

SUBSIDIA CANONICA 10

La novedad y la necesidad eclesial de la fundamentación teológica del Derecho Canónico

Antonio M^a Rouco Varela



EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

La novedad y la necesidad eclesial de la fundamentación teológica del Derecho Canónico

Discurso pronunciado en el Instituto Católico de París el 22 de abril de 2013, con el título original: "La unidad de la Palabra de Dios y de los sacramentos: fundamento teológico del derecho canónico", con motivo de su investidura como doctor *honoris causa*

© 2013
Ediciones Universidad San Dámaso

Jerte, 10
E-28005 Madrid, 2013

ISBN: 978-84-15027-36-2
D.L.: M-14964-2013

ÍNDICE

I. Antecedentes históricos del problema	9
II. Rudolph Sohm	13
III. El Concilio Vaticano II	16
IV. La respuesta de la Canonística	21
V. Hacia una Teología del Derecho Canónico	24
VI. El momento actual	26

I. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL PROBLEMA

Las categorías justo, justicia, justificación, derecho, ley, alianza son conceptos de uso frecuente en la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Más aún, son hermenéuticamente decisivas para poder comprender aspectos clave de lo que significa la obra salvadora de Dios a lo largo de toda la historia de la salvación, incluido su momento culminante en el Misterio de la Encarnación y de la Pascua de Nuestro Señor Jesucristo, Redentor del hombre. Basta mencionar la interpretación *paulina* de la relación Ley y Evangelio para poder atisbar lo que una categoría extraída del mundo de las ideas jurídicas ha supuesto en el lenguaje y en la comprensión de la revelación del designio salvador de Dios y de su realización histórica. En la forma de comprender y querer explicar la justificación del hombre por la *sola gracia* de Jesucristo crucificado y muerto por nosotros, sin las obras, cristalizará la ruptura de Martín Lutero con la Iglesia. Del triple postulado eclesiológico y soteriológico que informa toda su teología –*sola gratia, sola fides, sola scriptura*– y de su aceptación en la vida, se sigue para el hombre radicalmente pecador la justificación. En la teología contemporánea encontraremos también una concepción de la obra salvadora de Cristo y de la naturaleza y de la misión de la Iglesia en la cual las categorías de justicia y de justificación desempeñan un papel hermenéutico y sistemático, no menos importante para su cristología y eclesiología que lo fueron en el pensamiento teológico de Martín Lutero, aunque con distinto contenido y significado intelectual e histórico. Nos referimos a la teología de la liberación.

Se trata, comprensiblemente, de categorías de pensamiento nacidas de las grandes y más profundas experiencias de lo humano: de su relación con Dios y de las relaciones de los hombres entre sí. Desde su forma primaria y fundamental –el matrimonio y la familia– hasta la más general y universal: la sociedad y la comunidad política. En el proceso histórico-salvífico, iluminado por la Revelación, se purifican en sus contenidos existenciales, se sanan en sus raíces éticas y se enriquecen espiritualmente a través de y en su aplicación a lo religioso y a lo secular. Aparecen, además, explícitamente en el nacimiento y en el primer desarrollo de la Iglesia, es decir, en la formación del Colegio de los *Doce* y de las primeras comunidades de discípulos, nacidas de la respuesta al Kerigma apostólico en el día de Pentecostés, y que se expanden pronto por toda la geografía del Imperio Romano. Son categorías, por lo demás, corrientes y usuales en el mundo de lo jurídico, religioso y profano de la cultura clásica. Sucesión, envío, enviado, representación, orden, autoridad, mandato y obediencia les son, además, bien conocidas. En los tratados de los juristas protestantes del siglo pasado se las ha comprendido y valorado como *biblische Weisungen* (Eric Wolf): *instrucciones bíblicas*, expresión en la que se pueden incluir los significados “más jurídicos” de orden y precepto, aunque también los más pedagógicos de consignas e indicaciones. Muy pronto, y en estrecha interacción con la *lex romana*, se irá articulando un conjunto normativo, que ya en los primeros siglos de la Iglesia antigua va a encontrar una designación específica, que la distinguirá de la norma estatal: la palabra *canon*, que significa regla y precepto a la vez. La categoría “derecho canónico” –y la realidad por ella significada– se irá desarrollando como el ordenamiento interno de la vida de la Iglesia en un proceso de institucionalización creciente y de perfeccionamiento técnico y pastoral al ritmo de la historia general de la Iglesia y de su relación con la sociedad y con el Estado. Es un honor y una deuda de gratitud el reconocer en esta sede académica del Instituto Católico de París el servicio científico y pastoral prestado a la Iglesia y a la comprensión y vivencia teológicamente fiel de la historia de su derecho por el profesor Gabriel Le Bras y sus colaboradores, entre los que se encuentran nombres ilustres de la Facultad de Derecho Canónico de este Centro universitario, *l'Institut Catholique*, tan unido a la historia contemporánea de la Iglesia en Francia. Su “Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occi-

