con todo, en la segunda mitad del siglo pasado se registró una sola excepción: la del sistema canónico del historiador del derecho y canonista G. Phillips (1804-1872).

a) La categoría bíblica del «Regnum Christi» (G. Phillips)

George Phillips pone en la base de todo su sistema canónico la ecuación «*Ecclesia esse Regnum Christi*»²². Aunque en el plano metodológico no se puede negar la existencia de un cierto paralelismo entre esta tesis y la tesis central de la doctrina dominante del IPE, la línea argumentativa del canonista alemán (Iglesia = Reino de Cristo = Estructura jurídico-constitucional) presenta, ciertamente, una gran ventaja en orden a la fundamentación teológica del Derecho canónico: el eje en torno al que gira todo el sistema –la noción de Reino de Dios– es un concepto de procedencia bíblica y no filosófica.

Con la convicción de que el Derecho canónico es una realidad totalmente determinada por la noción de Iglesia y de que esta última ha sido fundada por Cristo como Reino de Dios en la tierra, el canonista germano fundamenta, en primer lugar, la juridicidad de la constitución de la Iglesia: no existe, en efecto, reino que no tenga una constitución monárquica y jurídica, por eso también la Iglesia, que es el reino fundado por Cristo, tiene su constitución monárquica y su derecho. En segundo lugar, la misma categoría de *Regnum Christi* permite ilustrar y comprender mejor la unidad y

22. Lo deduce inmediatamente de la introducción (3-14) al primer volumen de su famoso *Kirchenrecht*: G. Phillips, *Kirchenrechts*, vol. 1-4, Regensburg 1845-1851. Los aspectos constitucionales de la ecuación están desarrollados en la primera parte (1-287) del II volumen, en cuyo centro figura la cuestión de la unidad del poder eclesiástico (126-148).

el carácter indivisible del poder eclesiástico. Todo poder ha sido conferido por Dios a través del primado, por eso no sólo es imposible dividir o separar radicalmente el *Ordo* de la *iurisdictio*, sino que el Derecho canónico, en cuanto derecho de la Iglesia, se fundamenta en esta unidad.

Aunque desde hace tiempo se habla en la teología católica de un episcopado monárquico, resulta bastante evidente que existe un salto lógico tanto en la pretensión de poder deducir una estructura monárquica de la Iglesia a partir de la realidad teológica del Reino de Dios, como en la afirmación de que la misma tenga una naturaleza jurídica²³. Por otra parte, identificar la Iglesia con el Reino de Dios es teológicamente incorrecto y no corresponde a la doctrina eclesiológica del concilio Vaticano II. A pesar de estos graves límites, la obra de Phillips constituye sin duda, desde el punto de vista metodológico, un importante progreso, no tanto por haber situado en el centro de su pensamiento canonístico una categoría bíblica, sino más bien por haber identificado —aunque sea a partir de un aspecto parcial de la persona de Cristo— en la misma cristología el *locus theologicus* más apropiado para fundamentar teológicamente el Derecho canónico.

b) *El concepto de «ordenamiento jurídico primario» (Canonística laica italiana)*

Entre los primeros y más importantes intentos, posteriores a la promulgación del CIC/1917, encaminados a desarrollar una metodología diferente respecto a la dominante del IPE, hemos de incluir, a buen seguro, el de la canonística laica italiana, aun cuando esta no haya abandonado nunca del todo ni la categoría de *societas perfecta*, ni la instancia jurídico-apologética encaminada a reivindicar la autonomía del Derecho canónico respecto al estatal. La producción científica se distancia, de hecho, netamente respecto a la manualística de la primera mitad de este siglo, en el que la concentración sobre el estudio analítico del Código pío-benedictino había impedido dedicar tiempo y espacio a las cuestiones relativas a la fundamentación teológica y filosófica del derecho de la Iglesia.

Dos fueron los factores histórico-culturales que impulsaron a la escuela de los canonistas laicos italianos a comprometerse en la renovación metodológica de su propia disciplina: en primer lugar, salvar la enseñanza de su propia materia en las cátedras de derecho eclesiástico de las facultades

23. Cfr. A. Rouco Varela-E. Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?*, o.c., 38.

estatales de jurisprudencia, en las que cada vez se volvía más aguda la exigencia de demostrar el carácter científico de la canonística como ciencia jurídica; en segundo lugar, el clima positivista dominante en estas facultades exigía necesariamente realizar un esfuerzo encaminado a la fundamentación del Derecho canónico a partir del sistema canónico mismo, sin tener que asumir, evidentemente, de modo teórico la doctrina pura del derecho, elaborada por H. Kelsen. A partir de estos factores histórico-culturales la fundamentación científica del Derecho canónico de la escuela canonista laica italiana se ha desarrollado en torno a dos temas centrales: el del carácter jurídico o juridicidad del Derecho canónico y el de la calidad jurídica de la ciencia canónica²⁴.

La prueba de la juridicidad del Derecho canónico fue elaborada científicamente a partir del concepto de ordenamiento jurídico primario, que, aparentemente, no deriva de ningún presupuesto filosófico previo, aunque, de hecho, es fruto del positivismo jurídico dieciochesco. La calidad jurídica de la canonística, por otra parte, se deduce del examen lógico-jurídico de las normas canónicas, que demuestra la intrínseca unidad jurídica de tal ordenamiento. La habilidad teórica y el rigor científico con que los canonistas laicos italianos elaboraron estos dos temas disminuye cuando se trata de dar cuenta de la naturaleza específica del Derecho canónico respecto al del estado. En este punto no sólo se ven obligados a constatar la incapacidad epistemológica de su método de trabajo científico, sino a remitir el problema de la fundamentación teológica del Derecho canónico a la teología, declarándolo simplemente de naturaleza para-jurídica, por estar totalmente informado por la categoría de la *salus animarum* como fin último del ordenamiento canónico mismo²⁵. Esta grave limitación epistemológica de la escuela canonista laica italiana no ha sido superada ni siquiera con la sustitución posterior de la categoría de la *salus animarum* por la de del *bonum commune ecclesiae*, porque ese concepto no es de procedencia teológica sino socio-filosófica. Sabiendo esto, a finales de los años sesenta, otra escuela de canonistas laicos –la de Navarra– intenta superar esta limitación epistemológica de la escuela laica italiana, salvando al mismo tiempo su

24. Para una reseña crítica de las diferentes contribuciones de la canonística laica italiana, cfr. por ejemplo: **P. Fedele**, *Il problema dello studio e dell'insegnamento del diritto canonico e del diritto ecclesiastico in Italia*, en: *Archivio di Diritto ecclesiastico* 1 (1939), 50-74; **A. Rouco-Varela**, *Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechtes? Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes*, en: *AtkKR* 138 (1969), 95-113.

25. Cfr. **E. Corecco**, *Teología del Derecho canónico*, o.c., 1858 y, sobre todo, **A. De La Hera**, *Introducción a la ciencia del derecho canónico*, Madrid 1967, 23-76 y 223-248.

enorme bagaje técnico jurídico, mediante una reelaboración nacida de una nueva inspiración eclesiológica y pastoral.

c) La categoría eclesiológica de «Pueblo de Dios» (Escuela de Navarra)

La *Escuela de Navarra*, objetivamente más homogénea que la denominada canonística laica italiana²⁶, se caracteriza por una doble confrontación teórica: la relacionada con la propuesta del concilio Vaticano II de estudiar el Derecho canónico a la luz del misterio de la Iglesia (OT 16, 5) y la relacionada con la aplicación sistemática del concepto de ordenamiento jurídico primario, elaborado por los canonistas laicos italianos, al Derecho canónico.

En virtud de la primera confrontación, la Escuela de Navarra redescubre en la Iglesia las dimensiones del carácter social y de la justicia y, por consiguiente, la posibilidad de reivindicar para la canonística la tarea de la reflexión *sub specie fidei* sobre la estructura jurídica del misterio de la Iglesia; en virtud de la segunda confrontación le es posible realizar a la misma escuela un desarrollo ulterior de la reflexión sobre la juridicidad del Derecho canónico.

La categoría central, en la primera confrontación, es la de Pueblo de Dios, aplicada por la *Lumen gentium* a la Iglesia estructurada orgánica y comunitariamente. La dimensión jurídica de la Iglesia no es por ello una superestructura o una simple conveniencia, sino una necesidad sin la cual no sería comprensible la misma Iglesia, tal como fue fundada por el mismo Jesucristo. Con otras palabras, el Derecho canónico es el principio de orden social que el Fundador quiso para su Iglesia; el primero no es posible sin la segunda, y viceversa, porque existe simultaneidad entre orden jurídico y sociedad eclesial. De este modo se accede a la hipótesis de que la «voluntad fundacional de Cristo es la norma fundamental de la producción jurídica en la Iglesia y de la juridicidad de cada una de sus normas, sin ser una norma extraña al Derecho canónico, puesto que el Derecho divino es Derecho en la Iglesia en cuanto la informa, constituye y determina como sociedad jurídica o, si se quiere, como ordenamiento jurídico»²⁷. Y aquí esta-

26. No es infrecuente, incluso entre los cuatro principales representantes de la Escuela (**P. Lombardía, J. Hervada, P.J. Viladrich, A. De La Hera**), el reenvío explícito de un autor a otro. Para una reseña comparada de sus principales tesis, cfr. C.R.M. Redaelli, *11 concetto di diritto de la Chiesa ne/la riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano 1991, 163-224.

27. Cfr. **A. De La Hera**, *Introducción a la ciencia del derecho canónico*, ac., 217.

lla la segunda confrontación teórica operada por la Escuela de Navarra. Antes de examinar esta última confrontación, de naturaleza más técnica, no podemos evitar, sin embargo, observar cómo la infraestructura teológica asegurada por la Escuela de Navarra a la ciencia canónica, por una parte, peca en última instancia –y no sin un cierto paralelismo con la moderna doctrina protestante– de voluntarismo y, por otra, se queda simplemente en un límite formal, en cuyo interior debe moverse la canonística para no derivar en

soluciones técnico-jurídicas inconciliables con la eclesiología del concilio Vaticano II.

En la segunda confrontación, en cambio, la Escuela de Navarra recibe de los canonistas laicos italianos –de manera crítica y capaz de plantear nuevas soluciones– los temas del ordenamiento primario y de la juridicidad del Derecho canónico. El concepto de ordenamiento se aplica a la estructura jurídica de la Iglesia con conciencia de que el ordenamiento canónico no es la totalidad de la estructura de la Iglesia, sino sólo el conjunto de sus factores jurídicos considerados en su intrínseca conexión con los factores no jurídicos que, junto con los primeros, constituyen el Pueblo de Dios. En este sentido, el ordenamiento canónico no es otra cosa que la Iglesia considerada *sub ratione iuris*; dicho de otro modo: el ordenamiento canónico representa el concepto jurídico de la Iglesia, en el que, sin embargo, el elemento fundamental no está constituido por las normas, sino por las relaciones jurídicas. En consecuencia, la unidad de este ordenamiento jurídico no hay que buscarla en la unicidad de la fuente –el derecho divino con sus normas a las que hay que dotar de rango positivo–, sino en la unidad del cuerpo social que estas regulan. De este modo intenta superar la Escuela de Navarra tanto las limitaciones de la canonística tradicional, que, concentrada exclusivamente en las normas, no consigue dar plena razón de la unidad de la estructura jurídica eclesial, como las de la canonística laica italiana, que, a través de una noción particular de «positivización» del derecho divino, corre el riesgo de infravalorar su papel constitucional y fundacional en relación con la misma Iglesia. A pesar de ello, y precisamente a este mismo nivel, la dependencia de la Escuela de Navarra respecto a la ciencia jurídica secular se vuelve más evidente, como también demuestra el hecho de que su creador –Pedro Lombardía– haya podido señalar la elaboración de los derechos fundamentales del cristiano como el problema central del derecho constitucional de la Iglesia, porque, en última instancia, el Derecho canónico mismo, en su conjunto, no es otra cosa sino el principio del orden social exigido por las tensiones existentes asimismo en la vida de la Iglesia ²⁸. Resulta evidente el uso de un concepto monista de derecho y, de hecho, desde la perspectiva epistemológica, la Escuela de Navarra concibe el Derecho canónico, no como ciencia teológica, sino jurídica, aun cuando su objeto sea un derecho caracterizable como *ius sacrum*.

d) El Derecho canónico como consecuencia metafísica del principio de la encarnación (W. Bertrams)

El jesuita alemán W. Bertrams ha elaborado, durante los largos años de enseñanza profesados en la Pontificia Universidad Gregoriana, ya en vísperas del concilio Vaticano II, un sistema canónico profundamente unitario, en el que el desarrollo lógico de la canonística como ciencia postula, necesariamente, una fundamentación ontológica del mismo Derecho canónico. Por esta razón, el punto de partida por él elegido, para justificar la existencia de un derecho de la Iglesia, es distinto y más claramente teológico que el de la escuela laica italiana. La tesis central de este nuevo sistema es la siguiente: la Iglesia, en cuanto

continuación de la Encarnación de Jesucristo, es una sociedad humana elevada a la esfera del orden sobrenatural 29.

Si bien la idea central de esta tesis de la elevación era ya conocida desde hace tiempo por la tradición canónica católica, desde el punto de vista metodológico-sistemático ha sido desarrollada de un modo nuevo por Bertrams a partir del así llamado principio de la Encarnación. Según este principio, la estructura metafísica interna en la Iglesia, como en cualquier otra sociedad humana, no puede actualizarse sin la mediación de una estructura socio jurídica externa. Con otras palabras, así como el alma no puede manifestarse en el hombre sin la mediación del cuerpo, tampoco el elemento sobrenatural de la Iglesia puede verificarse históricamente sin la mediación de una estructura eclesial externa.

Por último, y en virtud de este mismo principio de la Encarnación, Bertrams atribuye de modo riguroso el *munus sanctificandi* al poder de orden y los *docendi y regendi* al poder de jurisdicción. Al hacer esto, olvida, por una parte, que tanto la enseñanza como el gobierno están ligados, en la Iglesia, al sacramento del orden, y, por otra, que la misma santificación no

28. Cfr. **P. Lombardía**, *Escritos de Derecho Canónico*, vol. 1-3, Pamplona 1973-1974, sobre todo: vol. 2, 457-477; vol. 3, 121-133 y 471-501.

29. Esta tesis ha sido elaborada sobre todo en estos escritos: **W. Bertrams**: *Die Eigennatur des Kirchenrechts*, en: *Gregorianum* 27 (1946), 527-566; Idem, *Grundlegung und Grenzung des kanonischen Rechts*, en: *Gregorianum* 29 (1948), 588-593; Idem, *Vom Ethos des Kirchenrechts*, en: *Stimmen der Zeit* 158 (1955/56), 268-283; *Vom Sinn des Kirchenrechts*, en: **W. Bertrams**, *Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Roma 1969, 47-60.

está separada del ejercicio de la *potestas iurisdictionis*. El riesgo de caer nuevamente en el dualismo entre orden sacramental y orden socio-jurídico permanece, a fin de cuentas, inalterado, a pesar del notable esfuerzo desarrollado por fundamentar ontológicamente la estructura jurídica de la Iglesia ³⁰. A propósito de esta fundamentación ontológica es preciso observar aún lo que sigue.

La distinción entre estructura interna y externa de una sociedad, como instrumento conceptual para superar la contraposición entre sociedad y comunidad, es un principio fundamental de la teoría socio-filosófica de G. Grundlach, que Bertrams aplica a la Iglesia para fundamentar la existencia de su derecho. Desde esta perspectiva, la estructura jurídica de la Iglesia se impone, efectivamente, por el hecho, universalmente reconocido gracias a la antropología filosófica, de que la estructura interna del hombre tiende necesariamente a expresarse en el exterior a través de formas sociales, como confirma el axioma clásico: «In foro externo nihil est quod non apparet» ³¹.

Estas formas sociales-externas, antropológicamente fundamentadas, no constituyen simplemente la condición formal requerida para el ejercicio del derecho –postulado ya ontológicamente, para Bertrams, por la estructura interna de la economía de la salvación y, por consiguiente, de la Iglesia–, sino que crean el mismo derecho, dándole un contenido real. En efecto, según el canonista de la Gregoriana, los derechos fundamentales –arraigados en el bautismo– no sólo quedan suspendidos en su ejercicio, sino que hasta dejan de existir en el momento en que el fiel se coloca fuera del ordenamiento jurídico externo de la Iglesia 32.

Además del hecho de que los argumentos propuestos por Bertrams, para establecer un vínculo ontológico entre Iglesia y derecho, son, a fin de cuentas, de naturaleza filosófica y no teológica, su sistema se presta fácilmente a interpretaciones de carácter extrínseco. Para evitar este peligro, otros autores que se sitúan en la misma línea de pensamiento, en particular A. Stickler y H. Heimerl³³, han intentado situar la raíz última del carácter social de la Iglesia

30. Éste es el claro juicio emitido por **K. Mörsdorf**, *Schriften zum kanonischen Recht*, edit. por W. Aymans-K. Th. Geringer-H. Schmitz, Paderborn 1989, 214.

31. Cfr. **W. Bertrams**, *De natura iuridica fori interni Ecclesiae*, en: *Periodica*, 40 (1951), 307-340.

32. Cfr. **W. Bertrams**, *Die Eigennatur des Kirchenrecht*, en: o.c., 536-547.

33. Cfr. A.M. **Stickler**, *Das Mysterium der Kirche in Kirchenrecht*, en: *Das Mysterium der Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, edit. por F. Holböck-Th. Sartory, Salzburg 1962, vol. II, 571-647; **H. Heimerl**, *Aspecto cristológico del Derecho Canónico*, en: *Ius Canonicum* 6 (1966), 25-51; *Das Kirchenrecht in neuen Kirchenbild*, en: *Ecclesia et ius*, Festgabe für A. Schenermann zum 60. Geburtstag, edición a cargo de K. Siepen-J. Weitzel-P. Wirth, München-Paderborn-Wien 1968, 1-24.

en el misterio mismo de la Encarnación del Hijo de Dios. Para Stickler, Jesucristo, al encarnarse, asumió la naturaleza humana en todas sus dimensiones, incluida la socio-comunitaria, que se realiza también jurídicamente en la Iglesia. Para Heimerl, el carácter jurídico de la Iglesia está postulado por el hecho de que ésta, en cuanto momento histórico en que se aplica la salvación, sigue siendo soteriológicamente mediadora de la intervención de Cristo en virtud también de su imperatividad normativa. Ninguno de los dos parece darse cuenta de que su fundamentación teológica del Derecho canónico se detiene en el umbral de la juridicidad, porque si bien es verdad que el misterio de la encarnación postula la visibilidad de la Iglesia y su unidad como «única realidad compleja, que esta integrada de un elemento humano y otro divino» (LG 8, 1), no se ha dicho aún de manera explícita si y por qué esa visibilidad postula necesariamente su juridicidad 34.

e) El Derecho canónico como necesidad sociológica (P. Huizing)

No es posible comprender el pensamiento del autor holandés P. Huizing sobre los fundamentos y la naturaleza del derecho en la Iglesia al margen del programa de desteologización del Derecho canónico y de desjuridización de la teología, lanzado por cierta corriente de la canonística postconciliar desde la tribuna internacional de la revista *Concilium* ³⁵. Los objetivos principales de este programa son la inmediata reforma del Código de Derecho Canónico y la puesta al día pastoral de todas las leyes de la Iglesia, por lo que no cabe esperar de él una contribución teórica profunda adecuadamente articulada. Por lo demás, las contribuciones de los diferentes autores son muy heterogéneas y encaminadas a fines prácticos muy diversificados. Con todo, no resulta difícil encontrar en ellos algunos denominadores comunes en orden a su concepción del Derecho canónico y de su razón de ser.

Los rasgos más sobresalientes del esfuerzo encaminado a desteologizar el Derecho canónico, comunes a los diferentes autores de esta corriente de la canonística postconciliar, pueden ser resumidos de este modo.

El Derecho canónico, en cuanto ciencia, hace referencia a la teología, aunque sea diferente de ella y, en cambio, en cuanto ordenamiento eclesial, hace referencia a los sacramentos. Estas referencias del Derecho canónico

34. Concuerdan en este juicio **E. Corecco**, *Teología del Derecho canónico*, o.c., 1861 y **A. Rouco-Varela**, *Allgemeine Rechtslehrer oder Theologie des kanonischen Rechts*, o.c., 111.

35. Cfr. N. **Edelby-J. Jiménez-P. Huizing**, *Derecho canónico y teología (Presentación)*, en: *Concilium* 8 (1965), 3-6.

lo hacen particularmente mutable y adaptable a las exigencias eclesiales del tiempo. Precisamente por ser tal, el Derecho canónico tiene un marcado carácter de servicio y una función eminentemente pastoral en orden a la misión de la Iglesia. Esta función pastoral y de servicio no puede ser eficaz si el contenido normativo de la ley canónica no es aceptado por todos en la Iglesia ³⁶.

La importancia decisiva de la recepción, para establecer en la Iglesia el carácter vinculante de una norma jurídica, revela el fundamento del Derecho canónico mismo: la Iglesia, como cualquier otra sociedad, «no puede prescindir de reglas obligatorias, reconocidas y observadas por todos los interesados», porque «cualquier comunidad que pretendiera subsistir sin un ordenamiento vinculante, terminaría por suicidarse» ³⁷. Sin embargo, argumentando de este modo aparece claro que la razón última de la existencia del Derecho canónico es, únicamente, una exigencia de tipo sociológico y, consiguientemente, ese derecho es un reglamento puramente externo, positivo y humano, incapaz de determinar intrínseca y estructuralmente la vida eclesial. Las normas jurídicas tienen para esta última sólo un significado de reglas éticas u ordenadoras, porque la fuerza vinculante de la norma canónica no se deriva del fundamento

metafísico-teológico, sino de su capacidad de allanar los posibles conflictos entre conciencia individual y pertenencia eclesial, entre carisma e institución.

f) *Palabra y Sacramento como elementos fundamentales de la estructura jurídica de la Iglesia (K. Mörsdorf)*

Ya antes del concilio Vaticano II³⁸, y sobre todo en virtud de su decisión de medirse hasta el fondo –aunque a una distancia de más de cincuenta años– con la crítica radical de Sohm al Derecho canónico, K. Mörsdorf (1909-1989) se dio cuenta, con una extrema perspicacia, de que, para con-

36. Cfr. **P. Huizing**, *La reforma del Derecho canónico*, en: Concilium 8 (1965), 101-129, sobre todo p. 115; Idem, *El ordenamiento eclesiástico*, en: MySal, IV/2, Madrid 1975, 160-184, aquí sobre todo 172, 173-175 y 178-183; Idem, *Teologia pastorale dell'ordinamento canonico*, en: Gregorianum 51 (1970), 113-128.

37. Cfr. **P. Huizing**, *Teologia pastorale*, o.c., 119 e Idem, *El ordenamiento eclesiástico*, o.c., 161.

38. En efecto, en orden cronológico, los principales ensayos de **Klaus Mörsdorf** sobre este argumento son todos ellos anteriores o contemporáneos al Concilio: *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, en: Münchener Theologische Zeitschrift 3 (1952), 329-348; *Altkanonisches «Sakramentrecht»? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolf Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani*, en: Studia Gratiana 1 (1953), 485-502; *Kirchenrecht*, en: Lthk, vol. VI (1961), 245-250; *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, en: AfkKR 134 (1965), 72-79.

seguir proporcionar la prueba teológica de la necesidad de la existencia de un orden jurídico eclesial, la canonística debía evitar todo espiritualismo o extrinsecismo eclesiológico, así como toda solución de tipo iusnaturalista. Debía demostrar que la dimensión jurídica está presente ya en los elementos estructurales sobre los que Cristo quiso fundar la Iglesia; o bien que el precepto jurídico está contenido ya en los elementos estructurales de la economía de la Salvación. Como afirma en la introducción al primer volumen de su ya famoso manual: «La estructura jurídica de la Iglesia se fundamenta en su origen divino en el Hombre-Dios y en el santo señorío por El ejercido en ella» 39.

Precisamente a partir de esta convicción de que con el Derecho canónico está en juego la comprensión misma del misterio de la Iglesia, K. Mörsdorf supera los numerosos intentos –válidos aunque no convincentes de todo– de fundamentar cristológicamente la existencia del Derecho canónico, y consigue relacionarlo establemente con la teología. El puente eclesiológico establecido por Mörsdorf entre el misterio de la encarnación –como principio determinante de la estructura de la Iglesia– y el ordenamiento jurídico eclesial se apoya en dos pilares: la Palabra y el Sacramento.

Estos últimos son elementos constitutivos primarios y no derivados de la Iglesia. En efecto, como afirma explícitamente el canonista de Munich: «Palabra y Sacramento son dos elementos diferentes, aunque recíprocamente ligados, de la construcción de la Iglesia visible»⁴⁰.

Ambos –en cuanto palabra y signo– son, al mismo tiempo, formas primordiales de comunicación humana y por ello tienen una estructura ontológica capaz de expresar un precepto jurídicamente vinculante.

Efectivamente, en cualquier tradición humana, y no sólo bíblica, a través de la palabra y el símbolo han aparecido hechos jurídicamente relevantes. Asumiéndolos para comunicar al hombre la salvación, Cristo les ha conferido un valor sobrenatural y una incidencia soteriológica, capaces de vincular al fiel no sólo moral sino también jurídicamente. «La palabra se convierte en *kerygma* y el símbolo en signo *sacramental* de la presencia de Dios»⁴¹. Al encarnarse, Jesucristo ha dado a la palabra y al sacramento un valor definitivo para la existencia humana, porque ha imprimido en ellos «una dimensión generadora y conservadora de comunidad»⁴².