dent”, cuyo tomo primero dedicado a los “Prolegomena” aparece en 1955, es obra señera e imprescindible para conocer con sensibilidad teológica la historia “jurídica” de la Iglesia en Occidente desde la perspectiva católica; con un perfil metodológico que la coloca con personalidad científica propia junto a las de los grandes historiadores del derecho canónico del siglo XX: Ulrich Stutz, Hans E. Feine, Wilhelm Plöchl, Stephan Kuttner, Antonio García...

Muchos fueron los aspectos de la constitución y del funcionamiento visible de la Iglesia puestos en cuestión desde los tiempos de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén hasta el momento actual de la vida de la Iglesia. Van desde la vigencia o no para los cristianos de preceptos de la antigua ley, a la pregunta por la relación de la autoridad de Pedro con los demás apóstoles, especialmente con Pablo; del papel de los apóstoles y de sus sucesores en la fijación de la doctrina de la fe y de las normas que regulan su inicial vida sacramental, sobre todo, la celebración eucarística y el Día del Señor, a la discusión en torno a la dependencia del valor del sacramento del bautismo respecto a la dignidad personal del ministro que lo imparte; de la referida al contenido y significado disciplinar del primado del Obispo de Roma en la salvaguarda y cuidado activo de la comunión entre las Iglesias de Oriente y Occidente en la Iglesia antigua –convocatoria y presidencia de los concilios ecuménicos, el carácter vinculante de las “decretales”...–, al apasionado debate medieval en torno a las “investiduras” y a la relación Papa-Emperador en la configuración jurídica del poder supremo de la cristiandad y a sus repercusiones tardías en la crisis del cisma de Occidente, cuando surge el conciliarismo como teoría y praxis frente a la autoridad del Papa y, sobre todo, hasta el *no* a Roma de Martín Lutero en el umbral de la modernidad. Sin embargo, lo que nunca se puso en cuestión a lo largo de todo este proceso histórico fue el derecho canónico mismo como el instrumento moralmente necesario para la ordenada expresión y desarrollo de la vida de la Iglesia: respetando y promoviendo el cumplimiento fiel de los mandatos de su Señor, contenidos en la Sagrada Escritura y en la Tradición Apostólica. Ni siquiera los movimientos carismáticos radicales de raíz gnóstica de los tres primeros siglos de la Iglesia, ni los medievales de los siglos del apogeo temporal de la misma –siglos del XII al XIV del medievo

clásico— rechazaron todo intento o tipo de organización de la inevitable realidad comunitaria, que se desprendía de sus iniciativas públicas de captación de adeptos y de misión. Podían rechazar el llamado episcopado monárquico o la Iglesia poderosa en *lo temporal*, entrelazada social y jurídicamente con los poderosos del mundo —la nobleza y el emperador—, pero no el principio mismo de autoridad. La Iglesia espiritual propugnada por ellos incluía líderes con autoridad indiscutible, normas de seguimiento y de conducta personales y comunitarias, más allá de los primeros entusiasmos más o menos auténticos y/o más o menos anárquicos. Y, por supuesto, tampoco Lutero y los demás reformadores protestantes dejan duda alguna sobre la necesidad del principio de autoridad para la vida de la Iglesia.

La fama de un supuesto *Lutero*, contrario a toda presencia e influencia del derecho en la configuración de la vida y acción eclesiales, ha quedado minuciosamente desmentida por los historiadores protestantes del *ius ecclesiasticum protestantium*. La imagen tan divulgada de un *unjuristischer Luther* hay que pasarla definitivamente a las páginas tan abundantes de las leyendas históricas (H. Liermann). Las Iglesias evangélicas alemanas —y las demás del período sucesivo de la Reforma surgida en toda Europa— vivieron y se desarrollaron como tales en el derecho, con el derecho y por el derecho. Los llamativos gestos de Lutero como, por ejemplo, la quema pública delante de la puerta de la ciudad de Wittenberg del *Corpus Iuris Canonici* en diciembre de 1520 y sus invectivas contra los juristas, no dejaban de pertenecer mucho más a la retórica político-eclesiástica que a la seriedad de sus intenciones reformadoras al romper con el Papa y con la Iglesia y al rechazar el ordenamiento canónico. Su doctrina sobre el carácter invisible-espiritual de la verdadera Iglesia no le impedía la necesidad de reconocer un orden externo de la Iglesia visible que iba a quedar por muchos siglos en manos del poder político: primero, en la forma del *Notepiskopat*; luego, en los tiempos de la Ilustración, como único y último titular de la soberanía en todo lo que atañe a la vida y bienestar de sus súbditos. La continuada *secularización* interna y externa del poder político en los siglos dominados por la concepción liberal del Estado y por la exclusividad del derecho positivo como forma única de la legitimidad de las normas de regulación de la vida económica, socio-política e incluso cultural y re-

ligiosa de los siglos XIX y XX, llevan a las Iglesias evangélicas alemanas a promover un derecho interno, lo más independientemente posible del derecho eclesiástico del Estado, con un acertado instinto eclesiológico, pero que no llega a madurar a tiempo para evitar la catástrofe de la toma del poder sinodal e intra-confesional por el nacionalsocialismo a través de los llamados *Deutsche Christen*. Sin que pueda evitarlo tampoco la respuesta espiritual y teológicamente vigorosa de la *bekennende Kirche*, guiada por Karl Barth, que supondrá para muchos de sus miembros el martirio. Su posición doctrinal sobre la naturaleza del derecho como dimensión inherente al ser de la Iglesia culmina en la tesis siguiente: “en la Iglesia no es posible una separación del orden externo de la confesión de la fe”. El contenido de la tesis podía y pudo de hecho ser interpretado como “un giro copernicano” en la eclesiología protestante. Juristas ilustres trataron de sacar provecho teológico —juristas, teólogos?— muy pronto, finalizada la segunda guerra mundial, a ese punto de partida nuevo, sellado martirialmente, para dotar de fundamento doctrinal a una nueva ordenación jurídica de las Iglesias evangélicas alemanas, fruto de su propia experiencia eclesial, independientemente del ordenamiento jurídico del Estado. Basta con fijarse en los títulos de sus obras más características, inspiradas en la tradición luterana y calvinista, para caer en la cuenta de su extraordinaria significación eclesiológica: “Die Zuweirichelehre” de J. Heckel y S. Grundmann; “Christokratie” de E. Wolf; “Das Recht der Gnade” de H. Dombois. Las posibilidades abiertas para el diálogo ecuménico por estos distinguidos maestros de un renovado *ius ecclesiasticum protestantium* saltaban a la vista. Posibilidades teóricas y prácticas, que —como nos inclinamos a pensar— apenas han sido aprovechadas.

II. RUDOLPH SOHM

El cuestionamiento teórico radical del derecho canónico va a tener lugar en el periodo histórico en el que triunfan las teorías generales positivistas del Estado y del derecho: en la teoría general y en la filosofía del derecho, el nudo positivismo jurídico; y en la definición de los fundamentos políticos del Estado,