39. K. Mörsdorf, Lb, vol. I, 13.

40. K. Mörsdorf, *Zur Grunderlegung des Rechtes der Kirche*, o.c., 330.

41. E. Corecco, *Teología del Derecho canónico*, o.c., 1862.

42. K. Mörsdorf, Lb, vol. I, 14.

Esta fuerza, intrínseca y vinculante, hace de la Palabra de Cristo un elemento esencial de la construcción de la Iglesia visible, elemento que tiene una fuerza jurídica propia. Esta última no se fundamenta, sin embargo, en la capacidad que tiene la Palabra de ser comprendida por quien la escucha, sino en el motivo formal que le viene del hecho de que quien la pronuncia es el mismo Hijo de Dios: *locutio Dei attestans*. Con otras palabras: «El anuncio de la Palabra de la Iglesia tiene carácter jurídico porque ésta obra por mandato del Señor. El Señor ha planteado la petición de Dios de un modo que el interpelado está obligado a la obediencia, no sólo en virtud del intrínseco carácter razonable de la Palabra, sino también por la razón formal de que el anunciador de la Palabra es el Hijo de Dios. Este exige el reconocimiento con la explícita apelación al hecho de ser el enviado del Padre. Cuando le impugnan los fariseos, afirmando que su testimonio no es verdadero porque da testimonio de sí mismo, el Señor objeta a partir de la regla del derecho israelítico según la cual el testimonio de dos hombres tiene valor de prueba, y remite por ello al Padre, que lo ha enviado, como segundo testigo»⁴³. Así entendido, queda fuera de duda el carácter jurídico de esta dimensión de exigencia (*Geltungsanspruch*) de la Palabra del Señor. Cristo la hace derivar de la propia misión recibida del Padre, que le permite despertar en sus oyentes la impresión de estar frente a alguien capaz de hablar «...sicut potestatem habens» (Mt 7, 29). Los Apóstoles, en cambio, la hacen derivar del hecho de haber sido elegidos personalmente por Cristo como representantes jurídicamente constituidos con plenos poderes (*rechtliche*

Bevollmächtigung). Consecuentemente, también la Palabra de los obispos requiere obediencia y posee carácter jurídico en virtud de haber sido pronunciada en nombre y por cuenta del Señor. La misma fuerza, intrínseca y vinculante, posee el signo sacramental. Así pues, K. Mörsdorf capta y desarrolla la dimensión jurídica del sacramento en su analogía con el símbolo jurídico (*Rechtssymbole*). Tanto el sacramento como el símbolo son signos sensibles que producen de manera eficaz una realidad invisible.

El símbolo produce esta realidad invisible, porque, tanto en la tradición cultural universal (aunque sobre todo en la oriental) como en la tradición bíblica, ha sido considerado siempre como un tipo de comunicación humana que tiene un efecto invisible, aunque socialmente reconocido como fuente de derechos y deberes y, por consiguiente, como hecho jurídica-

43. *Ibid.*, p.14.

mente vinculante ⁴⁴. Pertenece a esta simbología jurídica, por ejemplo, el acto de compraventa en el derecho germánico, según el cual la disponibilidad material del bien era necesaria para la titularidad del correspondiente derecho de propiedad. Muchos elementos de esta simbología jurídica se han quedado en la Iglesia, especialmente en su liturgia. Basta con pensar en la imposición de las manos en la administración del orden sagrado, que tiene un origen evidente en la cultura jurídica oriental.

El sacramento, en cambio, produce también una realidad invisible, que es fuente de derechos y deberes, y, por consiguiente, jurídicamente relevante, mas lo hace, no en virtud de un reconocimiento por parte de la asociación humana a cuya tradición pertenece tal símbolo jurídico, sino gracias al hecho de que el sujeto último que realiza tal signo es Cristo mismo, que, al instituirlo, le ha impreso un significado propio y una eficacia propia.

Fijándose en el estricto parentesco que existe entre símbolo jurídico y sacramento, el canonista de Munich consigue, al mismo tiempo, fundamentar la juridicidad del orden sacramental de la Iglesia y su especificidad, en cuanto *ius sacrum*, respecto al derecho estatal. Es más, precisamente porque la Palabra y el Sacramento obligan, no en virtud de su contenido subjetivamente percibido, sino por el hecho de que el sujeto último que las pronuncia y los celebra es Cristo, ambos poseen un carácter formal jurídico, que confiere al Derecho canónico una fuerza vinculante mayor que la del derecho estatal, porque está más profundamente arraigada en la normativa del *ius divinum positivum*.

Eso no significa, naturalmente, que, para K. Mörsdorf, todo el Derecho canónico en su conjunto deba ser considerado como *ius divinum*. En efecto, todo cuanto Dios efectúa a través de la Palabra y el Sacramento es, a un tiempo, don (*Gabe*) –cuya eficacia salvífica depende de la aceptación en la fe por parte del hombre– y tarea (*Aufgabe*), que se realiza en la decisión libre y personal de este último. Por consiguiente, en la estructura jurídica de la Iglesia es posible –

de modo análogo a cuanto sucede en el sacramento, donde se distingue entre el signo exterior y el efecto interno de la gracia causado por el primero— distinguir entre un orden constitutivo, basado en la Iglesia como signo sacramental de salvación, independiente en última instancia de la voluntad del hombre, y un orden operativo, en el que lo que se

44. La capacidad que tiene el símbolo de suscitar responsabilidad y solidaridad, valores fundamentales de la cultura jurídica, también ha sido puesta de relieve por los análisis más recientes de la experiencia simbólica realizados por la ciencia de las religiones, por la filosofía y por la antropología; cfr., por ejemplo, **J. Vidal**, *Sacro, símbolo, creatividad*, Milano 1992, 34 y 82-85.

fundamenta en el primero puede encontrar su desarrollo fructífero y eficaz gracias a la libre adhesión del hombre⁴⁵. Ambos órdenes son distintos, pero no separables, porque no son otra cosa que las dos caras de la misma realidad: la Iglesia, que, como enseñará el concilio Vaticano II, es «una realitas complexa» (LG 8, 1).

Una vez más resulta evidente que, para Mörsdorf, la especificidad del Derecho canónico está completamente informada por la naturaleza sacramental de la Iglesia. Por esta razón no puede concebir la ciencia canónica sino como «una disciplina teológica con método jurídico»⁴⁶. ¿Es esto legítimo? Se le ha reconocido a K. Mörsdorf el enorme mérito de haber encontrado un *locus theologicus* preciso al Derecho canónico y haber desarrollado una fundamentación teológica segura y convincente, por otra parte —precisamente porque el método de toda ciencia debe ser definido por su objeto— no es posible dejar de preguntarse si es, efectivamente, posible aplicar el método jurídico a una realidad teológica. Sólo a la luz de la enseñanza del concilio Vaticano II sobre la Iglesia como *communio* podrán elaborar los discípulos de Mörsdorf una respuesta a esta pregunta. El concepto de *communio* es el que, efectivamente, define mejor el tipo de agregación social generada sobre todo por la Palabra y el Sacramento, aunque también por la fuerza congregadora del carisma. Por esa razón, sólo después de haber identificado en la realización de la *communio* el *telos* específico del derecho de la Iglesia, diferente del fin último del ordenamiento jurídico del Estado, le será posible a la *Escuela de Munich*, fundada por el mismo Mörsdorf, clarificar con mayor precisión y seguridad su propia metodología y epistemología.

3. Desarrollos sistemáticos de la fundamentación teológica del Derecho canónico a la luz del concilio Vaticano II

La rápida reseña de los principales intentos de fundamentación del Derecho canónico, elaborados en el campo católico, ha demostrado claramente que o el derecho eclesial es entendido como una realidad no extrínseca, sino que

pertenece a la esencia misma de la Iglesia, o bien no tiene ningún nexo con el misterio de esta última y su función salvífica. Ahora

45. Cfr. **L. Mörsdorf**, Lb, vol. I, 16-21 y sobre todo p. 17.

46. *Ibid.*, 36.

bien, como enseña el concilio Vaticano II, la naturaleza de este misterio es sacramental (LG 1), por lo que ésta —en todos sus aspectos y, por consiguiente, también en el jurídico— es cognoscible, en última instancia, sólo a través de la fe.

Eso no significa atribuir al Derecho canónico un valor salvífico semejante al que posee la Palabra de Dios y los Sacramentos, sino explicar cómo la Iglesia tiene necesidad de este derecho para ser ella misma, para permanecer en el tiempo y en el espacio como sacramento de salvación de todos los hombres. Antes de mostrar cómo, en la base de la eclesiología conciliar, el Derecho canónico no es otra cosa sino la dimensión estructural implícita de la comunión eclesial, es necesario, no obstante, propedéuticamente, señalar los principios que legitiman la existencia de un derecho semejante.

3.1 Principios de legitimación de un derecho eclesial

Ha sido mérito de P. Krämer haber señalado y desarrollado la importancia propedéutica de estos principios para comprender, correctamente, la enseñanza de la *Escuela de Munich* sobre el estatuto ontológico, epistemológico y metodológico del Derecho canónico ⁴⁷. Los principios de un Derecho canónico teológicamente fundamentado son tres: comunidad eclesial, libertad religiosa y vínculo en la fe.

a) Comunidad eclesial

Sería un esfuerzo malgastado buscar en la Biblia una enseñanza explícita sobre el significado del derecho para el Pueblo de Dios. Con todo, como sucede con frecuencia también en otros temas no tratados *expressis verbis* por la Sagrada Escritura, ésta proyecta en su conjunto una luz clarificadora sobre el significado teológico de tal noción, y además, en la terminología bíblica, el Acontecimiento mismo puede ser una Palabra ⁴⁸.

A pesar de que, con frecuencia, las superposiciones legalísticas de los rabinos habían ofuscado el carácter esencial de la ley hebraica, no es difícil

47. Los principales escritos dedicados a este tema por el canonista de Eichstätt son: **P. Krämer**, *Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts*, o.c.; Idem, *Kirchenrecht* 1. Wort-Sakrament-Charisma, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 23-27.

48. Cfr. por ejemplo, **J. Ratzinger**, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, en: I. de la Potterie y otros, *L'esegesi cristiana oggi*, C. Monferrato 1992, 93-125, especialmente p. 120.

advertir cómo, en los escritos del Antiguo Testamento, la voluntad salvífica de Dios hacia el hombre se describe normalmente con expresiones jurídicas ⁴⁹. Es más, se acepta unánimemente que «la más preciosa contribución proporcionada por el pensamiento jurídico veterotestamentario ha sido presentar a Dios como fuente inmediata y personal del derecho» ⁵⁰. Si bien, por una parte, esta inmediatez del origen divino del derecho ha terminado por acentuar unilateralmente el carácter voluntarista, hasta el punto de identificar la práctica de la ley con la obediencia a la voluntad de Dios, por otra, no significa que el Antiguo Testamento haya querido reducir a una relación jurídica la que existe entre Dios y el hombre. El carácter jurídico de la voluntad divina, manifestado por el discurso veterotestamentario sobre el derecho, pretende simplemente indicar que en ella no hay ningún elemento arbitrario o abusivo, sino que más bien se fundamenta precisamente en ella la dignidad de la persona humana. El hombre ha sido puesto por Dios en el centro de la creación y de su designio de salvación, por lo que el hombre no carece de derecho frente a Dios, puesto que, en realidad, tiene «una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana» (GS 16).

En los escritos neotestamentarios la ley hebraica está, en parte, confirmada (Mt 7, 12) y, en parte, relativizada en su función (Ga 3, 24-25), pero siempre y en cada caso completada y profundizada en su significado (Mt 5, 17), sobre todo gracias al subrayado del amor o comunión como criterio último que debe informar las relaciones del hombre con Dios y con sus semejantes ⁵¹. De modo particular, en la Nueva Alianza, libertad y ordenamiento (comunidad) son dos realidades escatológicas y como tales relativas entre sí: «El *eschaton* se hace histórico y se socializa, a la vez, como libertad ordenada y como ordenamiento libre» ⁵². Con otras palabras, el ordenamiento de la comunidad, en cuanto arraigado en el *ius divinum*, está al servicio de la libertad, y esta misma constituye el dinamismo del ordenamiento jurídico.

49. Cfr., por ejemplo, Ex 20, 2-17; Dt 17, 14-20; Jr 1, 17; 30, 18; Lv 20, 2-5; Pr 1, 3. Para una visión de conjunto del concepto bíblico de derecho, cfr. **A. Stiegler**, *Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen einer Erkenntnisgeschichte*, München 1958, 31-70.

50. **E. Corecco**, *Derecho*, en: *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, I, Salamanca 1982, 109-151, aquí 117.

51. Cfr. Mt 12, 28-34 y 1 Jn 4, 7; para un análisis del significado neotestamentario del amor, cfr. **C. Spicq**, Art. en: *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg 1991, 18-23.

52. **H. Schürmann**, *Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche*, en: Idem, *Studien zur neutestamentlichen Ethik*, Stuttgart 1990, 247-268, aquí 264.

De estos datos bíblicos sobre el significado teológico del derecho se puede deducir un primer principio de legitimación de un derecho eclesial teológicamente fundamentado: un derecho eclesial es legítimo sólo si se refiere a la comunidad eclesial y si saca a la luz los elementos que la constituyen como comunidad salvífica fundada por Jesucristo; ese mismo derecho no es legítimo si pretende determinar de modo jurídicamente vinculante la relación inmediata del hombre con Dios, como si fuera posible hacer entrar tal relación en normas jurídicas 53.

b) Libertad religiosa

El axioma agustiniano «credere non potest homo, nisi volens»⁵⁴ ha encontrado una solemne confirmación en la declaración conciliar sobre la libertad religiosa: «Uno de los capítulos principales de la doctrina católica, contenido en la palabra de Dios y predicado constantemente por los Padres, es que el hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios, y que, por tanto, nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad. Porque el acto de fe es voluntario por su propia naturaleza, ya que el hombre, redimido por Cristo Salvador y llamado por Jesucristo a la filiación adoptiva, no puede adherirse a Dios, que se revela a sí mismo, a menos que, atraído por el Padre, rinda a Dios el obsequio racional y libre de la fe. Está, por consiguiente, en total acuerdo con la índole de la fe el excluir cualquier género de coacción por parte de los hombres en materia religiosa. Y por ello, el régimen de libertad religiosa contribuye no poco a fomentar aquel estado de cosas en que los hombres puedan fácilmente ser invitados a la fe cristiana, abrazarla por su propia determinación y profesarla activamente en toda la ordenación de la vida» (DH 10).

Con esto los padres conciliares querían afirmar, sobre todo, el derecho a la libertad religiosa en toda sociedad civil, un derecho arraigado en la dignidad de la persona humana y conforme con la revelación cristiana. Tal derecho, sin embargo, no ha de ser limitado a la libre aceptación de la fe, como pudiera deducirse del contexto dedicado a las misiones en el que lo había insertado el Código pío-benedictino. El derecho a la libertad religiosa ha de ser referido al ejercicio de la fe en su globalidad: no sólo es libre el

53. Cfr. P. Krämer, *Kirchenrecht, o.c.*, vol. I, 24.

54. Cfr. PL. 43, 315 (*Contra litteras Petiliani*). Desde entonces, bajo formas diferentes, siempre ha estado presente en la tradición canónica, cfr. CIC/1917 can. 1351: *Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur*.

acto de fe, sino también su modo de configurar la vida del hombre⁵⁵. En efecto, los padres del Concilio afirman nuevamente: «La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa» (GS 17).

De esta clara enseñanza del concilio Vaticano II se deduce un segundo principio de legitimación de un derecho eclesial teológicamente fundamentado: un derecho eclesial es legítimo sólo en la medida en que respeta el derecho a la libertad religiosa; ese mismo derecho eclesial no es legítimo en caso de lesionar o abolir el derecho a la libertad religiosa 56.

c) Vínculo en la fe

Las investigaciones exegéticas y semánticas sobre los términos griegos – *leuqer*–a (libertad) y *parrhs*–a (franqueza), aptos para expresar la noción de libertad, han demostrado ampliamente, que precisamente en su acepción jurídica, la libertad es un concepto que lleva al ser más que al hacer⁵⁷. Libertad, plena pertenencia, filiación (Ga 4, 5) y posesión de derechos son términos sinónimos en el lenguaje teológico. Por esa razón no es posible hablar en la Iglesia de libertad prescindiendo del vínculo de la fe. El ordenamiento eclesial de la libertad está completamente destinado a hacer posible que la Palabra y el Sacramento comuniquen en la fe la participación en el ser divino de modo auténtico e íntegro⁵⁸. En este ordenamiento, al principio de la libertad y responsabilidad personal en el acto de fe corresponde la obligación de «buscar la verdad», de «adherirse a la verdad conocida» y de «ordenar toda la vida siguiendo las exigencias de la verdad» (DH 2, 2).

Tanto la enunciación formal o la proclamación definitiva de las verdades de la fe, contenidas en el *depositum fidei* de la Iglesia católica, como la obligación de prestar el propio asentimiento personal a estos *credenda*, tienen un valor normativo y son de naturaleza jurídica. Eso no significa, sin embargo, que la fe, acto libre por excelencia, tenga que ser considerada en la Iglesia, que es comunidad de fe, como una realidad jurídica rígida. No se

55. Cfr. **H. Schmitz**, *Tendenzen nachkonziliaren Gesetzgebung*, Trier 1979, 31.

56. Cfr. **P. Krämer**, *Kirchenrecht*, o.c., vol. I, 25.

57. Cfr. sobre todo: **D. Nestle**, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und in Neuen Testament. Teil 1 Die Griechen*, Tübingen 1967; H. Schlier, *parrhs-a*, en: Grande Lessico del N.T., IX, Brescia 1974, 877-932.

58. Cfr. **J. Ratzinger**, *Loi de l'Église et liberté du chrétien*, en: *Studia Moralia* 22 (1984) 171-188.

debe a casualidad que los Padres del Concilio hablen de progreso en la «inteligencia de la fe» (GS 62, 2) y en la comprensión de la «sagrada tradición» (DV 8, 2), e incluso de una «"jerarquía" en las verdades» (UR 11, 3). Este proceso es profundamente dinámico, porque lo guía el Espíritu Santo a través de dos dones, de naturaleza carismática, que ha hecho a la Iglesia: el de la infalibilidad (LG 25, 3) y el del *sensus fidei* (LG 12, 1).

De todo esto se deriva un tercer principio de legitimación de un derecho eclesial teológicamente fundado: un derecho eclesial será legítimo si sirve al mismo tiempo a la realización de una transmisión íntegra de las verdades de fe y a una adhesión a éstas libre y viva; ese derecho será, en cambio, ilegítimo si pretende llevar a cabo la protección de la fe con una normativa rígida y tan abstracta que desconozca el papel de la oportuna y libre decisión en la fe⁵⁹.

Comunidad, libertad y vínculo legitiman la existencia de un derecho eclesial, porque a ellos se refiere cualquier noción de derecho. Con todo, haber mostrado la aplicabilidad de estos principios a la Iglesia no supone aún haber demostrado la necesidad de un Derecho canónico. Para hacer esto es preciso analizar más de cerca el concepto de Iglesia teniendo presente, como sugiere A. Rouco Varela –discípulo de K. Mörsdorf–, que, al tratarse de un misterio no se puede concentrar la propia atención únicamente en un aspecto particular –como, por ejemplo, el de Pueblo de Dios o el de Cuerpo místico de Cristo–, sino que es necesario proceder de manera progresiva teniendo presentes todos los nexos esenciales de que éste está constituido⁶⁰. Después será necesario, aunque sea brevemente, evaluar el significado teológico específico de cada uno de estos nexos en el proceso de formación del orden jurídico-eclesial, que encuentra en la *communio* su propio fin último.

3.2 Fuentes de la estructura jurídica de la Iglesia como «communio»

El concilio Vaticano II se había puesto como tarea principal volver a decir al mundo cómo se ve la Iglesia a sí misma y cómo concibe su misión entre los hombres. Para llevar a cabo esta tarea partieron los Padres conciliares de una visión «sacramental»⁶¹ del misterio eclesial: «La Iglesia es en

59. Cfr. **P. Krämer**, *Kirchenrecht*, o.c., 27.

60. **A. Rouco Varela**, *Le Statut ontologique et épistémologique du droit canonique. Notes pour une théologie du droit canonique*, en: RSPTh 57 (1973), 203-227.

61. Cfr. LG 9, 3; 48, 2; AG 1, 1 y el estudio de **O. Semmelroth**, *La Iglesia como sacramento de salvación*, en: MySal, IV/1, Madrid 1977, 171-188.

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 1). En esta visión está ya presente, de modo implícito, la visión de la Iglesia como «communio cum Deo et hominibus», que será la idea central y fundamental de los documentos del Concilio y convertirá la eclesiología de comunión en el «fundamento para el orden de la Iglesia y, sobre todo, para una correcta relación entre unidad y pluralidad en la Iglesia»⁶².

Precisamente por ser central y fundamental, el concepto de *koinonía* es apto para reasumir y manifestar todos los significados teológicos y jurídicos de las diferentes imágenes con que el concilio Vaticano II describe el misterio de la

Iglesia. Es más, dado que este último *vivit iure divino*, estudiar las fuentes a partir de las cuales se estructura jurídicamente la Iglesia como *communio* significa clarificar las relaciones entre comunión eclesial y Derecho canónico y, por ende, profundizar ulteriormente en el discurso sobre los fundamentos teológicos de este último.

a) Los principales elementos de la noción conciliar de Iglesia y su significado para el Derecho canónico

Al final del segundo capítulo de la constitución dogmática *Lumen gentium* sintetizan los Padres conciliares en una sola frase las imágenes bíblicas que han usado para describir el misterio de la Iglesia: «Así, pues, la Iglesia ora y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo, y en Cristo, Cabeza de todos, se rinda al Creador universal y Padre todo honor y gloria» (LG 17). La perspectiva trinitaria de esta descripción del misterio de la Iglesia no hace sino acentuar el carácter complementario y de recíproca integración de las tres imágenes bíblicas usadas: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo ⁶³.

Con el redescubrimiento de la imagen bíblica de Pueblo de Dios, los Padres conciliares –sobre todo en LG 9– pretenden poner de manifiesto tres características fundamentales de la Iglesia: su estar constituida no por una deliberación humana, sino por una selección o elección de Dios (LG 6, 3 y 4); su carácter de comunidad, puesto que Dios conduce a los hombres a la salvación, no de modo individual, sino reuniéndolos en su pueblo (LG 4, 2);

62. Cfr. Sínodo de Obispos, *Relatio finalis. Exeunte coetu secundo* (7 dic 1985), II, C, 1, en: EV, 9, n. 1800.

63. Cfr. **Aymans-Mörsdorf**, Kan R I, 21.

su orientación dinámica en cuanto Pueblo que camina entre lo que Dios ha hecho ya para la salvación del hombre y lo que aún no se ha manifestado (LG 5, 2; 8, 4). En consecuencia, no resulta difícil captar, en las recíprocas relaciones existentes entre todos aquellos que pertenecen a la Iglesia como Pueblo de Dios, aspectos de naturaleza jurídica: la corresponsabilidad de todos en la misión de la Iglesia (LG 31, 1); su igualdad en la dignidad y en la acción (LG 32, 3); sus derechos y deberes en la edificación de la Iglesia (LG 37, 1).

La aplicación simultánea de la imagen paulina de Cuerpo místico de Cristo permite a los Padres conciliares poner inmediatamente en guardia frente a posibles interpretaciones unilaterales: el Pueblo de Dios existe sólo como Cuerpo místico de Cristo (LG 7, 3 y 4), porque sólo en Jesucristo encuentra la historia de la salvación su cumplimiento y su forma radicalmente nueva. La Iglesia, en cuanto tal, es una realidad sacramental, y por eso visible e invisible a un mismo tiempo, de la íntima unión con Dios y con los otros hombres (LG 1). Eso, desde el punto de vista canonístico, significa al menos dos cosas: en primer lugar, el carácter social y visible de la Iglesia es de naturaleza sacramental y, por

consiguiente, no cualificable a partir de parámetros seculares, como había hecho, no obstante, Roberto Belarmino al comparar –en reacción a la reforma protestante– la visibilidad de la Iglesia con la de la República de Venecia; y, en segundo lugar, la comunidad eclesial está estructurada jerárquicamente, porque la diversidad de los oficios depende de la variedad de los dones otorgados por el Espíritu Santo y «entre estos dones resalta la gracia de los Apóstoles, a cuya autoridad el mismo Espíritu subordina incluso los carismáticos» (LG 7, 3).

Por último, en numerosos pasajes –como, por ejemplo, LG 4, 1; SC 2; AG 7, 2 y PO 1– los Padres conciliares definen a la Iglesia como «Templo del Espíritu Santo», porque si «la Cabeza de este cuerpo es Cristo» (LG 7, 4), la función que en el mismo cuerpo desempeña el Espíritu Santo es comparable a «la función que ejerce el principio de vida o alma en el cuerpo humano» (LG 7, 7). Eso significa que el Espíritu Santo instruye y dirige a la Iglesia «con diversos dones jerárquicos y carismáticos» (LG 4, 1), por lo que también los fieles, a quienes han sido otorgados los segundos, tienen el derecho y el deber de ejercitarlos para el bien de toda la comunidad eclesial (AA 3, 3), para la edificación de la Iglesia como realidad de comunión.