la tesis de la soberanía nacional, desvinculada de imperativos trascendentes, bien sean de raíz religiosa, bien de inspiración ética. El protestantismo europeo, inmerso formal-jurídicamente en las estructuras del Estado (sometido a la *Landeshoheit*), se siente más que incómodo; y la Iglesia católica trata de responder a esa concepción del Estado como forma política de la *societas perfecta*, con una innovadora versión de su filosofía y teología social a la altura de lo que exigía intelectual e históricamente la concepción de sus relaciones con el Estado moderno, democrático y liberal, que en la segunda mitad del siglo XX adquirirá la forma de Estado libre, democrático y social de derecho. La Iglesia es también sociedad, *societas juridicamente perfecta* en su orden, que es el espiritual, mientras que la perfección jurídica del Estado se refiere a lo temporal. Del hecho de que los miembros de la Iglesia y del Estado sean los mismos, y a la vez ciudadanos de la comunidad civil y ciudadanos de la comunidad cristiana, se desprende la validez del criterio de la colaboración institucional entre ambas. En este contexto histórico-espiritual, especialmente vivo en la Alemania unida en torno al proyecto imperial –el segundo Imperio alemán– de la Prusia nacional e ilustrada, que se impone militarmente en la Europa del último tercio del siglo XIX, surge la personalidad de un genial jurista y pensador, Rudolph Sohm (1841–1917). Profesor de Derecho romano en las universidades de Friburgo –en Brisgovia– y Estrasburgo, publicista incansable y uno de los protagonistas intelectuales y políticos más activos del protestantismo alemán de aquella época en la que el nuevo imperio emprende la conocida *Kultur-Kampf* contra la Iglesia católica, mantendrá en su obra “Kirchenrecht I”, publicada en Leipzig en 1891, una tesis sobre la relación Iglesia-derecho que no ha dejado de actuar “como una espina metida en la ciencia del derecho canónico y que hasta hoy no la deja vivir en paz” (K. Mörsdorf). La proposición suena así: “El ser del derecho canónico está en contradicción con el ser de la Iglesia” (“*Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch*”). La reacción en el mundo de los eclesiólogos y juristas protestantes ante una obra tan radicalmente anti-canónica fue negativa. La discusión R. Sohm – A. Harnack es una de sus muestras más conocidas y significativas. La respuesta católica al “Kirchenrecht I”, por su parte, no se hace esperar. Aunque muy diseminada y fragmentada, se la encuentra sobre todo en los manuales de eclesiología anteriores al Concilio

Vaticano II; en los tratados del *Ius Publicum Ecclesiasticum*, sin embargo, es prácticamente inexistente. Se la comenta, no obstante, en valiosas recensiones, entre las que es obligado destacar la amplia y cuidada de P. Fournier¹, y se ocupan de ella algunos interesantes estudios monográficos. Habría que llegar, con todo, a la postguerra, después de 1945, para que la posición católica tomase cuerpo doctrinal y científico en correspondencia con la gravedad no sólo jurídico-práctica, sino también eclesiológica que traslucía la tesis de R. Sohm. I. Congar y M. Schmaus, por la parte teológica, y K. Mörsdorf, por parte de los canonistas, se enfrentan con solidez argumental con la tesis del famoso jurista, historiador y teólogo alemán.

Dos líneas metodológicas guiarán a la respuesta católica: una, teológico-dogmática, y la otra, histórico-eclesial. En la primera se demuestra que ni el *ser del derecho* es exclusivamente *mundano*, puesto que enraíza en el carácter trascendente de la naturaleza humana; ni el *ser de la Iglesia* es *puramente espiritual*, dado que, en virtud de la acción fundacional de Cristo y la institución y envío de los Apóstoles con Pedro a la Cabeza, se configura como una realidad socialmente establecida a la que le es inherente además la visibilidad, en cuanto que es el *Cuerpo de Cristo*. Klaus Mörsdorf introducirá en la argumentación teológico-canónica para responder a R. Sohm la categoría de *Pueblo de Dios*; pero, sobre todo, las de Palabra y Sacramento como elementos constitutivos de la Iglesia: como *Bauelemente der Kirchenverfassung*. El maestro muniqués insistirá una y otra vez desde los años anteriores al Concilio hasta su finalización, y después, en la urgencia de una fundamentación teológica del derecho canónico. La otra línea de la respuesta católica trató de mostrar cómo la Iglesia del primer siglo ni vivió, ni menos se organizó, sola y exclusivamente a partir y sobre la base del carisma. Para demostrar que la autoridad apostólica y la preeminencia de su palabra y de su indiscutible competencia en la regulación de la liturgia y en la convocatoria de la comunidad cristiana están presentes desde los primeros pasos de la historia de la Iglesia primitiva, se recurre a las dos mismas fuentes que utiliza Sohm para fundamentar su teoría del periodo

1 P. FOURNIER, “Kirchenrecht von R. Sohm. Erster Band”: *Nouvelle Revue historique du droit* 18 (1894) 286-295.

carismático de la Iglesia del primer siglo, que se transformaría en jurídico-canónica a partir del siglo segundo; a saber, la 1ª carta a los Corintios y la carta de San Clemente a los Romanos. Sohm propondrá más tarde, en los últimos años de su vida, una subdivisión dentro de lo que él llama el *periodo católico de la Iglesia*, con la caracterización del derecho canónico que se va formando hasta el Decreto de Graciano como *sacramental*, y del que se desarrolla después como *corporativo*. La historia del derecho canónico sería para él la historia de un distanciamiento progresivo de sus orígenes carismáticos y sacramentales, de su continua secularización y, por tanto, de la gradual deformación de su ser más auténtico. En contraste curioso y llamativo, Ulrich Stutz, también protestante, considerado como uno de los padres científicos de la moderna historiografía del derecho canónico, enjuicia la evolución del ordenamiento canónico de forma opuesta a R. Sohm; la analiza e interpreta como un proceso ininterrumpido de espiritualización que llega a su culminación en la primera mitad del siglo XX.

Lo que había sido una conclusión teórica de Klaus Mörsdorf en la confrontación doctrinal y científica con Rudolph Sohm, es decir, la necesidad de una fundamentación teológica católica del derecho canónico, se convierte en un imperativo urgente de la vida eclesial en el periodo histórico del Concilio Vaticano II. Sohm había significado ciertamente una *espiná* intelectual dolorosa para la eclesiología y para la canonística católicas. Sin embargo, los efectos doctrinales, pastorales y existenciales de su genial teoría no habían llegado a perturbar la paz de la conciencia de pastores y fieles ni siquiera en su lugar de origen: Alemania. La situación comenzaría a cambiar en los umbrales del Concilio Vaticano II, durante los cuatro años de su celebración y, sobre todo, en el periodo agitado e inquieto de su primera aplicación.

III. EL CONCILIO VATICANO II

En las vísperas inmediatas de la convocatoria y de la apertura del Concilio Vaticano II, la aceptación del ordenamiento jurídico, plasmado en el Código de

Derecho Canónico de 1917, como marco necesario para una fecunda realización de la misión de la Iglesia en el siglo XX, no planteaba dudas o interrogantes en términos generales acerca de su valor doctrinal y pastoral. Las propuestas para su reforma sugeridas por la canonística y por los observadores y actores más responsables de la vida de la Iglesia, finalizada la contienda mundial de 1945, eran susceptibles, al menos desde el punto de vista técnico-jurídico, de ser eficazmente acogidas mediante una adecuada revisión parcial del mismo. Había que tener en cuenta, por otro lado, que la iniciativa de la codificación del derecho canónico había sido valorada muy positivamente por los expertos y por la opinión pública de la Iglesia como un instrumento de renovación de la praxis canónica altamente beneficioso para la vida cristiana y la acción pastoral de la Iglesia en el arranque del siglo XX, a punto de concluir la primera guerra mundial. Por ejemplo, el déficit al menos de carácter sistemático, que detectaban algunos insignes canonistas en el tratamiento normativo del lugar, funciones y misión del laico en la Iglesia, podía ser corregido fácilmente sin esperar a una reforma total del vigente Código de Derecho Canónico. Pesaba también el factor de la estabilidad jurídica, reforzado por el hecho de que ya había comenzado con éxito la elaboración de un Código para las Iglesias Orientales unidas a Roma. No podía, pues, por menos de extrañar que en la discusión del esquema *De Ecclesia* presentado en la primera sesión del Concilio Vaticano II, en la 31 Congregación general, el 1 de diciembre de 1962, Mons. Emile J. de Smedt, Obispo de Brujas, formulase una severísima crítica a la situación general de la Iglesia, cifrada en tres acusaciones: *clericalismo*, *triumfalismo* y *juridicismo*. Una Iglesia que había emprendido con valentía e ilusión evangélicas el camino de un nuevo Concilio ecuménico y al que debería acompañar, según el Papa convocante, el beato Juan XXIII, la reforma del Código de Derecho Canónico. Fuese cual fuese el grado de acierto de Mons. de Smedt en su diagnóstico pastoral y eclesiológico sobre el *exceso* de derecho en la vida y acción de la Iglesia *preconciliar*, lo que sí sucedió en el periodo *postconciliar* fue un vuelco *antijurídico*, que dificultó extraordinariamente la serena, fructuosa y gozosa aplicación de la doctrina, orientaciones y directrices pastorales del Concilio Vaticano II e, incluso, de sus decretos de reforma. El Concilio, con sus riquísimos documentos doctrinales, canónicos y pastorales, significaba todo lo contrario de una invitación al cuestiona-