Con esta última noción resumen y sintetizan los Padres conciliares todos los diferentes aspectos del misterio de la Iglesia, ilustrados con la recuperación de las imágenes bíblicas acabadas de analizar. En efecto, a pesar del uso polivalente del término neotestamentario *koinon*–a, cuyo significado principal era el de «posesión común de un bien» o «participación en un interés común»⁶⁴, es posible señalar fácilmente dos acepciones fundamentales de la noción conciliar de *communio*: la primera designa de manera genérica las relaciones humanas comunitarias (*communio inter personas* o *communio fraterna*); la segunda indica la realidad sacramental, y por ello cualitativamente distinta, de las relaciones eclesiales; tanto a nivel eclesiológico como al de la antropología teológica.

Son diversos los significados canonísticos de esta segunda acepción de la noción conciliar de *communio*. Antes de pasarles revista resulta, sin embargo, indispensable ilustrar cómo Palabra, Sacramento y Carisma concurren en la estructuración jurídica de esta «una realidad compleja» (LG 8, 1), que es la Iglesia como comunión, porque los tres constituyen sus fuentes primarias.

b) Palabra y Sacramento en la edificación de la comunión eclesial

La prioridad sistemática y substancial devuelta por K. Mörsdorf, incluso antes del concilio Vaticano II, a la Palabra y al Sacramento en orden a la edificación de la Iglesia, también en sus aspectos jurídicos, ha sido reforzada tanto por el redescubrimiento de la reciprocidad estructural entre estos dos instrumentos originarios de la comunicación eclesial de la salvación, como por el registro de la complementariedad entre la raíz escatológica y la pneumatológica de la unidad operativa entre Palabra y Sacramento en la edificación de la Iglesia como *communio*.

En efecto, después del concilio Vaticano II, por un lado, la relación Palabra-Sacramento ha de ser definida en el interior de un abanico de posiciones que van desde la de O. Semmelroth, según el cual la Palabra ha de ser comprendida como cuasi-sacramento, a la de K. Rahner, según el cual el Sacramento ha de ser considerado como «el más alto tipo de eficacia de la Palabra expresada»⁶⁵. De todos modos, hay un dato en el que todos están de acuerdo: Palabra y Sacramento son dos entidades distintas, pero recíprocamente ordenadas, y por eso deben ser consideradas como dos principios, estrictamente unidos y dependientes entre sí, del único proceso –cristológico

64. **J. Hamer**, *L'Église est une communion*, Paris 1962, 176. Para un análisis canonístico de esta noción conciliar, cfr. **O. Saier**, *Communio in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973, sobre todo 1-24.

65. A este respecto, cfr. el breve aunque preciso artículo de **G. Koch**, *Wort und Sakrament*, en: LKD, 559-560, donde recoge lo esencial de su ensayo precedente: *Wort und Sakrament als Wirkweisen der Kirche*, en: G. Koch u. a., *Gegenwärtig in Wort und Sakrament*, Freiburg 1976, 48-83.

y pneumatológico– de la formación de la Iglesia como lugar de salvación para el hombre⁶⁶. Por otro lado, precisamente dentro de esta perspectiva se vuelve cada vez más claro que si el origen cristológico de la Palabra y el Sacramento –como ha demostrado ampliamente K. Mörsdorf– imprime una fuerza jurídicamente vinculante al común carácter simbólico comunicativo, la explicitación del valor jurídico de este último no suprime, sin embargo, la intrínseca dinamicidad, propia de cada signo comunicativo. Podría encontrarse una confirmación de esto en la, aún no suficientemente explorada, dimensión espiritual o pneumatológica de la unidad entre Palabra y Sacramento. Esta dimensión había sido, por lo menos, intuita como complemento inevitable del origen cristológico de la unidad entre Palabra y Sacramento por Söhnngen allí donde, de una manera muy sugestiva, afirma: «El Sacramento es completado por la Palabra con la plenitud de una espiritualidad más eficaz y la Palabra es completada por el Sacramento con la plenitud de una eficacia más espiritual»⁶⁷. Con todo, el mismo autor no dice, desgraciadamente, si esta espiritualidad eficaz de la Palabra y esta eficacia espiritual del Sacramento tienen una relevancia eclesiológica precisa y distinta de la que posee la dimensión cristológica de la misma unidad entre Palabra y Sacramento. Por consiguiente, para comprender hasta el fondo el significado jurídico de ambos es necesario analizar, siquiera sea de modo breve, la dimensión pneumatológica de la Palabra y del Sacramento así como su respectiva apertura al carisma.

Como ya hemos visto, K. Mörsdorf, lejos de considerar el Derecho canónico como basado únicamente en el Sacramento, recupera e ilustra ante todo la dimensión jurídica de la Palabra, olvidada completamente, en cambio, por el autor luterano Rudolph Sohm. Para el canonista de Munich, el carácter jurídico de la Palabra de Jesucristo deriva de la propia misión recibida del Padre, que le

permite despertar en sus oyentes la impresión de estar frente a alguien capaz de hablar «... sicut potestatem habens» (Mt 7, 29). Los Apóstoles, en cambio, la derivan del hecho de haber sido elegidos personalmente por Cristo como representantes jurídicamente constituidos con plenos poderes (*rechtliche Bevollmächtigung*). En consecuencia, también la Palabra de los obispos requiere obediencia y posee carácter jurídico

66. Cfr. **W. Kasper**, *Wort und Sakrament*, en: *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 285-310 (existe edición española de parte de esta obra: *Fe e Historia*, Sígueme, Salamanca, 1974).

67. «Vom Wort wird das Sakrament mit der Fülle mächtiger Geistigkeit und vom Sakrament wird das Wort mit der Fülle geistlicher Wirksamkeit erfüllt» (**G. Söhngen**, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1937, 18).

por la siguiente razón: es pronunciada en nombre y por cuenta del Señor⁶⁸. Sin embargo, en la eclesiología del concilio Vaticano II se vuelve claro que esa Palabra está ligada por un doble vínculo: la *missio* o misión formal (*formale Sendung*) recibida de Cristo a través de los apóstoles y de sus sucesores, así como el *nexus communionis* (c. 749 § 2), para profesar, custodiar y anunciar la *veritatem revelatam*. Este servicio apostólico a la Palabra de Dios, que se realiza «*Spiritu Sancto assistente*» (c. 747, § 1), concierne por tanto a toda la Iglesia. La encargada de este *munus* es la *communio* eclesial en cuanto tal y por eso se estructura como interacción recíproca entre el magisterio apostólico y el *sensus fidei* de todos los fieles⁶⁹. Eso significa que, precisamente allí donde el *munus docendi* expresa más claramente su dimensión jurídica, manifiesta también su propia dimensión pneumatológica. La razón última de esta concomitancia ha de ser buscada, probablemente, en la analogía, ya subrayada otras veces por la exégesis católica, entre Palabra carismática y Palabra apostólica⁷⁰. A la luz de esa analogía, el derecho a la obediencia (*der Anspruch auf Glaubengehorsam*) de la Palabra, de Dios y de la Iglesia, se presenta como la derivación de un acontecimiento, la revelación de la verdad, que es un acontecimiento dialógico-personal (*ein personal-dialogisches Geschehen*) y, como tal, no separable de la experiencia de la *communio* de origen sacramental⁷¹. Consecuentemente, la objetivación de la fe en esta verdad, realizada a través de la enunciación formal y la proclamación definitiva por parte de la autoridad eclesiástica del así llamado *depositum fidei*, es, por supuesto, una limitación de naturaleza jurídica, pero está totalmente ordenada a realizar eficazmente la «*personalem et actuosam adhaesionem fidei*» (GS 7, 3). Esta última es una gracia y, como tal, está en una relación de estrecho parentesco con el carisma.

De modo análogo, también la dimensión jurídica del Sacramento, a la luz de la eclesiología de comunión del concilio Vaticano II, se presenta como estrictamente conectada con la pneumatológica, si se adoptan como punto de vista las dos recuperaciones más importantes de la teología sacramental conciliar: el redescubrimiento eclesiológico de la dimensión comu-

68. Cfr. K. **Mörsdorf**, *Derecho canónico*, en: *Conceptos Fundamentales de Teología*, I, Madrid 1979, 312-322, aquí 317-318.

69. Cfr. W. **Aymans**, *Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts*, en: *HdbkathKR*, 533-540.

70. Cfr. H. **Schlier**, *Palabra*, en: *Conceptos Fundamentales de Teología*, III, Madrid 1979, 241-262, aquí 259-261.

71. Cfr. P. **Krämer**, *Theologisches Grundlegung des kirchlichen Rechts*, o.c., 125.

nitaria de los sacramentos y la convicción antropológica de su ser signos capaces de generar una nueva solidaridad. Ambos concurren a hacer más comprensible y convincente la intuición de K. Mörsdorf que, como ya hemos visto, capta y desarrolla la dimensión jurídica del Sacramento en su analogía con el símbolo jurídico (*Rechtssymbole*). En efecto, enfocando el estricto parentesco que existe entre símbolo jurídico y sacramento, el canonista de Munich logra, al mismo tiempo, fundamentar la juridicidad del orden sacramental de la Iglesia y su especificidad, en cuanto *ius sacrum*, respecto al derecho estatal. Esta especificidad, sin embargo, no es reducible exclusivamente al hecho de que, en cualquier pueblo, un símbolo es jurídicamente vinculante sólo en la medida en que es reconocido como tal por la tradición cultural del mismo pueblo, mientras que el signo sacramental es jurídicamente vinculante para el Pueblo de Dios sólo por haber sido instituido por Cristo, que es la definitiva posibilidad de salvación ofrecida por Dios al hombre. Y es que también la realidad social o comunitaria generada por el símbolo jurídico y la generada por el sacramento son distintas, es decir, están regidas y ordenadas por principios distintos, porque la solidaridad nacida de la celebración de los sacramentos no es puramente humana o natural. Se trata de la *communio fidelium*, en la que se realiza la salvación traída por Cristo y comunicada a los hombres por los sacramentos como «la realización concreta de lo que la Iglesia es como tal y en su conjunto»⁷². Pero la Iglesia — como enseña el concilio Vaticano II — no es una sociedad humana como las otras, sino que forma «*unam realitatem complexam, quae humano et divino coalescit elemento*» (LG 8, 1). Por consiguiente, precisamente en virtud de esta recíproca inmanencia entre Iglesia y sacramentos, estos últimos reflejan la especificidad de la comunidad eclesial también como actos jurídicos, y viceversa. Eso significa que no existe cesura entre la dimensión jurídica de la Iglesia y la de los sacramentos, ni siquiera allí donde ésta debería ser menos evidente de lo que pueda ser en el caso del bautismo, fundamento de todo derecho y deber del fiel, o en el caso de la Eucaristía *fons et culmen* de toda la vida eclesial, hasta el punto de que la Iglesia misma puede ser definida substancialmente como una *communio eucharistica*.

La constatación de que la dimensión pneumatológica de la Palabra y del Sacramento no limita, sino que dilata y refuerza su capacidad de producir relaciones jurídicas en el interior de la Iglesia como *communio*, abre el ca-

72. J. **Ratzinger**, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1986, 54.

mino tanto a la recuperación del papel eclesiológico constitucional del carisma, como al descubrimiento de su dimensión jurídica. Para lo primero, a nivel del Derecho canónico, resulta decisivo el hecho de que la enseñanza conciliar sobre los carismas pone de relieve cómo el ministerio no es la fuente de donde brotan todas las cuestiones de orden constitucional; para lo segundo, en cambio, tiene una gran importancia la comparación con la *consuetudo canonica*, considerada desde siempre como fuente del derecho en la Iglesia.

c) El papel eclesiológico-constitucional del «Charisma»

Considerándolo en su conjunto, el concilio Vaticano II hace un uso sobrio de los términos *charisma* y *charismaticus*⁷³. Paradójicamente, sin embargo, tal sobriedad no proyecta sombra alguna sobre los carismas, sino que termina más bien por poner de relieve tanto su naturaleza específica en relación con los otros dones del Espíritu Santo, como su decisivo papel eclesiológico.

De una lectura atenta de LG 12, 2, donde está ampliamente difundido el sentido neotestamentario de carisma, se desprende claramente que los Padres del concilio Vaticano II querían enfocar su naturaleza específica a través de cinco aserciones: a) los carismas son «gracias especiales» (*gratias speciales*), b) dispensadas libremente por el Espíritu Santo «entre los fieles de todo orden», c) con los cuales «los hace aptos y prontos» (*aptos et promptos*) para asumir diferentes funciones al servicio de una «mayor expansión de la Iglesia»; d) estos mismos carismas se distinguen entre «extraordinarios» y «más simples o ampliamente difundidos», e) pero todos indistintamente están sometidos al «juicio de la autoridad en la Iglesia» en todo lo que respecta a su carácter genuino y, en caso de que resultaran ser tales, no pueden ser extinguidos.

En LG 4, 1 se afirma: «El (el Espíritu Santo) introduce a la Iglesia en la plenitud de la verdad (cfr. Jn 16, 13), la unifica en la comunión y en el ministerio, la provee y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos...». En este texto se subraya cómo la unidad misteriosa de la comunión eclesial es realizada por el Espíritu Santo a través de dos tipos diferentes de

73. El término *charisma* aparece once veces (LG 12, 2; 25, 3; 30; 50, 1; DV 8, 2; AA 3, 3-4; 30, 11; AG 23, 1; 28, 1; PO 4, 2; 9, 3), mientras que el adjetivo derivado *charismaticus* sólo tres veces (LG 4, 1; 7, 3; AG 4); para un análisis detallado de estos textos cfr. **G. Rambaldi**, *Uso e significato di «Charisma» en Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi*, en: *Gregorianum* 66 (1975), 141-162.

dones concedidos, simultánea y constantemente, a la Iglesia: los jerárquicos y los carismáticos. Semejante verdad dogmática, si, por una parte, impide oponer el carisma al ministerio y, consecuentemente, reducir la Iglesia, unilateralmente, a una comunidad carismática, por otra, impide también reducir, asimismo unilateralmente, el misterio eclesial a una estructura piramidal centrada en la jerarquía. Tanto los dones jerárquicos como los carismáticos provienen del

mismo Espíritu de Cristo y pueden ser considerados ambos, aunque siguiendo modalidades diversas, como estructuras o funciones «ex institutione divina» (LG 22, 1 y LG 32, 1).

Finalmente, al leer AA 3, 3-4 el canonista queda impresionado de inmediato por la importancia que otorgan los Padres conciliares al «derecho y deber de cada creyente» de ejercitar el carisma recibido del Espíritu Santo. Sin mellar lo más mínimo la importancia canonística de semejante aserción, no es posible evitar observar, a pesar de todo, que tal «derecho y deber» es una implicación necesaria del principio general de orden constitucional afirmado por LG 12, 2 y según el cual los carismas pueden ser conferidos a toda clase de fieles. En el pasaje del Decreto sobre el apostolado de los laicos, aún más que en el correspondiente a la constitución dogmática sobre la Iglesia, la autenticidad de tal interpretación está confirmada por la referencia explícita al derecho a seguir el propio carisma, que ha de ser ejercitado «en comunión con los hermanos en Cristo y, sobre todo, con los propios pastores».

De estos tres textos conciliares se pueden deducir asimismo líneas de demarcación entre las cuales es posible precisar el papel eclesiológicoconstitucional del Carisma: 1) el Carisma es una gracia especial, diferente de la Palabra y del Sacramento, pero también está orientado estructuralmente a la edificación de la *communio* eclesial; 2) en cuanto tal, el Carisma no es reducible ni a un talento personal, ni a un don del Espíritu Santo otorgado indistintamente a través del bautismo; 3) su relación de complementariedad con el misterio demuestra, por una parte, que el Carisma pertenece a la Constitución de la Iglesia y, por otra, desenmascara la falsedad de la oposición, de origen romántico-protestante, entre Carisma e Institución. A partir de estos principios, y en particular del último, resulta más fácil comprender la razón de que en la teología dogmática contemporánea sea ya un dato adquirido con certeza que en la Iglesia la Constitución es una categoría o entidad mayor que la Institución. Por ejemplo, el teólogo H. U. von Balthasar, en plena sintonía con una dilatada tradición dogmática, llega a definir la Institución eclesial como una especie de «*kenotische Verfassung*»,

esto es, como una reducción kenótica del misterio de la Iglesia, apta para impedir –a través de la lógica de la obediencia eclesial que garantiza la permanencia de la «Memoria Christi»– una privatización de la experiencia eclesial ⁷⁴.

Para calibrar toda la importancia canonística de esta definición balthasariana de la Institución eclesial, es, sin embargo, importante caer en la cuenta de que la ecuación entre Institución y sacramento del orden es falsa, porque cada sacramento y, por tanto, también el bautismo, que confiere el sacerdocio común y el *sensus fidei*, es en la Iglesia un elemento institucional. En consecuencia, la Institución eclesial no es reducible al sacerdocio ministerial. A ella pertenece también el sacerdocio común que, junto con el *sensus fidei*, constituye el fundamento de la participación de todos los fieles en la misión de la Iglesia en

el mundo. Una prueba irrefutable de ello es el hecho de que el sacramento del bautismo, considerado desde siempre como la *ianua sacramentorum*, constituye el criterio de diferenciación entre la cualidad institucional de religión cristiana – propia de muchas sectas fundadas exclusivamente sobre la fe en Cristo a través de la Palabra– y la cualidad constitucional-institucional de eclesialidad que, para ser tal, exige por lo menos el espesor sacramental del bautismo⁷⁵. Y precisamente en el bautismo aflora, paradigmáticamente, el valor jurídico de todos los sacramentos y, por consiguiente, también de la Palabra, la cual, aunque no sea siempre anunciada en concomitancia con la celebración de los sacramentos, tiene siempre a pesar de todo, al menos en las palabras de la forma sintética y definitoria de todo sacramento, la función de producir el efecto soteriológico y socio jurídico del signo simbólico sacramental.

La concepción del bautismo como elemento portador, no sólo de la Constitución, sino también de la Institución eclesial, permite medir fácilmente cómo la relación fiel-Iglesia no es idéntica, ni homóloga a la de ciudadano-Estado. Efectivamente, en la Iglesia como realidad de comunión, contrariamente a cuanto acaece en el Estado moderno, ninguna relación intereclesial se realiza siguiendo la dialéctica persona-institución, sino como relación entre Institución e Institución, es decir, entre persona y persona. Y la razón es la siguiente: mientras que las funciones en el Estado están caracterizadas por una especie de hipostatización, los ministerios no existen en la Iglesia a modo de realidades con sentido en sí mismas, esto es, como

74. Cfr. *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, vol. 1V, Einsiedeln 1974, 129-130 y 229-233.

75. Cfr. E. Corecco, *Battesirno*, en: *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, editado por R. Sacco y otros, vol. II (1987), 213-216.

abstracciones institucionales en relación con los sacramentos. Existen como componente ontológico de las personas bautizadas y, eventualmente, de las personas ordenadas con el sacramento del orden⁷⁶.

Por esa razón, si por institución se entiende las estructuras estables y constitutivas de una realidad social, es preciso convenir que esta estructura es conferida a la Iglesia por el Sacramento y por la Palabra, que se compenetrán recíprocamente, dando origen, entre otras cosas, a la figura central del sujeto canónico que es el *christifidelis*, subyacente e inmanente en los tres estados de vida eclesial y, por tanto, en las personas de los laicos, de los sacerdotes y de los religiosos. La Iglesia como Institución no coincide por ello simplemente con la organización de los poderes públicos, es decir, de la autoridad. La institución eclesial se realiza siempre en torno a los dos polos del bautismo y del orden sagrado, convergentes, junto con los otros sacramentos, en la Eucaristía, en la que se manifiesta también el principio estructural de la Constitución de la Iglesia. Efectivamente, en la Eucaristía está representada toda la Iglesia, porque este sacramento es, al mismo tiempo, la *fons et origo* además del *culmen* de toda la vida de la Iglesia, como afirma el Vaticano II (SC 10). En ella llega por eso a su

consumación el proceso de integración entre Institución y Constitución iniciado en el bautismo, como *initium et exordium* de todos los grados de la comunión eclesial.

De cuanto hasta aquí llevamos expuesto puede extraerse la siguiente conclusión, válida tanto para la teología dogmática como para el Derecho canónico: en la Iglesia, la Institución consiste substancialmente en los desarrollos jurídico-estructurales asumidos históricamente tanto por el sacerdocio común, como por el sacerdocio ministerial; la Constitución, en cambio, no tiene una forma fija (*starre Grösse*), porque, además de con la Palabra y el Sacramento, debe contar asimismo con un tercer elemento primario: el Carisma⁷⁷. Incluye por eso todos los elementos estructuralmente necesarios para la existencia misma de la Iglesia, para la individuación de su identidad como sujeto jurídico. Esta conclusión puede ser comprendida

76. Para un estudio comparado de las dos nociones de Institución y Constitución en el derecho estatal y en el canónico, cfr. **L. Gerosa**, *Carisma e diritto nella Chiesa. Rifiessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989, 108-179.

77. El hecho de que la Constitución de la Iglesia no sea una magnitud rígida se demuestra por el hecho de que no está garantizada por un tribunal supremo, sino simplemente por la asistencia del Espíritu Santo, prometido por Cristo: cfr. **K. Mörsdorf**, *Kirchenverfassung. 1. Katholische K.*, en: *Lthk*, vol. VI (Freiburg im Br. 1961), 274-277, aquí 274-275.

más fácilmente a través de sus consecuencias jurídicas, si el canonista no olvida que ambos aspectos de la realidad eclesial, o sea, la Constitución y la Institución, están sujetas a la intervención constante del Espíritu Santo cuyo *opus proprium* es la construcción de la *communio*, en la que el hombre puede volver a encontrar plenamente su libertad⁷⁸. Precisamente por esta doble ascendencia pneumatológica de la *communio*, al canonista le producen una igual preocupación dos convicciones diferentes y opuestas: «... la posición que niega e infravalora la función eclesial del Derecho canónico para subrayar la importancia de los carismas, y la que exalta el elemento jurídico, porque tanto una como otra... parecen unilaterales. Ambas coinciden, en definitiva, en concebir el derecho de la Iglesia como algo que sólo tiene sentido a la luz del dato institucional y en ver el dinamismo carismático como algo que, en virtud de su vitalidad, queda al margen del derecho»⁷⁹.

Desde esta justa perspectiva, jurídico no es, pues, sinónimo de institucional, las dos categorías de Institución y Constitución tienen en la Iglesia un significado diferente del que asumen en el ordenamiento jurídico del Estado moderno.

Si se piensa, a continuación, en el hecho de que ni siquiera las constituciones estatales modernas se presentan tan exhaustivas como parecería pretender la tradición jurídica liberal —desde que existen derechos fundamentales (como el derecho a la vida, por ejemplo) que, por tener carácter constitucional no están formalizados de manera positiva en los documentos institucionales—, se pone de manifiesto cómo, para definir mejor la Institución y la Constitución en la Iglesia, le resulta necesario al canonista separarse de la referencia constante a los modelos estatales. En efecto, la Iglesia, a diferencia del Estado moderno, no sólo carece de una Constitución formal, sino que su Constitución material contiene un elemento estructurante que no permite identificar a la Constitución con la Institución. Este elemento estructurante es el Carisma que, al ser dado por el Espíritu Santo a la Iglesia para edificar la comunión a través de la realización del equilibrio fecundo de la bipolaridad institucional (clérigos y laicos) que la caracteriza, desempeña un papel eclesiológico de charnela entre Institución

78. Cfr. J. **Ratzinger**, *El Espíritu Santo como «communio»*. Para una relación entre pneumatología y espiritualidad en Agustín, en: C. Heitmann - H. Mühlén (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Salamanca 1978, 301-319.

79. **P. Lombardía**, *Carismi e Chiesa istituzionale*, en: *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, vol. 11, Milano 1976, 957-988, aquí 965.

y Constitución; papel que revela toda su fuerza constituyente en relación con la construcción de la *communio*. El Carisma, reclamando para la Institución la prioridad absoluta del Espíritu y relativizando el poder de cualquier elemento u órgano de la Constitución jerárquica de la Iglesia, a fin de que ninguno de ellos se vuelva absolutamente autárquico, vivifica a la misma Institución y le ayuda a superar el escollo de la competitividad propia de todo tipo de poder, que en la Iglesia se ha traducido siempre en la preeminencia de la jerarquía sobre los laicos y de los laicos sobre la jerarquía.

Desde el punto de vista jurídico este particular papel eclesiológico del Carisma tiene, ciertamente, su peso específico, medible a través de su capacidad de ser —al menos en su forma más lograda, o sea, en el así llamado «carisma originario» o «carisma fundacional»—, junto con la Palabra y el Sacramento, fuente de relaciones de comunión jurídicamente vinculantes.

d) Carisma, persona y comunidad

El análisis del fenómeno asociativo generado por un carisma *originario o fundacional*⁸⁰ permite señalar cuatro características cuyas fundamentales en orden a la comunión eclesial: 1) la capacidad del carisma para hacer participar de una forma particular en el seguimiento de Cristo, en el que se le da al fiel la posibilidad de vivir el misterio eclesial en su totalidad y universalidad; 2) la capacidad del carisma para traducir pastoralmente la *communio fidelium* en una experiencia de fraternidad, que tiene como eje la *auctoritas*; 3) la capacidad del

carisma para hacer que el fiel se abra –a través de esta fraternidad– a la *communio ecclesiarum* y a la misión; 4) la capacidad de hacer operativa la unidad entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, poniendo de relieve la recíproca ordenación de la dimensión jurídica y de la dimensión pneumatológica de la Palabra y del Sacramento.