miento radical del derecho canónico como dimensión esencial del ser y de la constitución divino-humana de la Iglesia. La constitución dogmática *Lumen gentium* abría surcos doctrinalmente luminosos para una renovada concepción católica de los fundamentos eclesiológicos de su ordenamiento jurídico, potenciada existencial y teóricamente con las enseñanzas de las otras tres constituciones, especialmente por las de las dos de significado más directamente dogmático: la *Sacrosanctum concilium* sobre la Sagrada Liturgia y la *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación. La constitución pastoral *Gaudium et spes* ayudaría, por su parte, a precisar teológicamente las características formales del derecho propio de la Iglesia en comparación y relación con el derecho del Estado e, incluso, con la misma idea de derecho natural; a lo que contribuiría, complementariamente, con efectos prácticos, pastoralmente muy renovadores, la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa.

¿Qué sucedió, entonces, para que, no bien cerrado el cuarto y último periodo de sesiones de la magna asamblea conciliar, el ocho de diciembre de 1965, se extendiese por toda la Iglesia como una marca de indisciplina canónica que alcanzaba a su magisterio, su liturgia, su apostolado y a toda su actividad pastoral? Había que contar, naturalmente, con los efectos de un factor intra-eclesial, no desconocido por la historia de los concilios ecuménicos, el de la conciencia colectiva de inseguridad jurídica que se crea en un primer periodo de transición de un conjunto normativo en vigor al otro, fruto de la acción legislativa reformadora conciliar. Efecto que se agravaba por el momento histórico-canónico en el que se encontraba la Iglesia del Concilio Vaticano II. Por un lado, regía el Código de 1917 como única fuente normativa, promulgado hacía escasamente medio siglo y, por otro, el estilo técnico-jurídico adoptado en los textos conciliares, más exhortativo y motivador que claramente dispositivo, dificultaba gravemente la inmediata aplicación canónica del Concilio en la vida y en la práctica pastoral de la Iglesia. Todo lo que se podía decir y lamentar, sin embargo, sobre el estado de inseguridad canónica –al que quiso aliviar Pablo VI, sobre todo con el *motu proprio Ecclesiae Sanctae* de 6 de agosto de 1966 y con la constitución *Regimini Ecclesiae Universae* de 15 de agosto de 1967– no explicaba con la suficiente profundidad y

claridad pastoral lo que estaba sucediendo inmediatamente después de concluido el Concilio Vaticano II, con la quiebra del más elemental sentido de la obediencia, lealtad y comunión eclesial en casi todas las áreas geográficas del catolicismo. ¿No se había acertado durante y después de su celebración con la debida pedagogía de la información y de la formación intra-eclesiales? Quizá. Benedicto XVI en su despedida del clero de Roma, pocas fechas antes del día en que se hizo canónicamente efectiva su renuncia, haciendo memoria de su experiencia de perito conciliar, no duda en afirmar que lo que él denominó *Concilio mediático* se impuso informativamente al Concilio verdadero. Por supuesto, la fuerza y persistencia tan desestabilizadora causada por la crisis postconciliar, espiritual y moralmente, obliga a pensar que una honda crisis de fe la acompañó y radicalizó.