Las cuatro características, aunque no se sitúan al mismo nivel que los efectos ontológicos del bautismo, tienen que ser consideradas, evidentemente, como elementos estructurantes o expresivos de la fuerza estructurante del carisma originario. Esos elementos, en el interior del fenómeno asociativo generado por este último, no son simples reglas de costumbre, sino que poseen un carácter vinculante, y desempeñan un papel esencial en la determinación de la naturaleza y la finalidad del grupo o movimiento eclesial. Este carácter vinculante ¿es de naturaleza jurídica? Para responder a la pregunta es preciso establecer una comparación entre carisma y *con-*

80. Para un análisis de este tipo, cfr. L. **Gerosa**, *Carisma e diritto*^{Pella Chiesa, o.c.}, 79-90.

suetudo, que, a su vez, es una especie de carisma comunitario⁸¹ y, por ello, una forma de participación directa del Pueblo de Dios en la *aedificatio Ecclesiae*. Eso significa, a nivel jurídico, que la costumbre es una especie del género fuentes del derecho.

Como tal, la *consuetudo* representa o bien un instrumento de conocimiento jurídico, o bien un modo típico de elaboración del derecho, diferente a la ley. La doctrina sobre esta última consideración es discordante. Lo que está en discusión no es tanto el hecho de que la *consuetudo* sea un procedimiento idóneo para elaborar reglas de conducta, como saber si tales reglas son realmente de naturaleza jurídica.

Evidentemente, la solución dada a la cuestión está estrictamente ligada a la noción de derecho con que se trabaje y, por consiguiente, a la penosa *quaestio* de la definición del Derecho canónico. Entre las muchas respuestas aparecidas, la más convincente, por lo menos en base a la teoría general, parece ser por eso aquella que, para resolver el problema de la diferencia específica entre las así llamadas reglas de costumbre y las normas consuetudinarias de naturaleza jurídica, propone un criterio de orden general, distinguiendo entre reglas extrínsecas (no necesarias para la existencia del grupo particular) y reglas que inciden en la estructura, la naturaleza y las finalidades mismas de ese grupo o asociación. Mientras que las primeras no son sino reglas de costumbre, las segundas son normas jurídicas, denominadas técnicamente *consuetudo* 82 .

Aplicando ese criterio a la realidad eclesial aparece claro que sólo las reglas de conducta que expresan de modo concreto la fuerza estructurante del carisma originario, base del movimiento o de la asociación en cuestión, son de naturaleza jurídica. Como tales, documentan de modo inequívoco la capacidad que tiene el

carisma de ser fuente del derecho, bien en el sentido estricto del procedimiento de formación de normas jurídicas, o bien en el sentido, más amplio, de instrumento de conocimiento jurídico. Si tales reglas son estructurantes en el interior del fenómeno asociativo generado por el carisma originario, lo son porque, en virtud de su propia naturaleza, tienen una incidencia profunda a nivel de la realización concreta de la *communio* eclesial en cuanto tal. Con otras palabras, su valor jurídico se mani-

81. Cfr. **R. Bertolino**, *Sensus fidel et coutume dais le droit de l'Église*. en: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 33 (1986), 227-243; L. Gerosa, *Carisma e diritto Hella Chiesa*, o.c., 180-203.

82. Ésta es la solución elaborada por N. **Bobbio** en un ensayo juvenil sobre la «costumbre como hecho normativo», muy lejano a sus recientes posiciones kelsianas, y retomada en: N. **Bobbio**, *Consuetudine*, en: EDD, vol. IX (Milano 1961), 426-443.

fiesta también en su capacidad de actuar conjuntamente con todo el sistema jurídico al que pertenecen, manifestando su naturaleza específica.

Al tratarse aquí del sistema canónico, los elementos estructurantes del carisma deben actuar con los otros elementos de la *communio* como principio formal de todo el ordenamiento jurídico de la Iglesia. Y de hecho, a través de estos elementos estructurados, muestra el carisma toda su propia fuerza creadora de derecho, puesto que, gracias a ellos, conjuga lo institucional o comunitario con lo personal, lo eclesial u objetivo con lo subjetivo, siguiendo la lógica de la inmanencia recíproca que caracteriza a la *communio* en cada uno de sus niveles, estructural y antropológico.

Esta fuerza estructurante del carisma manifiesta su valor jurídico, especialmente, en la interacción entre *persona* y *communio*, típica de la experiencia eclesial. Dicho de otro modo, las reglas de conducta generadas por el carisma originario son de naturaleza jurídica porque permiten al fiel, que participa de la realidad de la comunión eclesial generada por tal carisma, superar la dialéctica entre persona y comunidad, redescubriendo el estructural carácter relacional de su persona como una determinación ontológica de la existencia humana, dilatada y hecha manifiesta por el sacramento del bautismo, según el principio escolástico: «*Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*». Ahora bien, precisamente en virtud de su estructural carácter relacional, la persona se ha convertido en una noción central de la denominada experiencia jurídica. Y, por consiguiente, si es verdad, como lo muestra la enorme literatura canonística relacionada con el tema⁸³, que el Derecho canónico no puede desatender la noción de persona así entendida, es asimismo verdad que el canonista puede ser ayudado a clarificar los problemas relacionados con ella prestando atención al papel del carisma en la superación de la dialéctica entre persona y comunidad, gracias especialmente a su capacidad de suscitar una trama de relaciones en la que el *bonum privatum* y el *bonum publicum* son

recíprocamente immanentes y por eso están totalmente ordenados al *bonum communionis ecclesiarum*.

Todo eso significa que, como de manera amplia y de modos diferentes documenta la historia de la Iglesia, el Carisma, como elemento primario de la Constitución eclesial, tiene su dimensión jurídica, con su propia fuerza vinculante, y –en cuanto tal– es fuente de producción jurídica en sentido

83. Consúltese, por ejemplo, los dos ensayos siguientes: **S. Cotta**, *Persona. 1. Filosofia del diritto*, y **C. Mirabelli**, *Persona fisica. Diritto canonico*, en: EDD, vol. XXXIII (Milano 1983), 159-169 y 230-234.

lato. Precisamente por ser tal, éste puede contestar y provocar a la Institución eclesial, tanto cuando le es otorgado a fieles que ejercen el sacerdocio ministerial, como cuando es otorgado a fieles que ejercen sólo el sacerdocio común, sean éstos hombres o mujeres. Y en ambos casos su provocación demuestra su propia autenticidad y su propia capacidad de construir la Iglesia a través de la realización de una efectiva interacción entre los aspectos personales y los comunitarios de la experiencia cristiana, donde la libertad del espíritu se conjuga siempre con la obediencia eclesial a la verdad de fe. Sin esa interacción y sin una adecuada distinción de sus elementos jurídicos con respecto a los meramente morales, la *communio Ecclesiae* se desliza inevitablemente o hacia el autoritarismo clerical o hacia el subjetivismo democrático.

3.3 Conclusión: «*communio Ecclesiae*» y Derecho canónico

En la eclesiología de comunión del concilio Vaticano II, estructura eclesial visible y comunidad espiritual no son dos dimensiones o unidades diferentes, sino que forman la Iglesia como «una realidad compleja, que está integrada de un elemento humano y otro divino» (LG 8, 1). Los Padres conciliares, en plena sintonía con su idea de Iglesia, en vez de la expresión *unan realitatem complexam*, hubieran podido usar también aquí el término bíblico-patristico de *communio*, haciendo aún más claro que, en la Iglesia, derecho y comunión no son dos elementos opuestos, sino contemporáneos e inseparables de su estructura constitucional ⁸⁴. Las fuentes de esta última –como hemos ilustrado ampliamente en el párrafo precedente– son tres: Palabra, Sacramento y Carisma, aunque este último está siempre y únicamente al servicio de los dos primeros. Eso significa que, en la Iglesia, institucional y jurídico no son términos sinónimos, aunque todo lo que es jurídico está al servicio de la comunión eclesial. En efecto, como justamente observa E. Corecco, la *communio* es «... la modalidad específica con la que, en el interior de la comunidad eclesial, se vuelven jurídicamente vinculantes o bien las relaciones intersubjetivas, o bien las existentes a un nivel más estructural entre las Iglesias particulares y la universal. La realidad de la *communio* tiene por eso una fuerza vinculante que supera los límites tendencialmente sólo místicos de la *sobornost* oriental» ⁸⁵

84. Cfr. **P. Krämer**, *Kirchenrecht 1*, o. c., 30.

85. *Teología del Derecho canónico, o.c.*, 1866.

La verdad de esta aserción está subrayada con claridad en el n. 2 de la *Nota explicativa praevia* de la *Lumen gentium*, donde se precisa cómo ha de ser entendido el concepto clave de toda la eclesiología conciliar: el sentido del término *communio* no es el de «un *afecto* indefinido, sino el de una *realidad orgánica*, que exige una forma jurídica y que, a la vez, está animada por la caridad»⁸⁶. Se trata, pues, de una realidad dotada de un claro valor jurídico-constitucional, sintetizable en el principio de la así llamada *communio Ecclesiae et ecclesiarum*, aunque la expresión aparezca una sola vez (AG 19, 3) en los textos conciliares. Este principio —como se verá de modo detallado en el último capítulo de este manual— encuentra su *locus theologicus* en LG 23, 1, donde definen los Padres del Concilio la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares: «... in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit»⁸⁷. En su acepción católica comunión significa por ello dos cosas de gran importancia, no sólo para el derecho constitucional de la Iglesia, sino también para todo el Derecho canónico: a nivel estructural (o sea, el de la *communio ecclesiarum*) está vigente en la Iglesia una recíproca inmanencia entre lo universal y lo particular; a nivel antropológico (o sea, el de la *communio fidelium*) se registra también una análoga inmanencia recíproca entre el cuerpo místico de la Iglesia y el fiel cristiano. La identidad metafísica y jurídica de este último procede del hecho «de que el hombre, en virtud del bautismo, ha sido insertado estructuralmente, y no sólo desde el punto de vista ético, en Cristo. El cristiano representa a Cristo puesto que en él está presente todo Cristo con su Cuerpo místico. Por eso no puede ser concebido el cristiano como una entidad individual contrapuesta a la colectiva, sino como sujeto al que toda la comunidad de los cristianos —de una manera misteriosa, pero real— le es inmanente»⁸⁸.

Concluyendo, a la luz de la eclesiología de comunión elaborada por el concilio Vaticano II resulta claro que el fin último del Derecho canónico no es simplemente el de garantizar el *bonum commune Ecclesiae*, sino el de realizar la *communio Ecclesiae*. Después del concilio Vaticano II ya no es

86. Para un amplio comentario a esta precisión fundamental conciliar cfr. **J. Ratzinger**, *Erläuternde Vorbemerkung*, en: Lthk-Vat II, vol. 1, 350-359, especialmente p. 353.

87. Para un estudio del significado constitucional de esta fórmula, cfr. **W. Aymans**, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, en: AfkKR 139 (1970), 69-90, aquí 85 (existe traducción italiana).

88. E. Corecco, *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella Società. Aspetti metodologici della questione*, en: Actes IV CIDC, 1207-1234, aquí 1224.

posible aplicar de modo mecánico y acrítico al Derecho canónico la definición escolástica del derecho como *objectum virtutis iustitiae*⁸⁹. En efecto, ahora está claro que el derecho en la Iglesia no se define simplemente por el

carácter formalmente vinculante de la humana *iustitia legalis* (tanto conmutativa como distributiva), sino a partir de un tipo superior de justicia, la comunión eclesial, icono del amor y de la justicia inscritos en el misterio trinitario: «Mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado» (Jn 5, 30). Dado que el carácter social eclesial no nace de un dinamismo natural, sino de la gracia (Palabra, Sacramento y Carisma), la *communio* representa la realidad estructural en la que se encarna la gracia con su fuerza últimamente vinculante. En consecuencia, con la noción de derecho no queda definido en la Iglesia el objeto de la virtud de la justicia, sino el objeto de la «*communio Ecclesiae et ecclesiarum*»⁹⁰. Con otras palabras, la comunión eclesial «*in omnibus institutionibus canonici applicetur et hoc modo totum ordinem canonicum informet*»⁹¹. Esta representa por eso el estatuto ontológico del derecho de la Iglesia y, como tal, el principio formal del Derecho canónico⁹². Eso significa que, por una parte, cada elemento del sistema jurídico de la Iglesia está informado por este principio y, por otra, que el mismo estatuto epistemológico y metodológico de la ciencia canónica —como se verá en el párrafo quinto del capítulo siguiente— no puede prescindir de este dato de hecho.

Semejante concepción del Derecho canónico supera de un solo envite toda discusión formalista que apunte a contraponer o separar la forma del contenido de la Iglesia en las distintas disciplinas teológicas, puesto que en la teología el contenido es la forma interior que informa, es decir, da forma y une cada elemento suyo exterior o forma exterior⁹³, de suerte que en ella sólo puede haber plena concordancia entre forma y contenido.

89. Cfr. **Tomás de Aquino**, S. Th. II-II, q. 57, a. 1.

90. Ésta es la conclusión de **E. Corecco**, *Theologie des Kirchenrechts*, en: HdbkathKR, 12-24, aquí 23.

91. **H. Müller**, *Utrum «communio» sit principium formale-canonicum novae codificationis iuris Canonici Ecclesiae Latinae?*, en: Periodica 74 (1985), 85-108, aquí 107.

92. Cfr. **E. Corecco**, *Teología del Derecho canónico. o.c.*, 1866.

93. Cfr. **H.U. von Balthasar**, *Gloria, una estética teológica*, II, Madrid 1986, 23.

BIBLIOGRAFÍA

Aymans, W., *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einem Kirche*, in: AfkKR 139 (1970), 69-90 (edición italiana: *La «communio ecclesiarum» lege constitutiva dell'unica Chiesa*, en: *Diritto canonico e comuniones ecclesiale*, Torino 1993, 1-30).

Bertolino, R., *Sensus fidei et coutume dans le droit de l'Église*. en: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 33 (1986), 227-243.

Corecco, E., *Teología del Derecho canónico*, en: *Nuevo Diccionario de Teología*, II, Madrid 1828-1870.

Gerosa, L., *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessini canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989.

Krämer, P., *Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils*, Trier 1977.

Mörsdorf, K., *Schriften zum kanonischen Recht*, ed. por W. Aymans-K. Th-Geringer-H. Schmitz, Paderborn 1989.

Rouco Varela, A., *Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs*, en: *AfkKR* 140 (1970), 106-136.

Saier, O., *Communio in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973.

Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica Juan Artiles Sánchez:

1.- Introducción:

1.1 Los cambios sociales y culturales que se escondían bajo el nombre Renacimiento, al aparecer la Edad Moderna, pedían novedad en todo: en lo espiritual, en lo temporal, en lo económico, en lo político. Pero el liderazgo de estas variables lo capitaneaba el cambio político: La aparición de fuertes monarquías en Occidente, que se disputan la hegemonía; la inclinación del imperio medieval; los descubrimientos geográficos.

1 • Había que bajar pues a las raíces mismas de la cultura para injertar en ellas sabia nueva, la que fuere necesaria, para la transformación social que se exigía a la desesperada. Todavía pesaba mucho el "*Dictatus Papae*" de Gregorio VII:

1 o *Quod solus Romanus Pontifex iure dicatur universalis.*

2º *Quod solus possit uti imperialibus insignis.*

3º *Quod illi liceat imperatores deponere.*

4º *Quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere*

1 Espasa-Calpe, M de la H. Universal, T. IV, Edad Moderna, Madrid 1982, p.3
Almogaren 36 (2005) 15 - 44 15 16 Juan Artiles Sánchez:

1.2 En consecuencia, el Papa era uno de los mayores obstáculos para lo que iba a ser el alma de los estados modernos y de la ciencia política: LA SOBERANÍA. La auctoritas y la potestas del Papa no eran las de hoy, entonces el Pontífice Romano podía dejar sin súbditos a cualquier emperador o príncipe. Soberanía papal que contradecía la esencia misma de la soberanía política, como poder supremo, originario y jurídicamente independiente. Los constituyentes de esta nueva figura de estado fueron : Maquiavelo (1469- 1527), Bodino (1530-1596) y Thomas Hobbes (1588-1679). A Maquiavelo se le debe el haber introducido el nombre de estado al nuevo modelo de organización política, libre de cualquier atadura, como se recoge en su obra EL PRINCIPE. A Bodino, el absolutismo de la soberanía. En su obra Los seis libros de la República, se puede leer: "el punto principal de la potestad soberana y poder absoluto radica en dar la ley a los súbditos en general sin su consentimiento. Thomas Hobbes fue más allá, llegó a afirmar que la soberanía no era un elemento constitutivo del Estado, sino su propia naturaleza.

Y todo ello no era posible si antes no se privaba al Papa de su universalidad soberana, aunque fuere solo espiritual, pero soberanía. Inconcebibles dos soberanos en un mismo territorio, que de inmediato iban a pasar a ser propiedad del nuevo titular; ni súbditos de otro, dentro de su territorio. Era obligado suprimir cuanto antes la soberanía universal del Papa, porque, aunque fuere solo en lo espiritual, era soberano. Se precisaba una nueva teología, un nuevo credo, una nueva Iglesia, y un cerebro que capitaneare esta Reforma de la Iglesia. Este líder fue Martín Lutero.

1.3 A Martín Lutero se le ofrece una oportunidad para esta empresa: la corrupción en la Iglesia in capite et in membris, y el principio de la Ecclesia semper reformanda, por aquel entonces muy necesaria. A lo que se añadía la lucha por las competencias entre dominicos y agustinos en el tema de las indulgencias, junto con el inicio del capitalismo liberal y sus nuevos sistemas económicos. Hacía tiempo que a Lutero le venía minando la necesidad de una reforma en su teología y en su visión de la vida religiosa y del pecado hasta que lo materializó en el principio de la sola fides, y en éste otro: in omni bono iustus peccat. Todo lo humano está corrupto, y en consecuencia también el Derecho, como obra humana que es con rechazo de lo espiritual y carismático de la Iglesia de Cristo.

En Leipzig se realiza un debate entre el dominico Eck y Lutero sobre el ministerio de Pedro, en el que queda derrotado Lutero. En respuesta, Lutero publica sus contratesis, en las que llamaba al Papado de Roma, "Nueva Babilonia", y al Papa, "Bestia Salvaje": Ego Ecclesiam virtualiter non scio nisi in Christo, representative non nisi in concilio et expectemus uterque in hac re sententiam et determinationem Ecclesiae seu concilii.

Lutero apela al concilio, autoridad suprema y universal, incluso sobre el Papa, así éste pasaría de soberano a súbdito: según act.15, 6,-escribe Lutero- no es Pedro, sino todos los apóstoles y los ancianos quienes convocaron ya el concilio apostólico. Lutero da un paso más: los concilios no solo pueden errar, sino que han errado de hecho, como lo hizo el Concilio de Constanza con la condena de Hus. Así nacía el principio formal y fundamental de la Reforma: la sola Scriptura, como fuente única para juzgar sobre la ortodoxia de la fe2

•

Y añade Hans Küng: la Iglesia sometida a la Palabra es, junto con el sacerdocio común de los fieles, el requerimiento principal de la teología conciliar de Lutero. Toda su Teología se puede encontrar en estas tres obras suyas: A la nobleza cristiana de la nación alemana para una reforma de la condición cristina; De captivitate babylonica Ecclesiae praeludium; y el tratado sobre la libertad cristiana. De esta manera la figura del Obispo de Roma pasaría a ser

un personaje obsoleto, y la recién estrenada soberanía política una institución moderna, libre para los absolutismos que se le avecinaban.

Le denuncian a Roma, le expedientan y León X condena sus tesis con la bula *Exsurge Domine*. Lutero aprovecha la oportunidad que le ofrece esta bula y motiva a un grupo de jóvenes para que el 10 de diciembre arrojar en una hoguera el *Corpus Iuris Canonici* para hacer él lo mismo, tirando públicamente en ella la bula, que condenaba su nueva teología; y el 3 de enero de 1521 Lutero es excomulgado mediante otra bula del mismo Pontífice: *Decet Romanum Pontificem*.

La Hoguera ha pasado pues a ser todo un símbolo de la nueva Iglesia, de la nueva teología, que sintetizaría más tarde en la ambigua palabra REFORMA, iniciándose así una etapa turbulenta para la unidad de la Iglesia Católica. Un nuevo horizonte se le abría con ello para muchos siglos en su caminar a través del tiempo que dura hasta nuestros días.

1.4 El actual Código de Derecho Canónico regula esta situación ecuménica en su c.844, buscando reconducirla hacia la unidad en la fe, querida por Cristo. 2 AA.VV. Historia de la Iglesia Católica, Ed.Herder 1989, p.409. 3 HANS KÜNG, Estructura de la Iglesia, Ed. Estela S.A., Barcelona 1965, pp.85 y 120 Almogaren 36 (2005) 15- 44 17 18

1.5 El reinado de Federico de Sajonia propició la ocasión para que el credo reformista se extendiera con rapidez por toda Alemania y Prusia, sobre todo en los lugares donde había ya colonias alemanas y mucho más si en los mismos se hablaba la lengua germánica.

No obstante, con Carlos V (1520) la reforma siguió avanzando, aunque con ritmo más lento: Por los años 1521 a 1525 las doctrinas de Lutero se difunden por Alemania. Los principales elementos que cooperan a tal difusión son: el humanismo alemán, la alianza con los nobles y la apostasía de los clérigos

4 • Carlos V interviene ante el Papa Clemente VII y Paulo III para que convocaren cuanto antes un concilio. Era lo que quería Lutero. La designación del lugar retrasó la celebración. Se decide que fuera Trento, territorio imperial, pero en Italia. Muy pronto Zuinglio en Zuiza, Calvino en Ginebra, Enrique VIII en Inglaterra, hacen que la llamada túnica inconsútil de la Iglesia católica quedara despedazada. Los nuevos credos llegan incluso hasta España, Italia y Francia, con el aplauso de los nuevos soberanos, con credos afines al de Lutero: jansenismo, regalismo, febronianismo y josefinismo.

H.-Causas de la Reforma: Como en cualquier otro fenómeno, hemos de analizar también en éste de la REFORMA sus causas, efectos y remedios.

Causas: 2.1 Santo Tomás de Aquino, en distintos lugares de la Suma Teológica, va exponiendo un método, muy suyo, de análisis de la realidad. Habla de dos tipos de causas: perfectas e imperfectas. Las perfectas las subdivide en dispositivas y consumativas; y éstas en directas e indirectas. A las causas imperfectas, las llama ocasiones.

2.2 Causas perfectas dispositivas: las identifica analizando un hecho concreto, como es el de la idolatría. El hombre tiende a la idolatría ex duplex causa: et haec fuit ex parte hominum ya que el hombre tiende tripliciter hacia ella. a) Ex inclinatione affectus, al supervalorar las criaturas; b) porque el hombre naturaliter de representatione delectatur; y e) propter ignorantiam veri Dei. En este tipo de fenómenos la relación entre causa y efecto no es intrínseca.

2.3 Causa perfecta consumativa: alía causa idolatriae fuit consumativa, ex parte daemonum, quise colendos hominibus errantibus exhibuerunt in idolis, 4 Ibídem, p. 97

Almogaren 36 (2005) 15- 44 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica dando responsa et aliqua quae videbantur hominibus mirabilia faciendo. Unde et in ps. 95, 5, dicitur: omnes dii gentium doemonia

5 • Ésta puede ser directa e indirecta. a) Directe et per se, qui ad ea dependet et se alterius, si cut a causa dependet esse effectus. La causa consumativa directa pertenece a la misma intrinsecidad del efecto, como en la creación: Deus immediate omnia creavit; y aunque la criatura depende de otra criatura en su existencia, Dios sigue siendo su Creador " in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit"

6 • b) Indirecta: éstas son las que facilitan la acción de las causas directas. Por ejemplo: sicut sal impedit carnes a putrefactione" (ibidem). La sal viene a ser una causa consumativa indirecta en la conservación de la carne. Causas imperfectas: a éstas las llama ocasiones, cuando trata de las causas del pecado: nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta ve! Jacta alterius hominis possunt esse causa imperfecta

7 • En cualquier caso la ocasión no dispensa de toda responsabilidad ética o moral, de error o acierto histórico, de prudencia o imprudencia político- social, aunque pudieran servir de atenuantes.

2.4 La causa perfecta consumativa directa del fenómeno de la Reforma estuvo pues, a nuestro entender, en la soberanía política, que excluía cualquier otra soberanía dentro de un mismo territorio, como pudiera ser la soberanía papal. Existe una relación intrínseca entre soberanía política y soberanía espiritual, en cuanto que ambas son soberanía, con apellidos diferentes.

2.5 Maquiavelo, en su obra el Príncipe, así parece verlo también cuando escribe en 1513: ahora un rey de Francia tiembla ante esta Iglesia que ha podido echarle a él de Italia y hundir a los venecianos, no me parece superfluo todo esto

8 • Maquiavelo pide un estudio profundo sobre la influencia de la soberanía del papa sobre la soberanía del príncipe, como antagónica.

2.6 En esta misma orientación escribe Thomas Hobbes, año 1651, siguiendo la doctrina de Calvino: Probar que el Reino de Dios, tan frecuentemente men

5 SANTO TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologica. 2-2 q. 94 a 6 Ibidem 7 Ibidem, 2-2 q. 43 a 1 8 NICOLÁS MAQUIAVELO, El Príncipe, Ed.Tecnos, Madrid 1988, p.43 Almogaren 36 (2005) 15 - 44 19 20 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica

cionado en las Escrituras, es la Iglesia presente, es el mayor y principal abuso de las Escrituras, es hacer de la Iglesia el reino de las tinieblas

9 • 2.7 No mucho más tarde, año 1530, Enrique VIII se separaba también de Roma, constituyéndose en jefe de la Iglesia de Inglaterra. ¿Quién molestaba a Enrique VIII? El Papa, soberano espiritual universal. No interesaba pues una Iglesia institución soberana, y mucho menos si esta soberanía se encamaba en una persona física, como era el Papa. Por esta razón siempre quedó pendiente, en las firmas de los concordatos, la cuestión de los privilegios del Patronato Regio, como se deduce de las negociaciones llevadas entre las partes, con ocasión de los concordatos de 1717 y 1737 entre la Santa Sede y el Rey español

1. El Patronato Regio descafeinaba de alguna manera la soberanía del Pontífice, con interpretaciones cada vez más amplias en materias espirituales por parte de los soberanos políticos de turno.

2.8 Otra prueba más de que el Soberano espiritual universal era el que molestaba. Napoleón deporta al Papa Pío VI desde Italia a Francia. La hipersoberanía del nuevo emperador no soportaba la presencia de otro soberano universal, como era el Papa, aunque fuere solo en lo espiritual, ya que restaría absolutismo a la soberanía política. Quiere suprimir del mapa político al Papa y para ello da instrucciones a su hermano José para que, en el caso de que el Papa muriera, procurare que no se eligiera ningún otro a fin de provocar así una revolución

10 • 2.9 Y otro adminículo más a favor de esta pretensión política: la del Canciller alemán Bismarck, año 1873, quien, al promulgar el llamado Kulturkampf, movido por resentimientos luteranos, trata de imponer humillaciones al Pontífice 11 • Por todo ello, concluimos: la causa consumativa directa de la Reforma estuvo en la soberanía política; la relación directa entre soberanía política y soberanía espiritual era patente, igual que el nexo de choque entre las mismas. De este mismo parecer es el profesor Manuel Gonzalo: En los días de la Reforma, escribe, Lutero consumará la ruptura del universalismo católico

9 THOMAS HOBBES, *Leviathan*, p.553 10 U.de Cambridg, H Edad Moderna, Ed. Ramón Sopena S.A. Barcelona 1950, p. 48 11 Espasa Calpe, Edad Contemporánea, t. V, 218 Almogaren 36 (2005) 15 - 44 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica

romano con la creación de Iglesias nacionales que fomentarán la disgregación europea y que, de otra parte, recogerán las fuerzas morales y emotivas liberadas por el desmembramiento de los valores universales, depositando en el alma alemana y en la de otros países el fermento llamado a trabajar a favor de la unidad nacional

12 • Y varios historiadores alemanes: El obispo auxiliar de Tréveris-escriben- Nicolaus von Febronius (1790), publicó en 1763, con el pseudónimo de Justinus Febronius, la obra de *Statu Ecclesiae*, con la que deseaba limpiar la constitución de la Iglesia del PSEUDO-ISIDORO y del Hildebrandismo, y restaurar el ideal de la Iglesia primitiva. El primado del Papa debía quedar reducido a un primado de honor, y la infabilidad debía ser reconocida a la Iglesia universal y al concilio general

13 • 2.10 El problema de las indulgencias fue solo una ocasión o causa imperfecta. No existe relación de causa a efecto, en el caso, ya que la corrupción es un mal moral y no ontológico. Se haya pues en escala muy diferente al de la soberanía. Algunas de las situaciones pastorales de entonces, denunciadas por Lutero, han sido corregidas por el Concilio Vaticano II, sin necesidad de tocar para nada la existencia del papado ni la constitucionalidad de la Iglesia. Efectos de la Reforma . Conocida la causa consumativa directa de la Reforma, pasemos a analizar una de sus tantas consecuencias, como lo es:

Si el ser del Derecho está en contradicción con el ser de la Iglesia.

111- El Derecho 3.1 Comprendemos que al tener esta ponencia por título Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica no parece tan correcto, como método, empezar hablando del Derecho, que es un dato humano y no revelado, siendo así que la Teología parte siempre del dato revelado, o al menos del virtualmente revelado o enseñado por el magisterio de la Iglesia. No obstante, consideramos que poco podríamos avanzar en el desarrollo de esta exposición si, de entrada, no sabemos en qué consiste el Derecho para poder saber qué de malo encuentra la teología protestante en el Derecho que lo hace incompatible con la Iglesia apostólica o Iglesia del Espíritu.

12 Uned, Derecho Político, p.56 13 AAVV, Historia de la Iglesia Católica, Ed.Herder Barcelona 1989, p.498 Almogaren 36 (2005) 15 - 44 22 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica

3.2 Los romanos, cuando hablaban del Derecho, recurrían a la etimología: *directum* y *ius*. El término *ius* deriva de la raíz *yous* que significa unión, bien de otra que encierra la idea de unir

14• El Derecho Romano no nos aporta sistemas jurídicos, pero sí el concepto Derecho: lo justo, lo recto, orden social. El Derecho Romano mezcla *iusnaturalismo*, positivismo, costumbre, jurisprudencia. Fue más tarde Tomás de Aquino quien apuntó sobre la racionalidad como elemento esencial del Derecho, al definir la ley así: ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por aquel que tiene el gobierno de la comunidad¹⁵ • Para el Aquinate el Derecho es pues el objeto formal de la virtud de la justicia: *nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitiae habet quod sit ad alterum*¹⁶ señalando así la alteridad como elemento esencial. Donde quiera que exista alteridad, hay singularidad y si hay singularidad, hay igualdad, y si igualdad, propiedad, y si propiedad, el *cuique* y el *suum* y el *dare*, o lo que es lo mismo la virtud de la justicia, y si virtud de la justicia también Derecho, como su objeto formal que es. Y a su vez, si hay alteridad habrá relación, y si relación, comunicación, y si comunicación, expresión, y si expresión, signos sensibles, visibles. 3.3 La ciencia del derecho se inició prácticamente con Rugo Grocio (1583- 1645), quien señala la sociabilidad humana como elemento natural del hombre, siguiendo así la línea tradicional del *iusnaturalismo*. 3.4 Tomas Hobbes, sin embargo, sitúa la esencia del derecho en la autoridad, que, en estado de naturaleza, es la razón de la fuerza, iniciando con ello el positivismo, nacido de la soberanía. 3.5 Montesquieu recurre al dualismo jurídico, separando las leyes divinas de las humanas, para evitar así que se confundan: No se debe estatuir por medio de leyes divinas lo que debe hacerse por medio de leyes humanas, ni regular por las leyes humanas lo que debe ser regulado por leyes divinas. Las humanas se protegen con la división de poderes. Define el derecho como relación de convivencia que existe realmente entre dos cosas ¹⁷; algo parecido a la alteridad de Santo Tomás.

14M. GARCÍA GARRIDO-A. Nociones Jurídicas Básicas, Ed.Uned, 1989, pp.14-15 15 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, q 1-2, art. 90 a 4 16 *Ibidem* q.2-2, 158 a 4 17 AAVV, Filosofía del Derecho, Ed. Uned, Madrid 1987, p 215 Almogaren 36 (2005) 15 - 44 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica

3.6 Fue Kant (1724-1804), quien encerró el pensamiento moderno en el más rabioso subjetivismo, uniendo el racionalismo de Leibniz con el empirismo de Locke, estrenando así un método y un sistema de pensamiento que denomina filosofía crítica, quien, a pesar del corte entre su crítica de la razón pura y la crítica de la razón práctica, todo lo concluiría en una unidad. En la introducción especial a la primera parte de su *Metafísica de las Costumbres* habla de la teoría del Derecho, del imperio de la razón o imperativos categóricos. Imperativo que hace al hombre libre. Aconseja: obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal. En consecuencia: el Derecho es, entonces, el conjunto de condiciones por medio de las cuales el arbitrio de uno puede armonizarse con el otro, según una ley general de libertad. Fundamenta pues el Derecho en lo real o condiciones, y no en el sujeto. 3. 7 Hegel, discípulo de Kant (1770-1831), nos habla del espíritu integrado entre tres momentos: derecho abstracto, moralidad y eticidad. Espíritu subjetivo, que pasa al espíritu objetivo o de relaciones externas

para terminar de nuevo en lo universal. El que una existencia sea existencia de la voluntad libre, constituye el derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea. Y añade: El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. Y concluye: El Estado es una única condición para conseguir el fin y el bienestar particulares.

3.8 Para Voltaire solo existe una sola categoría del Derecho, el del estado: ¿Queréis tener buenas leyes? Quemadlas y hacedlas de nuevo. Y promulgad una legislación clara, uniforme y precisa, emanada de la voluntad general que radicaba en la sociedad en un contexto de rechazo de cualquier ley natural.

3.9 Giorgio del Vecchio llega a la definición de Derecho mediante tres vías: la lógica, la fenomenológica y la deontológica. La que nos importa ahora es la investigación lógica para fijar el objeto y obtener así el concepto universal del Derecho: Il diritto, in ogni suo aspetto, ha la sua fonte nelle spiritomano, che lo contempla in sé stesso sub specie aeternitatis, e le produce nella relata fenomenica come diritto positivo

18 • Giorgio confunde al parecer el Derecho con las fuentes del Derecho.

8 L. VELA, El D.Natural en Giorgio del Vecchio, Ed.Gregorina, Roma 1965, p. 15 Almogaren 36 (2005) 15- 44 23 24 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica

3.10 Ensayos de definición: Para el Digesto, el Derecho es llamado así por derivar de "justicia ", pues como elegantemente define Celso, el derecho es la técnica de lo bueno y de lo justo

19 • Para Santo Tomás de Aquino: Ius dictum est quia est iustum (etymol. 1.5 c.3: ML82, 199). Y añade: cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum: nema est sibi aequale, sed alied0 • Asume la definición de S. Isidoro. Para Kant: El derecho es el conjunto de condiciones por medio de las cuales el arbitrio de uno puede armonizarse con el otro, según una ley general de libertacfl. Para Hegel: El que una existencia sea existencia de la libertad, constituye el derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea22 • Para F. Capello: Illud est lex aut complexus legum seu norma agendi. Para P.J.Viladrich: Estructura ordenadora de la vida social de los hombres, fundada en las exigencias de la justicia

23 • Para Javier Hervada: El arte jurídico es el arte de determinar el derecho de cada uno24 • 3.11 Después de esta variedad de definiciones podemos resumirlas así: El Derecho es un ente abstracto, cuya esencia es lo justo, lo debido, y cuyos elementos esenciales son: lo debido en la alteridad, la igualdad, la obligatoriedad y la visibilidad, la obligatoriedad y la coercibilidad. a) Su Origen inmediato: la unidad y la variabilidad entre iguales. b) Origen último: el Misterio Trinitario en su unidad de Naturaleza y variedad en Personas Divinas, de quien es imagen y semejanza el hombre. El fundamento del Derecho no se puede colocar en las instituciones como pueden ser los poderes de gobierno de una sociedad, sino en el hombre o

19 Digesto, L. I, capt. I, p 45 20 Summa Theologica, q. 2-2, a. 2 21 Filosofía del Derecho, opus cit., p.266 22 AAVV, Filosofía del Derecho, Ed.Uned, Madrid 1987, p.272 23 Derecho Canónico, Ed.Eunsa, 1977, p. 48 24 JAVIER HERVADA, Pensamiento de un canonista en la hora presente, U. de Navarra, 1992, pp.93-94 Almogaren 36 (2005) 15 - 44 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica

ciudadano, en la unidad y variedad Trinitario, como fundamento originario; y la unidad y variedad del hombre, imagen y semejanza de Dios, como fundamento inmediato. Las instituciones son creadas como consecuencia del mismo Derecho. En este sentido, no estamos muy de acuerdo con lo dicho por el P. Benito Gangoiti en su ponencia en el Simposio Internacional, celebrado en Roma, con ocasión del X aniversario de la publicación del Código de Derecho Canónico. El profesor de la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino de Roma clasifica los fundamentos del Derecho Canónico en originarios y próximos, y para ello recurre al referente de las instituciones fundadas directa o indirectamente por Cristo, apoyándose en el principio *finis est causa causarum*. El fin de la Iglesia será- dice- el origen del Derecho en la Iglesia

25 • La *salus animarum* no puede ser el origen del Derecho, aunque sea la ley suprema²⁶; el fin abarca un área mucho más amplia que la dimensión jurídica del hombre. El fin puede ser una de las causas llamadas imperfectas u ocasión que provoque el nacimiento del Derecho. Desde luego es muy fácil confundir origen, fundamento e incluso causa. El fundamento mediato del Derecho está en el Misterio Trinitario, y el fundamento inmediato en el hombre caído y redimido. No obstante, tenemos muy presente lo dicho por el Profesor de Comillas, P. Luis Vela, que opta por ser indulgente con tantos autores que esquivan las definiciones del Derecho o las confunden

27• ya que es consciente de la dificultad de hallar una definición adecuada del mismo. 3.12 En cualquier caso, no se podrá nunca hablar de DERECHO sin que lo implantemos en la virtud de la justicia: *Nomine iustitiae venit illa forma, quae formaliter reddit iustum subiectum, quod informat*. Es el hábito que se sitúa en el *civis ad civem, hominis ad hominem*; la distributiva en el *totius ad partes, capitis ad membra*, regulando lo que es de todos entre los particulares; y la legal el *partium ad totum, subditorum ad gubernantem*. In *notione iuris, quod est subiectum iustitiae, haec tria essentialiter continentur: debitum, aequalitas, alteritas*²⁸ • 25 *Acta Symposii J Iuris Canonici lus in vita et in Missione Ecclesiae*, P. Gangoiti, Ed. Librería Vaticana !994, pp.57-73 26 CIC,c.!752 27 *Opus cit.*, p.7). 28 BLASIO BERAZA, *Tractatus de Virtutibus*, Ed. Mensajero Corazón Jesús, Bilbao 1929, pp.668-680 Almogaren 36 (2005) 15 - 44 25 26 1 Juan Artiles Sánchez: *Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica*

La virtud sobrenatural de la justicia se infunde con el bautismo, que por ser virtud sobrenatural será objeto de la Teología Moral, y al ser el Derecho su objeto formal, queda éste elevado al área de la Teología. La línea divisoria entre el Derecho y lo estrictamente pastoral estará siempre en la línea de la virtud de la justicia. Y si el Código Canónico incorpora a su cuerpo legal la función de enseñar y de santificar lo hace porque está de por medio la justicia, de no ser así el lugar de estas funciones estaría en exclusiva la ciencia teológica. Cristo ha encomendado a la Iglesia el depósito de la Revelación, la Iglesia viene a ser algo así como usufructuaria y depositaria de la misma

29 • Por eso cualquiera que intentare desfigurar la Palabra de Dios estaría abusando de algo que pertenece a la Iglesia, a la comunidad, a todos, y cometería una injusticia; igual en la liturgia, que es acción de Cristo y de la Iglesia

30 : si algún sacerdote o laico se atreviere a cambiar algo en la Liturgia estaría también perturbando la pacífica posesión que tiene la Iglesia en esta materia

31 Por otra parte, la caridad no sustituye la justicia, la eleva: *In questa giustizia nel Popo/o di Dio, che é elevata ma non sostituta dalla carità, trova il suo perenne fondamento la*

magna disciplina Ecclesiae, escribe el Prefecto del Consejo Pontificio para la interpretación del Código Canónico

32 • S. Pablo lo advierte con toda claridad: plenitudo ergo legis est dilectio 33 • El amor es pues también justicia, es ley, es débito³ \ incluso en su plenitud. IV- El Derecho ¿objeto también de la Teología ? 4.1 Siguiendo en el análisis de la REFORMA encontramos también entre sus efectos el nacimiento de una nueva rama en la Teología, la Eclesiología; y con ello, los límites de la Teología en relación con las ciencias auxiliares. Si el objeto material de la Teología son sólo el dato revelado y el virtualiter revelatum e incluso lo enseñado por el Magisterio de la Iglesia, el Derecho, como ciencia humana que es, quedaría fuera de la ciencia teológica. Pero no es así. Los elementos humanos o naturales pueden ser también objetos de la Teología, siempre que éstos se hallen sustancialmente unidos a un elemento

29 CIC., c. 747 30 Ibídem ce. 837 y 840 31 WAN PABLO II, Ecclesia de Eucaristia . n. 52 32 Communicationes, vol. XXXIV-! 2002, p.45 33 Rom. !3 34 Rm. !3, 8 Almogaren 36 (2005) 15- 44 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica

sobrenatural, como en el caso del Misterio de la Encarnación. El Hijo de Dios, "elemento divino", se encarna en la naturaleza humana, elemento natural, y tanto el Hijo naturaleza divina, como hombre naturaleza humana, pertenecen a la Teología. De igual modo el Reino de Dios, elemento sobrenatural, se "encarna" en una como sociedad organizada, elemento natural, y ambos pertenecen también a la Teología³⁵ • Nuestra argumentación la basamos en un simple silogismo: Premisa Mayor: nos movemos en un régimen de encarnación. Es decir: no existe divorcio firme entre lo divino y lo humano, entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo sagrado y lo profano, entre la materia y el espíritu, como tampoco existe separación radical entre las dos naturalezas de Cristo, de quien se afirma en el Concilio de Calcedonia: non comixtionem passus neque divisionem

36. Y en este contexto de encarnación está redactada la Constitución Pastoral de la Iglesia en el Mundo Actual, según nota mandada por la Secretaría del Concilio a los padres sinodales mientras éstos debatían el esquema XIII del Concilio. La nota precisaba que el documento constaba de dos partes, aunque unum quid efficit. En la primera: la ciencia sobre el hombre y el mundo; y en la segunda: principiis doctrinalibus innixa. Y añade: de forma que, ni en la fidelidad a la doctrina esté ausente su intención pastoral, ni en la búsqueda de una respuesta adecuada al mundo y al hombre de hoy deje de estar presente también su fidelidad a la verdad revelada

37 . Premisa Menor: el Derecho pertenece al mundo de la naturaleza, y sin embargo, no por ello deja de ser objeto también de la Teología, como tampoco lo es la naturaleza humana de Cristo. Por supuesto, no corresponde a la Teología estudiar la psicología de Cristo, como ciencia natural, pero sí incorporar a ella los adelantos que esta ciencia vaya consiguiendo en el campo de su competencia. Tampoco corresponde a la Teología del Derecho el estudio del Derecho en sí, como fenómeno humano; pero sí elevar a escala teológica los avances de las Ciencias Jurídicas, cuando corresponda. Es el mismo supuesto del matrimonio, realidad natural, pero que, en caso de celebrarse entre bautizados, éste queda elevado a sacramento, a pesar de su carácter natural.

35 PIETRO PARENTE, La Psicología de Cristo, Ed. Herder, Barcelona 1961 36 Concilio de Calcedonia, Denzinger ,n.148; y Antífona de Laudes Solemnidad M" Madre de Dios, 1 de enero 37 Acta Synod. Vol. IV, pars VII, pp.236-37. Almogaren 36 (2005) 15- 44 27 28 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica

El Concilio Vaticano 1 nos da pistas en este asunto: *Neque solum fides et ratio inter se dissidere possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamentum demonstret eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat, fides veri rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat*

38 • Es decir: el Derecho no puede ser algo ajeno a la Teología ni la Teología puede apartarse del todo de los datos de la razón, tiene que aceptar las leyes de su lógica. No puede haber maniqueísmo entre el Dios Creador y el Dios Redentor, no debe parecer extraño encontrar elementos naturales en los laboratorios de la Teología para su análisis a la luz de la Revelación. Algo de esto intuyó Sigmon Freud cuando en su última obra dejó escrito: ¡Cuán envidiable nos parece a nosotros, pobres de fe, el investigador convencido de que existe un Ser Supremo! Para este magno espíritu el mundo no ofrece problemas, pues el mismo es quien lo ha creado todo lo que contiene. ¡Cuán amplias, agotadoras y definitivas son las doctrinas de los creyentes, comparadas con las penosas, mezquinas y fragmentarias tentativas de explicación que constituyen nuestro máximo rendimiento!

P9 • 4.2 Juan Pablo II en su encíclica *Ratio et Fides* nos dice al respecto: Así, pues, la historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios a favor de la Humanidad. Él se nos manifiesta en lo que para nosotros es más familiar y fácil de verificar, porque pertenece a nuestro contexto cotidiano, sin la cual no llegaríamos a comprendernos

40 • El Santo Padre ve un nexo entre la Historia y la Teología, relación que también observa entre la Filosofía y la Teología: La prioridad reconocida a esta sabiduría no hace olvidar, sin embargo al Doctor Angélico la presencia de otras formas de sabiduría complementarias: la filosófica, basada en la capacidad del intelecto para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales, y la teológica, fundamentada en la Revelación y que examina los acontecimientos de la fe, llegando al misterio mismo de Dios

41 • Y advierte sobre un erróneo fideísmo: Tampoco faltan rebrotes peligrosos de fideísmo, que no aceptan la importancia del conocimiento racional y de la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe y, más aún, para la posibilidad misma de creer en Dios. En esta misma página habla de 38 Concilio Vaticano I, caput 4 39 SIGMUND FREUD, *Moisés y la Religión monoteísta*, obras completas, t.III, Ed.Biblioteca Nueva, Madrid 1973, p.3315 40 JUAN PABLO II, *Ene. Fides et Ratio*, n.12 41 *Ibídem*, n.48 Almogaren 36 (2005) 15- 44 Juan Artiles Sánchez: *Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica*

otro peligro: el biblicismo, como expresión del fideísmo: sucede así que se identifica la palabra de Dios con la Sagrada Escritura, vaciando así de sentido la doctrina de la Iglesia, confirmada expresamente por el Concilio Vaticano II. Y concluye: La Sagrada Escritura, por tanto, no es solamente punto de referencia para la Iglesia. En efecto, la suprema norma de su fe, proviene de la unidad que el Espíritu ha puesto entre la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia en una reciprocidad tal que los tres no pueden subsistir de forma independiente

42 • Y mezclado en la Tradición y el Magisterio de la Iglesia está el Derecho Eclesiástico, que hemos de analizar no solo desde el punto de vista histórico sino incluso teológico. V.- Eclesiología sesgada:

5.1 Ya hemos aislado como efecto de la Reforma la separación que Martín Lutero protagonizó, con su nueva eclesiología, entre Iglesia del Espíritu e Iglesia del Derecho. Maestro de esta misma corriente fue Rudolf Shom (1841- 1917), en su obra clave *Kirchenrecht I*, quien actualizó el pensamiento de Lutero en estos términos: El ser del Derecho está en contradicción con el ser de la Iglesia⁴³ • Shom no supo o no quiso compaginar la Iglesia teológica, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, sostenida por el Espíritu y la Palabra, con el concepto positivista-estatalista del Derecho. Shom, anclado en el fideísmo, rechazó la importancia del conocimiento racional y de la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe, se encerró en el biblicismo, que tiende a hacer de la lectura de la Sagrada Escritura y de su exégesis el único punto de referencia para la verdad teológica. Al no hallar en las Sagradas Escrituras el ente abstracto Derecho hubo de recurrir a la investigación fenoménica, en el sentido más estricto de historia, para demostrar que todo el ropaje institucional con que la Iglesia se había venido presentando ha sido fruto de contagio contraído en sus relaciones con los imperios y estados modernos. La desaparición del Imperio Alemán con la primera guerra mundial y la instauración de la República en su lugar, con su constitución laica, hizo que los protestantes se replantearan la eclesiología de Lutero de una Iglesia sin Derecho. En este contexto socio-religioso Shom publica su obra *Kirchenrecht I*, aceptando ya un mínimo de juridicidad para la Iglesia. 42 *Ibídem*, 55 43 X,I *Almogaren* 36 (2005) 15- 44 29 30 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica Shom distingue tres momentos en la Iglesia: a) El cristianismo primitivo, organizado carismáticamente hasta fines del siglo I (Epístola de S. Clemente). Hasta entonces eran comunidades no fijas sino ambulantes, sin reglamentos ni oficios, en las que los carismáticos las dirigían. b) El catolicismo antiguo jurídico sacramental desde entonces hasta finales del siglo XII. En esta otra etapa de la vida de la Iglesia se daban ya los oficios y la autoridad sacramental. El obispo presidía las asambleas litúrgicas. e) Y el catolicismo nuevo, organizado, jurídico corporativo, que adquirió su plenitud con la publicación del *Liber Extra* de Gregorio IX. El problema planteado por Shom tiene su origen en la cristología luterana, para la que lo eficaz en Cristo en orden a la santificación había sido solo su divinidad, ya que su humanidad había tenido otro valor más que el de puro signo, sin eficacia salvífica.

5.2. Reacción protestante: Hubo dos canonistas protestantes, que intentaron refutar la teoría de Shom: Ulrich Stutz (1868-1938) y Günter Holstein (1912-1931). Stutz, el gran maestro de la Historia del Derecho Canónico, acusa a Shom de apriorismo ideológico, en el análisis histórico del Derecho en la Iglesia; y su irrealismo, ya que las comunidades protestantes actuaban reguladas por leyes del Estado. Holstein fue mucho más al fondo de la cuestión, intentando demostrar que el Derecho no sólo no se oponía a la Iglesia de Cristo, sino que incluso le era necesario como correlativo histórico- sociológico. La Iglesia vive en el mundo y para su eficacia necesita un orden, un reglamento, un Derecho.

5.3 El nuevo Derecho Político laicista, característico del nacional socialismo hizo que los protestantes se pensarán de una vez por siempre tener su propio *Ius Ecclesiasticum Protestantium*, llegando a la siguiente conclusión: 1º.- Heckel: El derecho en la Iglesia no es un simple resultado de la sociabilidad de ésta, sino un postulado del proceso histórico salvífica en su totalidad. Heckel entiende el derecho como la expresión dinámica del Imperio de Dios en Cristo y por Cristo sobre el hombre caído y redimido. Y Cristo, al fundar la Iglesia mediante el *ministerium verbi* y los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, crea derecho porque lo que en ello actúa es su *domi*

Almogaren 36 (2005) 15- 44 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica

nio. La Iglesia vive en este mundo, en donde también actúa el reino del Satanás, el hombre es simul iustus et peccator, necesitando pues de otra ley que le ayude a implantar la lex spiritualis charitatis, de modo organizado, para destruir así el reino de Satanás.

2º.-Eric Wolf escribe: La existencia cristiana es el punto exacto donde se encuentran la gracia y la naturaleza. La gracia es el dominio de Dios a través de Cristo que roza la naturaleza humana, dejándola como inmanencia y naturaleza intacta e íntegra. El hombre queda abierto a la vida de Dios, pero queda a su vez sometido a la esclavitud del pecado. Y añade: la existencia cristiana es una existencia paradójica⁴⁴ • 3º.-Hans Dombois se apoya en un método muy personal. Parte de conceptos antropológicos- sociológicos, para desembocar en una teoría institucional del Derecho o derecho de gracia. El hombre es un conjunto de relaciones fundamentales. La Iglesia: para la relación hombre-Dios; el Estado: para la relación hombre-hombre; el matrimonio: para la relación varón- mujer; y la propiedad: para la relación hombre-cosa. Ahora bien: el derecho modélico es la relación hombre Dios, que hace que la salvación llegue al hombre⁴⁵ • Dombois no habla para nada del ser del Derecho, ni de obligaciones nacidas de la justicia. Se limita a hablar únicamente de relaciones⁴⁶ • 5.4. Respuesta católica desde la ciencia política: Desde la Europa Occidental apenas hubo una respuesta expresa a Shom por parte de los católicos, ni siquiera la hubo de la nueva corriente evangélica, correctora de Shom. Trasladaron la cuestión al Derecho Político. Los teólogos y canonistas italianos-españoles, como Sancti, Rodrigo, Capello, intentaron demostrar que la Iglesia disponía de todos los elementos jurídicos necesarios para constituir una sociedad perfecta, en clave política. Los que les llevó a situar el centro de operaciones en el terreno político y no en el teológico. Así lo hace el teólogo alemán Schmaus : La Iglesia es una comunidad con un orden jurídico. Vále de ella lo que vale de cualquier grupo social: donde hay sociedad hay, tiene que haber derecho

47 • 44 Ibídem, pp.214-217 45 Ibídem, pp.133-245 46 Ibídem, 133-245 47 SCHMAUS, Teología Dogmática IV, "La Iglesia", Ed.Ria1p S.A. Madrid 1962, p430 A1mogaren 36 (2005) 15 - 44 31 32 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica

Henri de Lubac en su obra Meditación sobre la Iglesia, no habla para nada sobre la relación Iglesia - Derecho. Auer, sí: En contra de la omnipotencia de los Estados derivada del espíritu de la Ilustración, fue sobre todo el papa León XIII (1878-1903); cfr. sus encíclicas Inmortale Dei de 1-11-1885; Diuturnum illud de 29-6-1881) el que fundamentó la autonomía interna y externa de la Iglesia de modo que puso de relieve su carácter esencial como "societas perfecta " que debe tener su legislación, judicatura, administración y gobierno propios

48 • Con idéntico criterio actúa el P. Salaverri: Christum instituisse Ecclesiam ut societatem: Vaticanum implicite docuit (D 1821) et definivit(1822s). In definitione Vaticani deest vox societas, quia agit de Primatu et non potuit absolvi et promulgan· pars de Ecclesia, quae definitioni praeparabatur. Leo XIII Satis cognitum (1519), Pius X Lamentabilis(2052), explicite docent, Ecclesiam ut societatem esse a Christo institutam. Institutionem (proxime et directe) a Christo factam effert, Pius X (D21-45). (p.54or.

Y el P. Lucio Rodrigo, profesor de Comillas (Santander), hace lo mismo en su obra PRAELECTIONES THEOLOGICO MORALES COMILLENSES: Eius exsistentia consta! ex triplici potissimum Jacto dogmatico, scilicet: a) Ex institutione Ecclesiae a Christo per

modum societatis visibilis et perfectae; ergo eam voluit potestate ornatam quam ratio genérica perfectae societatis petit, et qualem Ecclesia ex proprio specifico fine postulat, pro efficaci nempe unione et directione activitatis socialis membrorum in ordinem ad efficacem sui finis assecutionem⁵⁰• A los que se suma Cabrereros de Anta, en el Comentario al Código de Derecho Canónico, publicado por la Universidad de Salamanca. Aborda muy superficialmente la cuestión del binomio Iglesia-Derecho: Niegan el carácter jurídico de la Iglesia todos los positivistas,-escribe- que reconocen al Estado como única fuente de derecho. A la misma conclusión por otra vía llegan los protestantes, negando a la Iglesia fundada por Jesucristo la naturaleza de verdadera sociedad jurídica⁵¹ • 48 JOHANN AUER, Curso de Teología Dogmática, t. VIII, La Iglesia, Ed.Herder Barcelona 1986 49 SALAVERRI, Sacra Teología Summa, Comillas (Santander), p.538 50 Ed.Sal Terrae, Santander 1944, p.28 51 CABREROS DE ANTA, Comentarios al Código de Derecho Canónico, t.I, Ed.BAC Madrid 1963 p.26 Almogaren 36 (2005) 15- 44 Juan Artilles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica No así Mons. José López Ortiz: cuando se ha pretendido, siguiendo una vieja idea de Lutero, medianamente remozada, que entre los cristianos no pueden haber más vínculos meramente espirituales de caridad, sin un régimen estable; que la regulación jurídica de la vida de la Iglesia es una interpretación abusiva de las ideas de Jesús, se echan en olvido los pasajes evangélicos en los que constan estas normas fundacionales, sentadas incommoviblemente por nuestro Redentor, y en los que se encuentran los principios esenciales e incommovibles del derecho de la Iglesia. Y en la página 38 añade: la ciencia del derecho canónico es ciencia teológica, fundamentando el Derecho eclesial en la Palabra de Cristo

52• En cualquier caso, ha sido el Derecho Público Eclesiástico desde donde más se intentó presentar la Iglesia como comunidad jurídica, como "sociedad perfecta," con argumentos de carácter jurídico-político. Así el P. Regatillo, en su obra INSTITUTIONES IURIS CANONICI para nada habla de la Iglesia sociedad perfecta; sin embargo en su otro manual EL CONCORDATO ESPAÑOL DE 1953, sí que lo hace y de forma bastante extensa: Siendo la Iglesia y el Estado en su orden perfectas y soberanas, síguese de aquí que es un absurdo pretender el sometimiento de la Iglesia al Estado; porque esto es equivalente a exigir de la Iglesia su propia destrucción; equivaldría a pedirla a que corrigiese por sí misma los rasgos que con autoridad divina se dignó imprimir en ella el mismo Jesucristo⁵³ • Le sigue el Dr. Laureano Pérez Mier: La Iglesia, según hemos dicho, es una sociedad doctrinal y de santificación, además de institución jurídica: sin embargo, lo que a nosotros nos interesa aquí, sobre todo, es su aspecto jurídico, es decir, el estudio de la misma como sociedad jurídicamente perfecta. Y añade: la sociedad perfecta- que puede proporcionar lo que basta para la perfección de la vida- requiere un fin completo y supremo en su orden: completo, para no formar parte de otro, y supremo, por no servir de medio al fin de otra sociedad superior, y debe tener en sí todos los medios necesarios para la consecución de su fin propio. Y en consecuencia: decimos pues que la Iglesia es sociedad jurídicamente perfecta perteneciente al orden sobrenatural, y por eso mismo es sociedad independiente y soberana⁵⁴ • 52 Ibídem, pp.36 y 38 53 Sal Terrae, 1961, p.13 54 DR. LAUREANO PÉREZ MIER, Iglesia y Estado Nuevo, Ed. Fax, Madrid 1940, pp.31-32. Almogaren 36 (2005) 15 - 44 33 34 Juan Artilles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica 5.4 Los autores citados parecen haber desconocido las encíclicas de León XIII Satis

Cognitum, publicada el 19 de junio de 1896 y la más reciente de Pío XII, *Mystici Corporis Chisti*, año 1941. Ambos pontífices hablan con claridad que el Derecho en la Iglesia nace del mismo ser de la Iglesia, fundada por Cristo. León XIII: La Iglesia no puede ser lo uno sin lo otro; eso sería un contrasentido como afirmara que el hombre es solo cuerpo o solo alma. La unión y la solidaridad de estas dos partes constitutivas es tan necesaria para la esencia de la verdadera Iglesia, como la íntima unión del cuerpo y del alma para el ser del hombre. Pío XII: Toda vez que el Verbo de Dios asumió una naturaleza humana pasible para que el hombre, una vez fundada una sociedad visible y consagrada con sangre divina, fuera llevada por un gobierno visible a las cosas invisibles. VI.-Respuesta conciliar: 6.1 El Concilio Vaticano II, dado su carácter pastoral, dedica pocos espacios al tema del Derecho. Uno de estos lugares se encuentra en el n.º 8 de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*: Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo Místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Y añade un símil muy afortunado: Por eso se la compara, con una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecimiento de su Cuerpo (cf. Eph. 4, 16). El Derecho según el Concilio es vehículo de la gracia, instrumento de santificación, y no, como enseñaron algunos canonistas protestantes, sin más valor que el puramente social. Y el otro texto conciliar: *Optatam totius*, n.º 15: De igual manera, en la exposición del Derecho Canónico y en la enseñanza de la historia eclesiástica téngase en cuenta el misterio de la Iglesia, Almogaren 36 (2005) 15- 44 Juan Artilles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica de acuerdo con la Constitución dogmática de Ecclesia promulgada por este santo sínodo. Con todo ello, el Vaticano II no prescinde totalmente de su carácter societario, lo reconoce en el n.º 8 de la L.G.: 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; *ibídem*, n.º 14; y en la G. S.: Unida ciertamente por razones de los bienes eternos y enriquecida con ellos, esta familia ha sido constituida y organizada por Cristo como sociedad en este mundo y está dotada de los medios adecuados propio de una unión visible y social⁵⁵; y en la declaración D.H.: Igualmente, la Iglesia reivindica para sí la libertad, en cuanto es una sociedad civil según las normas de la sociedad civil⁵⁶. El evitar la expresión sociedad perfecta no es porque la Iglesia ya no lo sea, sino porque la terminología sociedad perfecta no es correcta quia non iam est possibile abstraendum a societate internationali, ya no existen estados que puedan llamarse sociedad perfecta en sentido estricto, en el campo político internacional, advierte la secretaría del Concilio Vaticano II en el diccionario de términos 57 • El obispo español Mons. López Ortiz lo recordó en una de sus intervenciones: *Conceptus et verba vitare vellem, quae iam in desuetudinem venerunt apud cultores scientiarum politicarum et socialium: ex gr. Societas perfecta, trina potestas legislativa, iudiciaria et executiva, immo et suprematia ipsa, cuius conceptus hodie nimis implicatus fit* 58 • 6.2 No obstante, un aporte importante del Concilio ha estado en haber ofrecido estructurado el esquema del futuro Código de Derecho Canónico. Fue un cambio sustancial en su forma interna el que le dio, si lo comparamos con el Código de 1917. El Código Pío-benedictino había seguido el orden de las Instituciones de Gayo y Justiniano, más tarde recogido en el *Corpus Iuris Canonici*, elaborado por Juan Paolo Lancelotti por mandato de Paulo IV (años 1522-1590): las personas, las cosas, los juicios,

delitos y penas. El Código vigente sigue el esquema del Concilio Vaticano II: Pueblo de Dios, función de enseñar, función de santificar, función real. El Código del 1917 tenía como 55 Concilio Vaticano II, G. Et S., n.40 56 Concilio Vaticano II, D.H., n. 13 57 Acta et Documenta Tizticani II apparando, vol.II, pars I pp.51-82 58 Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Tizticani II, vol. I pars IV, p.526 Almogaren 36 (2005) 15- 44 35 36 1 Juan Artilés Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica fontes cognoscendi las del Cardenal Gasparri, en su magna obra CODICIS IURIS CANONICI FONTES. Por el contrario las del actual son las constituciones, decretos y declaraciones conciliares; cada uno de sus cánones remite a los textos conciliares, y éstos a su vez a citas bíblicas, en auténtico contexto teológico. 6.3 No obstante, el cardenal Rauco señala, de contrario, que la crisis actual sobre el Derecho está en la casi ausencia del mismo en el Vaticano II.: Entre las preocupaciones doctrinales y pastorales que expresaban la psicología colectiva de los Padres del Concilio, ninguna concernía- ni podía concernir- a la búsqueda por medio de la autoridad de un camino para resolver el problema de la relación entre la Iglesia y el Derecho eclesial. Y añade: el éxito que tuvo en el aula conciliar, y particularmente en su entorno periodístico, la caracterización de la Iglesia preconciliar y del esquema sobre la Iglesia preparado por la Comisión preparatoria como afectada de juridicismo, volvía psicológicamente imposible la emergencia de una conciencia conciliar apta para captar la urgencia de esta problemática⁵⁹• Tendría razón de ser esta acusación de no haber sido que el Papa Juan XXIII, al anunciar el Concilio el 25 de enero de 1959, no hubiera incluido en el proyecto pastoral de futuro para la Iglesia, además de las celebraciones del Sínodo Romano y del Concilio Vaticano II, la promulgación de un nuevo Código de Derecho Canónico: Venerabili Fratelli e Dilecti Figli! Pronunciamo innanzi a voi, certo tremando un poco de commozione, ma insieme con umile risolutezza de propósito, el nome e la proposta della duplice celebrazione: diun Sinodo Diocesano per l'Urbe, e di un Concilio Ecumenico per la Chiesa Universale. Y añade: Esse condurranno felicemente all'auspicato e atteso aggiornamento del Codice di Diritto Canonico, que dovrebe accompagnare e coronare questi due saggi de practica aplicaciones dei provvedimenti di eclesiastica disciplina, che lo Spirito del Signore Ci verrà suggerendo lungo la via⁶⁰ • VIL-En espera del nuevo código de Derecho Canónico 7.1 El Concilio Vaticano II había sido clausurado el 8 de diciembre de 1965 y el nuevo Código de Derecho Canónico se promulgaba el 25 de enero de 1983, 18 años más tarde. En 1967 aparecía el primer esquema del nuevo Código pa⁵⁹ ANTONIO ROUCO, Teología y Derecho, Ed. Cristiandad Madrid 2003, p.237 60 Acta et Documenta Concilii Oecumenico Vaticano II Apparando, series 1 antepr. Vol.I Almogaren 36 (2005) 15 - 44 Juan Artilés Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica ra el estudio por los padres del sínodo de los obispos de 1968, 15 años antes de su promulgación. Hubo un posterior esquema en 1975, instrumento enviado a las conferencias episcopales y universidades para su análisis y sugerencias. La revista internacional Concilium dedicó dos de sus números, concretamente el de septiembre-octubre 1968 y el de julio-agosto 1981, al tema del Derecho Canónico, creando con ello un espacio de sugerencias y observaciones al esquema conocido. En el número de 1968, en su editorial, el profesor de la Universidad de Salamanca, García Barberena, indica algunas sugerencias a los codificadores. Del Código de 1917 escribe: esta concepción parece suponer que Dios, en un primer momento, funda la Iglesia como sociedad externa visible y jerárquica y que en un posterior momento pone a disposición de la Iglesia ya constituida, siete medios santificadores que llamamos sacramentos. Y añade: Ahora bien, este modo de entender los sacramentos no es el que aparece en el Concilio, y hasta diríamos que es erróneo, porque los sacramentos son parte de

la estructura esencial de la Iglesia y precisamente la que da a la Iglesia su carácter de sociedad externa y visible, es decir, jurídica. Las bases teológicas de esta concepción de la Iglesia son: la Encarnación, Cristo como sacramento primario de salvación; la Iglesia sacramento universal de salvación (L. G.n.48), y los sacramentos, como realizaciones concretas de la Iglesia.

7.2 El acceso al primer esquema del Código provocó una reacción en contra del enfoque que se pretendía dar al Nuevo Código, en lo referente a la colegialidad, a la eclesiología de *societas perfecta*, y a la *communio*; sugerencias que recoge esta revista en su n.167, julio-agosto 1981. En relación con: La colegialidad : Mientras que el capítulo tercero de la constitución dogmática sobre la Iglesia lleva como título "La estructura jerárquica de la Iglesia, en especial el ministerio episcopal", con lo cual se subraya el significado del colegio episcopal para la Iglesia universal, la LEF y el nuevo código se presentan como la plasmación jurídica del Vaticano II. De hecho, desde el Vaticano I no se ha escrito ningún texto oficial que acentúe más que éste el primado de Pedro 61 • 61 R.Concilium. Derecho Canónico, septiembre-octubre 1998, p.7 Almogaren 36 (2005) 15 - 44 37 38 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica Ciertamente, en los primeros esquemas del nuevo código, solo un artículo hacía referencia a la colegialidad de los obispos. La *societas perfecta*: El código y la LEF se basan en una eclesiología de la *societas perfecta* que no sólo es ajena al Vaticano II sino que choca con la imagen conciliar de la Iglesia peregrinante como pueblo de Dios. A nuestro juicio, la elección de esa concepción estática de la Iglesia es fruto del miedo, miedo a cualquier forma de cambio y evolución en el ámbito del derecho y de las estructuras de la Iglesia 62 • La *communio*: No ha quedado nada de la significación y función que tienen los sacramentos en la constitución de la Iglesia y como fundamento de la estructura y del ordenamiento eclesial; ni ha quedado nada de la esencial *communio* eucarística de la Iglesia antigua. Esto tiene toda una serie de consecuencias. La más evidente es que el ordenamiento no se estructura a partir de las acciones sacramentales constitutivas de la comunidad creyente- y por tanto no a partir de las Iglesias locales, donde se desarrolla y se vive inmediatamente ese ordenamiento sacramental y donde los fieles tienen su puesto concreto en la Iglesia- sino que se basa en una sociedad eclesial estructurada jerárquicamente, la cual se halla asimismo dentro del sistema 63 • VIII- Respuestas del Código promulgado 8.1.-El Papa, de entrada, responde con la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges* toda la problemática sobre la Teología del Derecho en la Iglesia Católica: Surge otra cuestión: la de qué sea el Código de Derecho Canónico. Para responder debidamente a esta pregunta, escribe el Pontífice, debemos remontarnos a la lejana herencia jurídica que se contiene en los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, de la que deriva, como de su primera fuente, toda la tradición jurídica y legislativa de la Iglesia. Y continúa: Porque Nuestro Señor Jesucristo, no abolió en absoluto el riquísimo legado de la Ley y los Profetas, que se había ido formando paulatinamente con la historia y la vida del Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento, sino que la 62 Opus cit.,p.9 63 Opus cit. p.13 Almogaren 36 (2005) 15- 44 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica completó (Mt.5, 17), de modo que entrara a formar parte de una forma nueva y más elevada de la herencia del Nuevo Testamento. Por tanto, aunque S. Pablo, al explicar el misterio pascual, enseña que la justificación no procede de las obras de la ley sino de la fe (Rm.3, 28; Ga/.2,16), no excluye con ello la fuerza vinculante del Decálogo (cfr. Rm. 13, 8-10; Gal. 5, 13-25; 6,2), ni niega la importancia del orden disciplinario en la Iglesia de Dios (cfr. 1 Cor.5 y 6). De esta forma, los escritos del Nuevo Testamento permiten que nos hagamos cargo de la importancia del orden disciplinario, y que podemos entender mejor los nexos que lo une estrechamente a la naturaleza salvífica de la

doctrina del mismo Evangelio. Y concluye: Siendo esto así, parece claro que el fin del Código no es el de suplantarlo, en la vida de la Iglesia, la fe de los fieles, su gracia, sus carismas y, sobre todo, su caridad. Por el contrario, el Código tiende más bien a generar en la sociedad eclesial un orden que, dando la primacía al amor, a la gracia, y al carisma, facilita al tiempo su ordenado crecimiento en la vida, tanto de la sociedad eclesial, como de todos los que a ella pertenecen. El texto pontificio es un verdadero y completo puzzle donde no falta ni una pieza que permita concluir que el Derecho en la Iglesia es Teología, citando para ello las Sagradas Escrituras; es Historia de una Iglesia que ha ido positivando el Derecho Divino; es Tradición venida de la vida misma de la Iglesia; es nexa con los misterios salvíficos; es obligatoriedad; es orden en la Iglesia; y es servicio para mejor vivir y cumplir los carismas, la gracia, y la fe.

8.2. Respuesta codicia/ a la Revista Concilium: Colegialidad En la elaboración de los esquemas del nuevo Código se apreciaba una evolución, fruto de las aportaciones de las universidades y conferencias episcopales. En el esquema de 1971 no se recogía para nada en su libro II "Del Pueblo de Dios", lo referente a las obligaciones y derechos de los fieles; es en el esquema de 1981 donde incorporan dichos derechos, separando a los clérigos de los laicos, pero con agravio comparativo para éstos. Sin embargo el texto promulgado se desmarca del criterio anterior, situando en primer lugar a los laicos, con ampliación del número de cánones relativos a ellos: obligaciones y derechos de todos los fieles (cc.208-223); inmediatamente después fieles laicos (cc.224-231); y por último clérigos (cc.273-289). Almogaren 36 (2005) 15- 44 39 40 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica Lo mismo hace con la colegialidad: en el libro II " Del Pueblo de Dios", en la parte segunda, sección I, trata de la Suprema autoridad de la Iglesia, iniciando el capítulo I de esta sección con un canon introductorio, referente al Romano Pontífice y al Colegio Episcopal. El artículo I de este capítulo lo dedica al Romano Pontífice, y el II al Colegio Episcopal y concilios ecuménicos. Deja para una ley especial la reglamentación de la Curia Romana. Lo que se hizo en la Constitución Pastor Bonus, de 28 junio 1988. De acuerdo con el nuevo enfoque conciliar sobre pastoral la Const. Pastor Bonus da entrada allaicada en la Curia Romana estableciendo consejos y secretariado en la misma, transformándola así es un organismo pastoral al servicio del Ministerio de Pedro. El Papa en la constitución *Sacrae disciplinae leges* reconoce que la promulgación del Código Canónico reviste carácter primacial, aunque, en su contenido objetivo, refleja la solicitud colegial por todos mis hermanos en el Episcopado y colaboración colegial por parte de personas e institucioes. Esta misma apertura pastoral la traslada el Código a las curias diocesanas. El canon 460 permite la presencia de laicos en los sínodos diocesanos y en el consejo pastoral diocesano⁶⁴ • Las curias romana y diocesana adquirirían así un nuevo rostro más eclesial, más Pueblo de Dios, ya que todos participamos de la misma y única misión de Cristo, aunque sea de modo esencialmente diverso.

8.3 Comunión: Son los cánones 204 y 205 los que dan un giro total a la legislación canónica. Todos recordamos la importancia que se le daba en la Facultad de Derecho Canónico al antiguo canon 87. El nuevo Código incorpora el contenido de este canon en su correspondiente 96. El c. 204 es totalmente nuevo, es el canon del bautismo, de la incorporación a Cristo y a su misión, mediante las funciones profética, sacerdotal y real; y a su vez de entrada en el Pueblo de Dios (cfr. ja Corintios 12,13, y Romanos 6, 4-5.). Y el canon 205 nos precisa que esta vinculación con Cristo o comunión espiritual no se puede vivir sin nuestra comunión con la Iglesia visible o Iglesia del Derecho.

64 CIC, c.512 Almogaren 36 (2005) 15 - 44 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica Ciertamente en el esquema de 1971 en el número 1 de la disciplina canónica de los sacramentos no se hablaba para nada de la comunio, ni

de la Eucaristía, como fuente de esta comunión interior y exterior. El cambio lo operó el esquema 1981, libro IV, titulado de *Ecclesiae Munere Sanctificandi*, en su parte primera De Sacramentis: *atque ideo ad communionem ecclesialem inducendam, firmandam et manifestandam summopere conferunt*. Comunión que supone unidad e igualdad fruto de nuestra regeneración en Cristo: La unidad y la igualdad entre los fieles en cuanto a la dignidad y acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo (cfr. 1ª Corintios 10, 17, y Romano 12, 5.)⁶⁵ y alteridad, realidad connatural de la Eucaristía⁶⁶ La Eucaristía significa y realiza la unidad del pueblo de Dios y lleva a término la edificación del cuerpo de Cristo; y visibilidad, no sólo por ser la Eucaristía sacramento, signo sensible, sino también porque lo es toda la Iglesia como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano⁶⁷• El Derecho pertenece pues a la misma esencia de la Iglesia por su sacramentalidad, y no únicamente por su carácter societario. Consecuencia de la alteridad y variedad es la obligatoriedad, elemento esencial del Derecho, que se explicita en el Código de 1983 de diferentes maneras: *obligatione adstringuntur, conferre debent, obedientia prosequi, officium habere, debere, tenentur*, y otras similares. El Papa en la Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges* hace referencia también a este elemento esencial del Derecho: Finalmente, las leyes canónicas, por su misma naturaleza, deben ser observadas.

8.4 Sociedad perfecta: Ya se ha visto más arriba cómo el Concilio Vaticano II no suprimió el carácter societario de la Iglesia sino que redujo las referencias a él. La palabra sociedad es un término más jurídico que estrictamente pastoral y el Concilio fue eminentemente pastoral. Se recurre poco a ello, no porque la Iglesia no lo sea sino por tratarse de un concepto, como indicó Mons. López Ortiz que *in desuetudinem venerunt*, como se ha visto más arriba. El Código Canónico recoge esta dimensión en el c. 204, p. 2º: Esta Iglesia, constituida⁶⁵ CIC, c.208⁶⁶ Ibídem cc.897 y 205⁶⁷ Concilio Vaticano II, L.G.n.! Almogaren 36 (2005) 15- 44 42 Juan Artiles Sánchez:

Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica y ordenada como sociedad en este mundo, subiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él. Con idéntico criterio actúa en el c. 1311, cuando reconoce que la Iglesia tiene derecho originario y propio a castigar con sanciones penales a los fieles que comenten delito. Canon que remite como fuente suya a dos lugares conciliares: LG. n 8 y GS. n 76. Y, en este último texto conciliar, se habla de que la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno, o lo que es lo mismo en expresión jurídica, ambas sociedades perfectas, ya que *sibi metipso sufficit et in se ipsa sufficientia possidet ad finem obtinendum*⁶⁸ .-

8.5 El Código Canónico presenta el Derecho Eclesiástico abierto a los otros ordenamientos jurídicos estatales, en sistema monista, lo hace en sus remisiones a leyes estatales, como es el caso del c.1290. Aquí en España la remisión al Estatuto de los Trabajadores, que lo convierte en ordenamiento canónico.

8.6 Hemos notado una laguna en el actual Código Canónico, la ausencia de referencia a la Persona divina del Padre; se nombra a Cristo y al Espíritu Santo, pero no al Padre, siendo así que el Concilio Vaticano II centra todos sus documentos en el Misterio Trinitario, de acuerdo con el esquema alternativo de la Conferencia Episcopal germano-austriaca al esquema presentado por la secretaría del Concilio. Parece como un Código huérfano. Pudo muy bien hacerlo al tratar de la Misión de Cristo, en el libro II. Esta ausencia se echa de menos sobre todo si se tiene en cuenta que en el Misterio Trinitario se halla el origen mediato y último del Derecho⁶⁹ •

En conclusión: La Iglesia espiritual y la Iglesia del Derecho no son pues dos realidades yuxtapuestas, sino íntimamente intercomunicadas, como lo declara con toda precisión el c. 205: Se encuentran en plena comunión con la Iglesia católica, en esta Tierra, los bautizados que se unen a Cristo dentro de la estructura visible de aquélla, es decir, por los vínculos de la profesión de la fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico. 68 Acta et Documenta Concilio oecumenico Vaticano II vol. IV, pars II, p.55; cfr. Pablo VI, "Discurso a la Comisión preparatoria del nuevo Código de Derecho Canónico." 69 WAN ARTILES, Lo Pastoral y lo Jurídico en la Iglesia, en "Almogaren" diciembre O 1, pp. 49-70 Almogaren 36 (2005) 15 - 44 Juan Artiles Sánchez: Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica IX.-Receptio del Nuevo Código de Derecho Canónico.

9.1 Leonardo Boff, en su obra IGLESIA: CARISMA Y PODER, Ensayos de eclesiología militante, nos presenta una valoración de la situación actual en relación con el Derecho. Ciertamente esta obra fue publicada en 1981, y desde entonces hasta ahora las posturas han sufrido cambios o al menos han perdido adeptos. Lo enseñado por los dos grandes canonistas protestantes, Hamak y Shom, ha influido mucho en ciertos sectores católicos. Estos dos grandes pensadores apoyaban sus teologías en conclusiones históricas, haciendo una distinción inadecuada entre cristianismo y catolicismo. Shom afirma que el ropaje institucional con el que se presenta la Iglesia actual es fruto de la incorporación a la Iglesia de Cristo de elementos externos, provenientes del poder imperial y estatal en su devenir histórico. Y una de estas piezas es su actual jerarquización, con presencia de poder y dominio de los bautizados ordenados sobre el resto de los fieles, enseñan. Muchos de estos criterios se aprecian todavía en sectores de la Iglesia Católica. La falta de una teología del Derecho en la Iglesia ha favorecido sin duda este descrédito del Derecho en sectores de la Iglesia.

9.2 El cardenal Rouco señala además otras causas de esta crisis: Entre las preocupaciones doctrinales y pastorales que expresaban la psicología colectiva de los Padres del Concilio, ninguna concernía- ni podía concernir- a la búsqueda por medio de la autoridad de un camino para resolver el problema de la relación entre la Iglesia y el Derecho eclesial. Y otra razón más: el éxito que tuvo en el aula conciliar, y particularmente en su entorno periodístico, la caracterización de la Iglesia preconiliar y del esquema sobre la Iglesia preparado por la Comisión preparatoria como afectada de juridicismo, volvía psicológicamente imposible la emergencia de una conciencia conciliar apta para captar la urgencia de esta problemática⁷⁰•

9.3 En cualquier caso, en la raíz de todo está lo manifestado en la Veritatis Splendor: En la base se encuentra el influjo, más o menos velado, de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva de la verdad 71 •

9.4 Como en otros tiempos fue la soberanía del Príncipe la causa consumativa de la Reforma, ahora lo es la soberanía popular, en el caso, agravada por

70 ANTONIO M• ROUCO VARELA, Teología y Derecho, Ed.Cristiandad Madrid 2003, p.237 71 ILLAN PABLO II, Veritatis Splendor, n. 4 Almogaren 36 (2005) 15- 44 43 44 Juan Artiles Sánchez:

Fundamento teológico del ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica

tratarse de una soberanía sin límites ni naturales ni trascendentes, como acabamos de leer en la Veritatis Splendor; y por otra parte también, al desaparecer los imperios y nacer las democracias contemporáneas que ponen el acento de sus programas en la libertad, los ciudadanos no quieren saber de leyes ni de códigos. Las políticas democráticas suelen ser débiles con lo que se facilita la corrupción generalizada, haciendo peligrar la unidad por un rabioso neoliberalismo; y con la pérdida de la unidad se sepulta la variedad a medio o largo plazo. La unidad es la raíz y la garantía de la variedad.

9.5 Queremos concluir esta ponencia con dos textos: uno de Juan Pablo II y el otro de Pablo VI. Escogemos el de Juan Pablo II por ser una cita de la Encíclica Ecclesia de Eucaristía, relacionada con el Derecho, y encontrarnos dentro del año dedicado a la Eucaristía: La comunión eclesial, como antes he recordado, es también visible y se manifiesta en los lazos vinculantes enumerados por el Concilio mismo cuando enseña: " Están plenamente incorporados a la sociedad que es la Iglesia aquellos que, teniendo el Espíritu de Cristo, aceptan íntegramente su constitución y todos los medios de salvación establecidos por ella y están unidos, dentro de su estructura visible, a Cristo, que la rige por medio del Sumo Pontífice y de los Obispos, mediante los lazos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno eclesiástico y de la comunión " 72 •

Y este otro texto de la primera encíclica de Pablo VI, ECCLESIAM SUAM: Repitamos, una vez más, para nuestra común advertencia y provecho: La Iglesia volverá a hallar su renaciente juventud, no tanto cambiando sus leyes exteriores cuanto poniendo interiormente su espíritu en actitud de obedecer a Cristo, y por consiguiente, de guardar las leyes que ella, en el intento de seguir el camino de Cristo, se prescribe a sí misma: he ahí el secreto de su renovación, esa es su metanoia, ese el ejercicio de su perfección⁷³ •

Juan Artiles Sánchez

Resumen de los Cuestionamientos contra la cristiandad.

Hoy existe consenso general sobre la necesidad de una reforma de la Iglesia católica, y la mole de literatura sobre ese tema aumenta cada día. También la vida religiosa pide reformas. Más aún, todas las religiones están ante el reto de cambiar, aunque no sea sino ante el cambio total del universo por el paso del creacionismo a la evolución, del mundo estático a la fuga de las galaxias en el espacio tiempo.

Una pregunta nos puede guiar para precisar los temas de reforma. *¿Cómo responder a los grandes cuestionamientos que se le han hecho a la cristiandad? ¿Que se le ha reprochado a la Iglesia en la versión de la cristiandad?*

En Occidente

Precisamos las dimensiones de la reforma si analizamos las grandes críticas o cuestionamientos que ha tenido la Iglesia católica en los últimos cinco siglos, con las respuestas que la jerarquía ha intentado dar. Solo mencionamos las grandes líneas de rechazo hacia la Iglesia católica por parte de inteligencias reconocidas. Precisar las críticas legítimas es definir las reformas.

Imaginemos cinco personas para estos cinco siglos, Un religioso con hábito agustino, un intelectual, un súbdito de monarcas, un existencialista y un obrero empleado por capitalistas.

El tema fundamental de *Lutero*, el religioso, es el mismo de este libro y de las religiones abrahámicas, incluídos los mahometanos: ¿Qué función desempeña Jesús como ejecutor de la gratuidad del Padre que nos quiere salvar?, y ¿Cuál es nuestra colaboración humana necesaria? ¿En qué consiste la justificación, la redención de Cristo, la función de la Iglesia? ¿Cuál es la Iglesia una, santa, católica y apostólica?

Estamos celebrando el quinto centenario de los cuestionamientos de Lutero en 1517, y qué hermoso estar acompañando a ese fraile agustino a preguntarnos: ¿Qué significa Jesús para nosotros? Pero es un triunfo que hoy estemos acompañados en la evaluación, de los Papa y los obispos católicos.

En el Siglo 16, Lutero y los reformadores protestantes descalifican la Iglesia porque usa el poder religioso con fines materiales de este mundo de rivalidades y de intereses, y proponen reforma general en la Iglesia, de basílicas, palacios y monarcas, para volver a Jesús.

La Cristiandad responde manteniendo su poder jerárquico y espiritual, y emprende una reforma por el camino del mando y la autoridad con un rebaño sumiso de fieles, Y la llamó contrarreforma. La Iglesia como tal no se cambia, pero necesita siempre una reforma de sumisión a Dios y de lucha contra el pecado. La doctrina católica es inspirada por Dios a través *del Antiguo y el Nuevo Testamento, que la Iglesia recibe con igual afecto de devoción*. Es un poder jerárquico y sacerdotal y un rebaño sumiso. Poderes sacerdotales para ventajas terrenas. De ahí el clericalismo y sus vicios. Los protestantes se apoyaron en la legitimidad de los poderes civiles, para escapar al poder del Papa. Y en contraprestación, los poderes absolutistas que surgía por todas partes, prefirieron la Reforma protestante a la tradición católica. Esto se experimentó hasta 1945 cuando la ONU vino a sustituir el catolicismo romano como árbitro de occidente.

Los protestantes han hecho ver que el evangelio no es para manejar un sumiso rebaño que obedece todo lo que le manden. Protestan contra el catecismo del Padre Astete que dice: *«Eso no me lo preguntéis a mí que soy ignorante. Doctores tiene la santa madre iglesia que saben responder»*. Así hablan todavía muchos fieles.

En el Siglo 17, la jerarquía católica tenía el poder sacerdotal sagrado de enseñar, de gobernar y de santificar, y todos debían transmitir la sagrada doctrina, promulgar y recordar las leyes que permiten cumplir la voluntad de Dios, y distribuir y administrar la abundante redención.

La reforma, al separarse de la jerarquía de Roma, abrió un espacio para pensar libremente. Y con *Descartes*, *Kant*, y los llamados racionalistas, el cristianismo de Europa se dividió, y en el ambiente protestante se creó una gran libertad de pensamiento. El racionalismo rechazó la religión que trata a los hombres como niños que no piensan por sí mismos y se contentan con obedecer. «*No queremos seguir siendo como niños de escuela que aprenden la lección de memoria.*» Así se desarrolló en la Europa de entonces una nueva manera de ser cristiano. Más aún, muchas maneras de ser cristiano. Por ejemplo: se elaboró el gran principio «*Cuius regio eius et religio.*» Que cada uno siga la religión de su nación.

En el siglo 18, «siglo de las luces,» la revolución francesa y las revoluciones americanas del norte y el sur, optaron por la democracia y la división de poderes, contra el monopolio del poder en el rey o monarca. *El Evangelio no es para justificar una monarquía sagrada.*

En los países católicos como Francia la revolución se convirtió en una lucha y un castigo contra la Iglesia católica jerárquica como aliada de los poderes de los monarcas de este mundo. En este ambiente se formaron nuestras naciones católicas de América Latina.

Y al fin, todas las naciones cristianas optaron por la democracia. La iglesia es una monarquía, no lo que quiso Jesús, y aliada de los poderosos.

El hombre de la modernidad y de la revolución francesa lucha por la democracia y la separación de los poderes (*Montesquieu.*) Los fundadores de la democracia norteamericana evitaron con todo cuidado que la Iglesia católica manejara la dirección pues era maestra en entrar en el juego de poderes. Y el presidente Harry Truman escribe una carta, lamentándose de que el papado haga alianza con fascistas y nazis contra Inglaterra y Estados Unidos, guiados por el cristianismo (Truman, bautista).

En el siglo 20, el comunismo pide una revolución universal. Las democracias se prestan para que los más poderosos y hábiles utilicen sus capacidades y medios para intereses contra los más débiles, la oligarquía contra los obreros. Y el comunismo tiene claro que debe declarar la guerra contra la Iglesia que favorece la oligarquía. La gran crítica contra la Iglesia es que la religión es opio del pueblo, la marihuana de los pobres, que nos distrae de este mundo y concentra nuestro interés en Dios, en su gloria y alabanza, hasta el olvido de la construcción de la ciudad terrena. *La religión es el opio del pueblo, que impide el comunismo de bienestar universal.* La ciudad de Dios, el orbe cristiano, la religión del príncipe son un fracaso. La búsqueda de Dios se convirtió en un distractivo, una ilusión.

Los existencialistas, Heidegger y compañía, con Sartre dictaminan que «*el otro es el infierno*»

Tenemos así en occidente cinco grandes reclamos contra la Iglesia: Desde la Biblia y la vida religiosa, los protestantes rechazan los poderes sacerdotales para ventajas terrenas; desde el racionalismo se rechaza la pretensión de tratar a los cristianos como niños de escuela, obedientes y sumisos a la Iglesia jerárquica; desde la revolución francesa, católicos y protestantes, con la revolución americana, rechazan la monarquía y se exige el paso a la democracia. «Pero este gran principio «El rey no es soberano» resuena, y los que sufren bendicen su pasión.» Dice el himno nacional colombiano.

A partir de los pobres y trabajadores, o proletariado, contra las democracias oligárquicas y capitalistas, el comunismo critica y descalifica a la Iglesia de la cristiandad como opio del pueblo. Es religión que impide la igualdad y felicidad de todos los hombres y mujeres. *Los existencialistas* declaran insoluble el problema de «el otro.»

Estos cinco cuestionamientos a la Iglesia permanecen actuales hasta hoy, y son vigentes en Occidente, Europa, América y Oceanía. Retengamos los cinco campos: evangelio, razón crítica, política monárquica, la ilusión religiosa u opio del pueblo que impide la revolución anticapitalista, y la rivalidad sin remedio. Y cinco personajes: Lutero, Kant, Voltaire, Marx y Heidegger.

El siglo veinte, la gran evaluación de mil quinientos años de Cristiandades

Este proceso de los ideales del **Orbe Católico, de la civilización cristiana, Cívitas Dei, Civiltá Católica**, con todos sus avatares, termina con dos guerras mundiales, con sesenta (o noventa) millones de cristianos masacrados por otros treientos millones de cristianos, los aliados.

Primera gran evaluación después de la segunda guerra mundial. 1945. Resumamos las grandes conclusiones de la humanidad occidental

El árbitro entre las naciones no puede ser la Iglesia católica de la cristiandad, sino una entidad civil universal ONU. Renace una esperanza, fundada en la ley. Lo mejor de la humanidad cristiana no encuentra otro camino que crear una autoridad mundial que haga las mejores leyes y tenga autoridad sobre todas las naciones. La Iglesia no pudo crear el .

Y se crea la ONU y otras instituciones a nivel mundial. A los 75 años de la ONU hemos vuelto a estar muy cerca de una tercera guerra mundial.

Desde el protestantismo, un bautista, el presidente de los Estados Unidos de Norteamérica, Harry Truman, cuestiona al papado de Roma el hacer pactos con el fascismo de Mussolini y con el nazismo de Hitler, en contra de Estados Unidos y de los aliados. La democracia y el protestantismo rechazan como luz del mundo a la Iglesia católica. Las sociedades civiles de occidente convertidas en líderes del mundo, dieron lo mejor de sí después de las dos guerras mundiales en la nueva institucionalidad mundial. Hace falta un mejor líder.

El catolicismo como Iglesia católica tendrá una espléndida oportunidad de evaluar los mil quinientos años de cristiandades en el Concilio Vaticano II. El catolicismo tradicional, la Iglesia de la Cristiandad, insiste en que el Papa infalible, la tradición de las escuelas católicas es la norma de fe y la luz del mundo. Lo que falta es conseguir la obediencia total de todos los fieles.

Los estudios históricos de la Biblia, en el ámbito de libertad del protestantismo no obediente a Roma, en la órbita del racionalismo crítico, promovieron un nuevo acercamiento a Jesús y se propagó entre católicos y protestantes un vivo deseo de volver a las fuentes, como el último recurso. El líder académico de esta nueva corriente de la Iglesia católica era

el Pontificio Instituto Bíblico, donde yo estudiaba la Sagrada Escritura, al comenzar el Concilio

Tenemos un horizonte occidental de dos grandes opciones en la mitad del siglo pasado.

1, La ONU, y autoridades mundiales.

2. El Papa infalible y la Iglesia como luz de las naciones con su jerarquía y la sumisión de todos.

Evaluación desde el Oriente

Pero hay una serie de cuestionamientos que vienen de las culturas, religiones y espiritualidades de Asia y de otras regiones no dirigidas por occidente.

Contra Occidente, con las ideas abstractas helenísticas, que piensa a Dios personal que crea como artesano o relojero, el mundo entero, y lo dirige con sabiduría y justicia, las espiritualidades de Asia son las energías que emergen de la madre tierra y de las virtualidades de la naturaleza a través del pensamiento de los humanos. Así se han ido engendrando las diversas espiritualidades y el budismo como formas de un humanismo muy maduro que integra en un todo unitario a dios y la creación.

En Asia hay un rechazo connatural contra la idea de Dios como un ser que podamos definir y del cual podemos disponer. Es un hecho contundente, el esfuerzo colosal que ha desplegado Occidente por implantar la religión de la cristiandad en Asia. Pero, después de mil años de esfuerzos misioneros en Asia, los cristianos no somos sino un 3%, un 2% o menos del uno por ciento. En Asia nos deslumbra el rechazo a la fe de la cristiandad mientras por el mismo tiempo el budismo ha sido acogido clamorosamente. Si la fe cristiana ha tenido un rechazo generalizado en Asia, la Iglesia católica no es la luz para el Asia; la luz de Asia es Buda.

Y ya sabemos que el budismo es un rechazo a toda religión y es más bien un humanismo que ha conquistado naciones enteras como Tailandia. El budismo logró conquistar a Tailandia, y los cristianos no somos ni siquiera el uno por ciento. Con el nombre de nueva era las espiritualidades de Asia se quieren convertir en la luz para Occidente. Primero nos conquistan a nosotros que nosotros a ellos.

El Concilio Vaticano II

Antes del Concilio la reforma de la Iglesia era imposible. Más aún, el Concilio Vaticano II se convocó, según la curia romana, para evitar cualquier reforma de la Iglesia católica en el futuro. La doctrina estaba clara, solo faltaban algunos dogmas. Y esa doctrina era la revelación de Jesucristo, y, en consecuencia, no se podía pensar en reformarla. Con el Papa infalible, no hacían falta nuevos concilios que podían traer más problemas que soluciones.

El Papa Juan XXIII, como hombre muy abierto y bueno, se atrevió a lanzar, en solitario, la idea de convocar un concilio ecuménico y de un «*aggiornamento*,» una puesta al día de la Iglesia.

Para los que prepararon oficialmente el Concilio era incuestionable la inspiración divina de la doctrina católica. La iglesia posee tres poderes; *de enseñar la verdad como única maestra de la verdad, de gobernar y de santificar*. Todo el mundo debe obedecer a la jerarquía católica. Todos los grupos cristianos, las iglesias protestantes y las demás religiones deben obedecer a la jerarquía católica. Fuera de la Iglesia católica no hay salvación.

Para ellos, el Concilio debe definir para siempre que hay dos fuentes de revelación divina, sin otra alternativa: 1a la Sagrada Escritura 2a La Tradición de la Iglesia católica, que ha ido creando, bajo inspiración divina, los dogmas de fe de la doctrina católica. La doctrina de la

Iglesia es inspirada. Con este objetivo se prepara el primer documento básico del Concilio; «*De las dos fuentes de revelación: escritura y tradición de la teología católica*»

Una vez definida la doctrina de la Iglesia católica como de inspiración divina, y con el papa infalible, es necesario aceptar cambios accidentales que ayuden a que todos vuelvan al seno de la Iglesia católica.

El Papa Juan Pablo II con esta idea promovió en la Iglesia católica la nueva evangelización, *pero no nueva en sí misma sino solo Nueva en su ardor, en su método y en su expresión*, la doctrina no se reforma, solo se presenta mejor al hombre de hoy,

La cristiandad logró asociar la fe con la inteligencia y las ideas, incorporando en la fe, la razón a la manera helenística. Lo sólido, lo eterno, lo permanente, lo dogmático está en la mente y en las formulaciones adecuadas.

Tanto que la verdad se define como «*adecuación de la mente y las cosas reales, «Adequatio mentis, intellectus, ad rem*» Se decía con toda tranquilidad: «*la doctrina*» de la fe: *el catecismo de la doctrina cristiana*. Y esa fe tenía que estar de acuerdo con la razón: el matrimonio era perfecto y definitivo entre la fe y la razón: «*Fides et Ratio*.» Tarea de todas las universidades católicas era amalgamar fe y razón.

Y ese matrimonio había que renovarlo en el concilio con solemnidad definitiva. Este fue el aporte a la doctrina de la Iglesia del divino Platón y de toda la metafísica griega, inamovible. Los griegos le dieron la primera cátedra universitaria a la Iglesia de la cristiandad, y presidieron el primer matrimonio indisoluble, «*Fides et ratio*.»

Los romanos le dieron a la cristiandad la otra gran cátedra magisterial de derecho romano, que le sirvió al imperio para domesticar a los bárbaros: El derecho. De ahí el otro matrimonio necesario de la Cristiandad: el de la jerarquía con el sumiso rebaño: Fe y obediencia a la jerarquía.

Clave del futuro de la Iglesia es la obediencia al Papa inspirado por Dios e infalible, y la jerarquía obediente, unida a él, y firme en el mando sobre su rebaño sumiso. Para conseguir esto se preparó el segundo documento fundamental, sobre la Iglesia como luz de las naciones. El sueño griego de la verdad en las ideas y el sueño romano de la autoridad o jerarquía, y la obediencia sumisa, deben reafirmarse para siempre: dos matrimonios eternos.

El Concilio, así concebido y preparado por la curia, podría durar tres meses. Los documentos estaban listos, consultados en el mundo entero; y en ese lapso, se podían revisar y retocar por todos los obispos y teólogos conciliares.

Todo estaba listo por la flor y espuma de los teólogos del mundo entero, bajo la batuta del cardenal Ottaviani.

Hasta el Concilio Vaticano II, diciembre de 1962, domina la teología de la cristiandad, del Orbe católico y de la *fides et ratio*, de la religión del Dios justo, del mandamiento y de la ley y del interés personal.

Todos los estudiantes, como yo, en una universidad romana, sabíamos que la doctrina de la cristiandad era inmodificable; que hay dos fuentes de revelación, la Escritura y la tradición; lo que enseña la cristiandad es de inspiración divina; y que los que estudiábamos Biblia debíamos dedicar la vida a encontrar en ella los textos adecuados para sostener las doctrinas del Magisterio.

Una evaluación crítica decía: «*Esta religión no refleja a Jesús sino un poder religioso y económico, con la basílica de san Pedro y el Vaticano como referente.*»

3. La reforma de la Iglesia de la cristiandad en el Concilio Vaticano II y los papas posconciliares

El Concilio concluido en 1965, realizó varias revoluciones copernicanas.

Benedicto XVI, al retirarse, lanzó el debate sobre la reforma de la Iglesia, y lo dramatizó con su espectacular retiro en 2012. A los quinientos años de Lutero (1517) es el Papa el que habla de reforma. Con los sínodos que convocó, sobre la Palabra de Dios y sobre la Nueva Evangelización, el año de la fe y el nuevo dicasterio que creó para la nueva evangelización, el Papa Benedicto puso la reforma de la Iglesia en el centro del debate en la Iglesia. Bástenos, por el momento, comprobar que tema central de ambos papas, Benedicto y Francisco, es la reforma de la Iglesia como aplicación del Concilio Vaticano II.

Desde hace más de mil años la reforma de la Iglesia se identifica con la reforma de la jerarquía, pues a los laicos les corresponde obedecer. La jerarquía es la que puede decidir. Reformar la Iglesia era reformar la jerarquía. Desde hace mil años la reforma abarcaba tres aspectos: el concubinato de los sacerdotes, la simonía y las investiduras. Sexo, dinero, poderes de clérigos y laicos.

Desde el comienzo de su ministerio, el Papa Francisco enarboló la bandera de la reforma, y nombró ocho cardenales par que empezaran la reforma, convocó una cumbre en el Vaticano sobre la pederastia, pero tuvo la sabiduría de decir: *Yo no voy a ser el reformador de la Iglesia. El reformador es Jesucristo. Mi tarea es quitarle los impedimentos que le hemos puesto a su acción en el Espíritu*. Es Jesús quien va a reformar la Iglesia, su Iglesia. Y la jerarquía no puede ser la aduana.

El papa Benedicto adelantó un paso y nos mostró el método de la reforma: Consiste en pasar de la religión del mandamiento y de la ley, de la víctima y del interés personal, a la obediencia de la fe en la gratuidad del Padre, y de la gratuidad de los participantes unos con otros, en el amor y servicio mutuos.

Este es el programa de la reforma: *De la religión de la ley, pasar a la acogida de la gratuidad del Padre*. El eje de la reforma es el cambio de relaciones de autoridad de pastores y obediencia del rebaño, por las relaciones mutuas en el amor y servicio.

De modo que la reforma de la Iglesia no consiste en reformar la jerarquía: endurecer las penas a los transgresores de pederastia y exigir ética y cumplimiento de mandamientos. Pero el mismo Papa no ve el remedio en el síndrome de Jonás: tirar al mar al culpable, que se lo trague la ballena.

Si el Sínodo de la Amazonía culmina en mejorar los servicios que supuestamente deben cumplir los pastores o la jerarquía, multiplicando ministerios para laicos casados y mujeres, le está ofreciendo extensiones a la jerarquía como se ha venido haciendo a lo largo de los siglos. Muchos ministerios laicales para complementar la jerarquía. La intención del método pastoral del Sine, servicio integral de nueva evangelización, es el refuerzo y descanso para la jerarquía.

Por otra parte, la reforma de la Iglesia no puede tener como propósito esencial el sintonizar con el humanismo budista, por un pensamiento unitario, todopoderoso y divino.

La clave está, al contrario, en pasar al amor mutuo de servicio y muerte con Jesús en favor de los hermanos, en iglesias adultas y maduras.

La reforma de la Iglesia debe tener como propósito esencial el responder a los anhelos de fidelidad a Cristo que profesamos los hijos de la cristiandad católica, y los hijos de la reforma protestante y de otras cristiandades.

Debe responder a los católicos que descalificaron la cristiandad en el Concilio Vaticano II con aplauso del protestantismo, y debe responder al desarrollo y modernización de las religiones y espiritualidades de Asia, o indígenas.

Debe responder a las religiones monoteístas, judaísmo e islamismo, que tienen como ideal el cristianismo de Jesús, pero consideran como una Babilonia de destierro o destrucción, a la cristiandad del antisemitismo.

La única reforma de la Iglesia que puede conquistar un consenso progresivo es la vuelta a la fe de los apóstoles como se encuentra en el Nuevo Testamento, acogido por todas las iglesias de discípulos o comunidades obedientes al don gratuito de Dios Padre y Madre.

En otras palabras, con humildad, dediquemos todo nuestro esfuerzo en definir la fe de los apóstoles para seguir a Jesús, que con su Espíritu inspiró a los discípulos y les comunicó la sabiduría de Dios, no la «*fides et ratio*» sino la locura de la cruz.

Una vez definido lo que significa la fe de los apóstoles, emprendamos el progresivo desmonte de todas las reformas que la razón iluminada le ha hecho a la fe de los iglesias apostólicas.

La tarea es identificar todo lo que ha sobrevenido como reformas de la fe original de Jesús y de los apóstoles. Se identifica no para descartarlo sino para acogerlo con criterio de libertad del Espíritu de Dios.

Nos decidimos por un no a las reformas de la fe de los apóstoles, y un sí a la libertad para toda la creatividad de las espiritualidades. Y que así como fue lícito acoger a Sócrates con su «*paideia*,» hoy podamos acoger las espiritualidades de la Madre Tierra o ritos musulmanes.

El sol que nos ilumina como gracia de Dios a través de la Iglesia católica, es el Concilio Vaticano II, que no tiene alternativa como lo han reconocido tanto el Papa Benedicto como el Papa Francisco.

Y el Concilio dará todos sus frutos cuando todos los miembros de la jerarquía y todos los hombres y mujeres seguidores de Jesús se dediquen con todas sus fuerzas a edificar iglesias cuya cabeza sea Cristo compasivo, dispuesto a dar la vida por los hermanos, y a mantener la unidad en el amor por encima de todo, en toda la tierra.

El procedimiento adecuado es establecer la fe de los apóstoles como iglesia de amor mutuo y, una vez que logremos comprender y vivir la fe de los apóstoles, nos dedicaremos a engendrar hijos para el Padre y Madre Dios. Empecemos hoy mismo a dar amor sincero a una persona y a otra para conquistar con la gratuidad del Padre nuevos candidatos para hijos de Dios.

Con los elementos que hemos analizado emergen tres convicciones muy claras y sencillas:

No podemos estar satisfechos con la Iglesia católica como se vive hoy.

Todos decidimos ponernos de acuerdo sobre lo esencial y necesario de la propuesta de Jesús real e histórico

Estamos en un mundo nuevo respecto del que vivimos antes del tercer milenio, y tenemos necesidad de una hermenéutica.

Por consiguiente:

1, Debemos definir nuestra comprensión en la Iglesia de hoy acerca de la fe de los apóstoles.

2. Establecer lo propio de la religión de la cristiandad que esté en desacuerdo con la fe apostólica.

3. Celebrar con todos nuestros hermanos el acuerdo alrededor de la fe de los apóstoles, y exigirnos la unidad en lo necesario, pero aprendiendo a manejar la libertad en todo lo demás, con sana hermenéutica s

Nos enseñaron de peqpeños que Dios hizo el mundo como el artesano construye su obra útil. El Dios relojero. Y el que hace el universo se llama Dios. De modo que Dios es necesario para poder justificar la existencia del reloj.

Viene el físicó y explica todo desde el big-bang hasta la fuga de las galxias een el espacio-tiempo y anuncia que ya no se necesita dios. O que Dios se indentifica con todo lo que existe. Y que todo evoluciona y nosotros somos parte de esa evolución.

Los biólogos nos nos explican la evolución de la vida, tras las huella de Darwin. Y podemos avivar mchaas espiritualidades del Todo.

El mundo sensible es el modo en que nos damos al mundo, la forma en la que somos en el mundo y, a la vez, el medio en el que el mundo se hace cognoscible, factible y vivible para nosotros. El mundo es nuestra casa común, como nos dice el a z|Papa Francisco.

Los virus

Ya que estamos en la pandemia nos vienen bien estas reflexiones del filósofo Emmanuele Coccia en su llibro *Métamorphoses*,” escrito poco antes de la actual pandemia, donde esboza la idea de que el virus es la manera cómo el futuro existe en el presente. En efecto, afirma: *“el virus es una fuerza pura de metamorfosis que circula de vida en vida sin estar limitada a las fronteras de un cuerpo. Libre, anárquico, cuasi inmaterial, no perteneciente a ningún individuo, posee una capacidad de transformar todos los vivientes y les permite realizar su forma singular”*.

Una parte de nuestro ADN es de origen viral. Los virus son una fuerza de novedad, de modificación, de transformación, tienen un potencial de invención que ha jugado un rol esencial en la evolución. Son la prueba de que nosotros somos en nuestras identidades genéticas “bricolages multiespecíficos”. Desde este punto de vista, el futuro es como la enfermedad de la identidad, el cáncer del presente; obliga a todos los vivientes a metamorfosearse. Hay que enfermarse, dejarse contaminar, y eventualmente morir, para dejar que la vida haga su curso y dé nacimiento al futuro.

La angustia que experimentamos hoy resulta en gran parte de que comprobamos que el más pequeño ser vivo conocido sea capaz de paralizar la civilización humana, la mejor equipada desde el punto de vista tecnológico. Un ser invisible cuestiona todo el narcisismo de la modernidad, que nos tenía convencidos de que éramos “los reyes de la Naturaleza”.

La angustia

La evolución puede tomar rumbos insospechados. Ya los físicos nos han habado impávidos del colapso de universo. Y ahora se nos bhabla de metamorfosis innverosímilles. U lo peor es que noestamos en manos de la nanturaleza con sus casualidades sino en manos de personas perversas y criminales.

El resultado puede ser la a angustia. Todo lo que edifiquemos con la vida puede se destruído y aniquilado. Sin duda esto es una advertencia para las espiritualidades del todo.

El futuro no está en nuestras manos a nuestra disposición, por más que rindamos muchos cultos al Dios conocido, omnipotente y eterno, justo juez a merced de su ira desatada, y por más que nos digmoas dios, que somo Homo Deus.

En general, los ateos de hoy son evolucinistas sinceros. Estilo Dawkins. Y concluyen que Dios fue un espejismo, «*El espejismo de Dios*» que era necesario para explicar el creacionismo. La evolución no necesita un Dios alfarero. Luego no existe Dios, el mundo es un espejismo de Dios. La angustia se cura con un ateísmo oprimista: y Dios vale la pena qque haga un mundo normalmennte mortal. Este mundo es maravilloso aunque termine en la muerte. como pensaban los judíos que escribieron la Biblia y rezaron con los salmos.

8. La fe apostólica y la revolución universal para alegría de todos.

Buda y el sufrimiento

Concluimos nuestro libro con la deslumbrante visión del Buda Sidarta Gautama que se impone la tarea de quitarle el sufrimiento a la humanidad agobiada y doliente, y sacrifica todos los apegos personales para cumplir esa misión con su esfuerzo personal de hombre iluminado y compasivo.

Parte de la comprobación de que las religiones y sus dioses con sus ejércitos de santos no han querido quitarle el sufrimiento a la humanidad. O, si han querido, no han podido, y enonces no son dioses. Y si han podido y no han querido es que no son compasivos. Y no queremos dioses que no sean compasivos.

Y el mundo entero se inclina ante esta decisión personal de Buda.

La cristiandad y el sufrimiento

La cristiandad no logró el orbe católico, ni la ciudad de Dios, «*Cívitas Dei*,» ni la civilización cristiana ni la civización del amor. Y no lo logrará.

Al contrario culmina con dos guerras mundiales y un liberalismo capitalista rampante aliado de los intereses egoístas de cada uno. Las sociedades devoradoras de energía y con mayor huella ecológica son catalogadas como países desarrollados, arquetipos para los “sub desarrollados”. Si te ajustas y emulas la cultura de la prepotencia, eres un referente a seguir. Si promueves la cultura de la vida, defendiendo el agua, la Tierra, la Amazonía, la complicidad de los pueblos despiertos antidepredadores, entonces, te catalogan y persiguen por terrorista, agitador de la violencia.

El mundo necesita la fe apostólica de fraternidad, de pluralismo solidario, que solo es posible con la estrategia clave de las iglesias adultas y maduras.

La religión del Dios justo sometido a la ley concluye en un Dios que necesita el sufrimiento del mundo, primero como castigo permanente de todos los desobedientes, segundo como medio para probar a los justos y, tercero como medio para satisfacer condignamente la ira destada de Dios por los pecados de los hombres. No podemos esperar que le declare la guerra a los sufrimientos de los hombres. Prefiere enseñarnos a sufrir.

He aquí lo que escribe Antonio Caballero un periodista muy leído en revista «*Semana*» (Bogotá, 29 Marzo 2020) ante la terrible pandemia del covid-19.

«*Aténgase a la Virgen y no corra. Hace un siglo cuando la llamada gripa española mató 60 millones de personas, la respuesta a la peste por parte de gobiernos de muchos países fue el recurso a la superstición polular. (Lo que llamamos piedad popular): en el orbe*

cristiano procesiones de penitencia cargando milagrosas imágenes de santos y rogativas a las vírgenes locales para que apartaran de nosotros ese cáliz. Cosa que ellas no hicieron sino cuando estuvieron, como los antiguos dioses, ahítas de sangre. Otros ocultaron que la peste existiera. Por eso se llamó «española». Porque siendo España el único país que no participaba en la Gran Guerra europea solo su prensa, que no estaba como las otras sometida a censura militar, daba cuenta de los estragos de la pandemia, nacida en los campamentos militares de los Estados Unidos que enviaban a sus soldados a la guerra en Francia,

Los mismo habían hecho las autoridades seis siglos antes para espantar a la peste negra que despobló Europa. Rogativas al Cielo. Negaativas en la Tierra. Otros gobernantes en aquellas edades oscuras, como la nuestra, prefirieron perseguir a los culpables de la pandemia. Dijeron que eran los judíos tradicionalmente acusados de todos los males, y destaron judiadas y pogromos contra ellos, agregando muertos a los muertos.»

La creación y el sufrimiento

Buda piensa, como el hombre antiguo, en el creacionismo estático del Dios relojero, en el mito del eterno retorno, en la rueda del destino que produce el sufrimiento.

Nosotros ya sabemos que el sufrimiento es parte de la evolución y que la muerte es natural, y no es el castigo del pecado: «Por la envidia del diablo entró el pecado en el mundo y, por el pecado, la muerte.»

Este universo incluye el sufrimiento y la muerte. La evolución es nuestro nuevo universo. El ser vivo nace, crece, defiende sus intereses, se reproduce y muere. No son los dioses los que han hecho la muerte para hacer sufrir a los mortales, creados buenos y dañados por el pecado original.

La revolución social universal, nuestra tarea pendiente y libre de sufrimiento para engendrar un mundo nuevo

Nosotros hemos comprobado tantas revoluciones con millones de muertos revolucionarios que no han logrado producir un mundo placentero para todos. Han tenido éxitos parciales.

La única revolución social exitosa fue la producida por las iglesias cristianas de los primeros siglos, que lograron poner en Roma un emperador.

Somos nosotros los que debemos resolver el problema del sufrimiento por un solo camino del cambio de los genes egoístas que producen el mundo que tenemos, con la autoestima, y al final la religión del mandamiento y de la ley. Este camino tampoco ha logrado el bienestar de los humanos.

Tenemos en estos dos mil años de cristianismo la experiencia de lo que ha logrado Jesucristo, pero también de lo que no ha logrado porque le reformamos su proyecto.

Con Dios infinitamente justo, poderoso y que exige un culto de todos los días y momentos, con la ley que oprime, y la religión opio del pueblo que nos pone a pedir a los santos lo que no queremos hacer nosotros.

Me permito transcribir esta carta de Harry Truman presidente de los Estados Unidos, que nos sirva de parte de evaluación de la cristiandad, y nos muestre la urgencia de que las iglesias de Jesús lideren la revolución universal que necesitamos.

The Convergencia Católica (USA) – Julio – 1952

Washington, D.C.

Estimado Señor Pacelli:

Como bautista y como jefe ejecutivo de la más grande y poderosa nación del mundo, en la cual todos me llaman simplemente Señor Truman, no puedo dirigirme a Ud. como Su Santidad, título que solo pertenece a DIOS.

Nosotros, en los Estados Unidos de América, consideramos a todos los hombres iguales delante de Dios y nos dirigimos a ellos por sus verdaderos nombres. Por eso mismo me dirijo a Ud. simplemente como señor Pacelli.

El pueblo que me eligió su Jefe Ejecutivo es una nación democrática, amiga de la paz, por lo tanto mi deber es conseguir la cooperación de aquellos que realmente hayan dado pruebas de desear la Paz y de trabajar para conseguirla, no de los que gritan paz y fomentan la guerra. No creo que Ud. ni su Iglesia estén entre los que verdaderamente desean la paz y trabajan por ella.

En primer lugar, nuestros antepasados fundadores de esta gran nación, conocedores por la historia de la naturaleza de vuestra Iglesia amante de la política y de la guerra, sentaron como principio de nuestro gobierno no permitir vuestra intromisión en nuestros asuntos de gobierno.

Aprendieron bien esa lección en la historia de Europa y, por eso, estamos convencidos de que nuestra democracia durará mientras no aceptemos vuestra intromisión, como lo hicieron los gobiernos de Europa a quienes enredasteis con vuestras doctrinas e intrigas políticas. Thomas Jefferson, uno de los mas sabios de nuestro país, dijo esto mismo cuando lo declaró: » La historia no nos muestra ningún ejemplo de pueblo alguno manejado por el clero que haya tenido un gobierno civil y libre».

Por eso es usted la última persona en el mundo que pueda enseñarme la forma de dirigir a mi pueblo por el camino de la paz.

Para refrescar su memoria le recordaré algunos hechos de su predecesor en el Vaticano el Papa Pío XI, el iniciador de toda agresión fascista en los tratados de Letrán, celebrados con Mussolini en 1929. Este fue el principio de la traición a la civilización cristiana. Fue este el comienzo de los horrores que sufrieron Europa y el mundo, cuyas consecuencias estamos sufriendo todavía.

Un notable escritor e historiador de mis país, Lewis Munford (que no es comunista , ni odia a los católicos), escribió lo siguiente en su libro «Faith For Living», que publicó en 1940: «La traición al mundo cristiano se efectuó claramente en 1929 con el concordato celebrado con Mussolini y el Papa». Dice algo más: «Desafortunadamente los propósitos del fascismo están en gran conflicto con los de una república libre, como es la de los Estados Unidos de América. En este tratado la Iglesia Católica... fue su aliada, una potente aliada, de las fuerzas de la destrucción».

En esa época muy pocos de los que vivimos en los Estados Unidos conocíamos la verdadera naturaleza del fascismo, como Ud. y el Papa Pío XI lo conocían, pues fueron los que fomentaron la guerra y aliaron su iglesia a él (el fascismo).

Usted mismo fue especialmente preparado, como joven sacerdote y como diplomático de la Iglesia, para el propósito específico de ayudar a Alemania a prepararse para la Guerra Mundial.

Usted y el Káiser urdieron en Suiza las intrigas contra los aliados durante la primera guerra mundial. Usted estuvo doce años en Alemania en donde tomó parte de la ascensión

de Hitler al poder, habiendo celebrado acuerdos con él y con el execrado Von Papen, un segundo Papa, que ayudo a Hitler a tomar el poder y puso firma con la del Cardenal Eugenio Pacelli y la de Hitler en el Concordato con el Vaticano, firmado en 1933.

Nadie creará jamás que usted ignorase el complot de Hitler y sus nazis estaban preparando contra nosotros. El propio biógrafo católico dice que Ud., durante esos años, era » el hombre informado del Reich».

Después de la firma del Concordato por Ud. y por Von Papen y de hacer aspersiones con agua bendita a Hitler dándole la «impresión» de que resucitaba, Von Papen, que logró escapar de Nüremberg, se jactaba en la siguiente forma: «el tercer Reich es el primer poder que no solamente reconoce sino que pone en práctica los altos principios del papado».

Vuestros cardenales y obispos bendijeron en Roma las armas de guerra de los soldados enviados contra indefensos etíopes. Vuestro cardenal Schuester, de Milán, proclamó el robo de Etiopía como una cruzada santa » para llevar en triunfo a Etiopía la Cruz de Cristo». Mientras tanto sigue Ud. llamando a su Iglesia «la Iglesia de Dios» y pretende que yo, como jefe de un estado civil, le admita a Ud. como superior a mí y al pueblo de los Estados Unidos de América. Ud. habla con palabras melosas sobre justicia y al mismo tiempo hace sonar los tambores para otra guerra, tal vez más terrible que las dos ultimas, contra Rusia que nos ayudó a derrotar a Hitler y Mussolini.

Usted está incitando a los Estados Unidos para que cuanto antes declare la guerra a Rusia, usando los mismos métodos empleados por Hitler para lograr la solidez de sus detestables y diabólicos regímenes.

Usted quiere que desperdiciemos nuestro dinero y que enviemos a nuestros jóvenes a una muerte horrible, que sobre los cadáveres de Hitler y de Mussolini terminemos la lucha que aquellos empezaron con ayuda suya y a quienes nosotros derrotamos. Sí, Estados Unidos de América desean la Paz, pues de todas las naciones solamente nosotros quedamos con alguna prosperidad y decencia.

Somos el baluarte de las libertades democráticas protestantes. Si nosotros, o la Inglaterra protestante, nos debilitásemos, vuestra CULTURA CATÓLICA tendría una oportunidad para gobernar otra vez el mundo haciéndolo retroceder a la Edad Media. Si perdiésemos o nos debilitásemos con la guerra que Ud. está provocando contra Rusia, fácilmente procuraría el Vaticano una alianza con ella. Su predecesor el Papa Pío XI, declaró públicamente que el haría pacto CON EL DIABLO MISMO, si conviniese a los intereses de la Iglesia. Por lo tanto, señor Pacelli, es mi deber como Jefe de este país predominantemente protestante, rechazar sus propuestas a guisa de alianza, de pacto de paz. «Los que comen en el plato en que el Diablo está comiendo, deben usar una cuchara muy larga».

Continuaré mi labor para lograr y mantener la paz como buen bautista, conservando los honrados principios protestantes que hicieron poderosa nuestra nación y trabajando por ellos.

Sinceramente suyo,

HARRY S. TRUMAN

Las iglesias, fruto de la decisión de cada uno de morir con Jesús para hacer felices a los amigos.

Queda un solo camino: volver a la fe de los apóstoles, el proyecto original de Jesús, las iglesias del amor mutuo, el laboratorio donde se cambia el gen egoísta que produce todos los males y se lo reemplaza por el gen divino del amor gratuito, que es derroche de la gratuidad del Padre, que se replica en la gratuidad de los humanos hasta convertirlos en hijos del Padre, imágenes del Hijo único de Dios.

O es como un virus que produce la última metamorfosis de este mundo mortal, dándonos triunfo sobre los sufrimientos de esta vida y sobre la muerte, por pura gratuidad del Padre en Jesucristo.

Si logramos edificar iglesias con su cabeza Cristo, en todas las parroquias de la cristiandad, en todas las culturas y en todas las religiones. se hará la revolución universal para el bienestar de todos los humanos.

El sufrimiento necesario, la cruz de Cristo.

Para muchas teologías lo importante de la fe cristiana es el kerigma de Cristo Resucitado y triunfador. Si la muerte de Cristo no es de la víctima que con sufrimientos paga la condigna satisfacción a la justicia divina, la muerte de Jesús es un sinsentido. En la espiritualidad del todo tampoco tiene sentido la muerte de Cristo.

Por eso nosotros nos preguntamos cuál es nuestra actitud ante el sufrimiento.

El sufrimiento de la metamorfosis del grano de trigo

En primer lugar todos los sufrimientos de parto de la creación, que ya no es del Dios relojero sino de la evolución desde el big-bang hasta la fuga de las galaxias. Todo este dolor no es castigo del pecado. Los cataclismos no son castigo del pecado. Cristo es el primogénito de toda la creación, y la creación nuestra, que nosotros vivimos, es mortal. Cristo debe morir como todos los hombres y mujeres y todos los seres vivos.

De ahí la importancia de la espiritualidad de la Tierra y del Todo. La Madre Tierra es esencialmente energía que se impone a la muerte sistemática. Somos culminación de miles de millones de años de existencia. Cuando ya la Madre Tierra había anidado las condiciones adecuadas para vivir. Pero el proceso para el surgimiento de la vida fue apoteósico. Meteoritos, gases tóxicos, convulsiones, fracturas, glaciaciones, fuegos infernales sacudieron la Tierra, y ésta se aferró a la vida y sobrevivió. Nosotros, humanos, sólo somos un instante en esta infinita y fecunda historia. Somos, como dice L. Boff, sólo una manifestación de un nivel de mayor complejidad de la misma Tierra. En ese sentido somos tierra en condiciones complejas. Tierra autoconsciente, que piensa, que ama, que odia, que sueña. Somos Tierra preñada de libertad, de espiritualidad y de trascendencia. He aquí la esencia de nuestra espiritualidad. Pero solo Cristo vino a revelarnos la culminación para invitarnos a compartir su muerte dolorosa pero apoteósica por los hermanos. «*Me amó y se entregó por mí.*»

Hemos recordado la decisión existencial de Buda de quitar el sufrimiento a todos los mortales, y la decisión existencial de Jesús es también de darlo todo para hacernos felices, para darnos la plena alegría en esta tierra, y darnos vida eterna. Buda no puede dar vida eterna pero puede quitarle el dolor a la muerte, y que aceptemos la extinción y el nirvana libremente.

Y el propósito de la compasión de Jesús fue liberarnos de todos nuestros males. Y Jesús nos invita a servir a los hermanos quitándoles penas y dolores.

La cruz de Cristo no es dolor sino los sufrimientos que nos imponemos libremente para hacer el bien a los hermanos, hasta morir por ellos. Todo lo que suframos por hacer felices

a nuestros hermanos es un sufrimiento libre y placentero. Salimos perdiendo para hacer el bien a los hermanos, y esto es lo que complace a Dios.

Hemos leído esa frase genial de Pablo: *«Yo completo los sufrimientos que le faltaron a Cristo. Llevo estas cadenas y he sufrido mucho para formar la iglesia de Tesalónica y por cada una de las iglesias. Ese es el noble combate de la fe. Esa es la continuación de la cruz de Cristo.»*

10 *Unamigos, Universidad de los amigos en Jesús*

Revista Semana, octubre 2019