En efecto, la influencia intelectual y cultural de las ideologías dominantes en el mundo universitario y en los estilos de vida personal, familiar y social, de la Europa y América de *los años sesenta* actuó de forma extraordinariamente disolvente respecto al estado de *la fe y las costumbres* de los católicos y de sus comunidades, tanto de las implantadas desde siglos en los países del primer cristianismo, como de las nuevas en los países llamados de misión *ad gentes*. A todas esas ideologías –las de cuño marxista y totalitario y las del llamado *mundo libre*– les era común un rasgo profundamente anticristiano: el de la concepción materialista o puramente imanentista del hombre, sin perspectiva de una vida futura más allá de la muerte y sin el horizonte último de la eternidad en Dios. Y si se niega a Dios y se niega la vocación trascendente del hombre, no se puede por menos de negar a Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre: el único Salvador del hombre. Y, desde luego, se rechaza la Iglesia rotundamente como obra suya. En este clima de increencia generalizada irrumpe *revolucionariamente* el famoso *mayo del 68* de los universitarios e intelectuales marxistas y existencialistas parisinos, como un movimiento paradójicamente *liberador* con su máxima nihilista del *prohibido prohibir*. Movimiento escasamente compensado cultural y políticamente por el mayo de la *primavera de Praga* del mismo año que clamaba por la libertad de la opresión de un régimen político totalitario. El estado interior de la vida de fe, espiritual y apostólica de muchos sacerdotes, religiosos, consagrados y laicos de las generaciones pre-

conciliares y conciliares se vio profundamente dañado: incluso la posibilidad existencial de una afirmación sólida y positiva de la propia identidad cristiana y eclesial quedó en entredicho. Los ecos en la teología protestante e, incluso, en la católica, de lo que estaba sucediendo fueron numerosos y, en algunos de sus más admirados protagonistas, perturbadores: singularmente en el campo de la eclesiología. ¿Cómo no citar la “Eclesiogénesis” de Leonardo Boff o la amplia monografía sobre la Iglesia –“Die Kirche”– de Hans Küng? Sus teorías acerca de la prevalencia de la dimensión carismática –o de la *constitución carismática* como la denomina Hans Küng– sobre la visible e institucional, abastecían de argumentos eclesiológicos las ideologías de la *contestación* intra-eclesial y avalaban el modelo *liberacionista* –entendido políticamente– de sus alternativas eclesiales y pastorales a lo que se llamaba la Iglesia oficial o jerárquica. El significado atribuido por Leonardo Boff al carisma, experimentado y expresado popularmente, como el factor teológicamente determinante del nacimiento y desarrollo institucional de la Iglesia por encima de la relativizada iniciativa fundacional de Cristo y de la acción institucional de los Apóstoles, fascinaba. Como era fácil de prever, la respuesta de la mayoría de los teólogos católicos no se limitó ni a la reacción polémica, ni mucho menos a la reiteración retocada y modernizada de las eclesiologías neo-escolásticas. Un número creciente de grandes figuras de la teología católica del primer momento postconciliar elaboraron nuevos tratados sobre la Iglesia, bíblica, patristica y filosóficamente renovados y creativos, de acuerdo con las enseñanzas del Vaticano II, ofreciendo una visión teológica del ser y de la misión de la Iglesia, que disipaba las posibles y propugnadas antinomias entre la Iglesia del Espíritu o del carisma y de la Iglesia visible de la institución o del derecho. Recordemos a algunas de las más ilustres: K. Rahner, I. Congar, L. Bouyer, J. Ratzinger, H. de Lubac, H. U. von Balthasar. La puerta de la eclesiología había quedado abierta para la fundamentación teológica del derecho canónico. La tarea científica y pastoral que correspondía por obvias razones, teóricas y prácticas, a los canonistas.

IV. LA RESPUESTA DE LA CANONÍSTICA

Los canonistas –los dedicados a la tarea de la investigación y de la docencia y los implicados en el gobierno pastoral de la Iglesia– responden al reto teórico y práctico ante el cual les coloca el *antijuridicismo* de amplios sectores de la comunidad eclesial, siguiendo una doble vía de trabajo y de compromiso con su vocación personal y con su competencia profesional: la de la reforma del Código de Derecho Canónico, que el Papa Pablo VI impulsa enérgicamente con la creación de la Comisión Pontificia para la misma, no bien concluida la última Congregación general del Concilio en diciembre de 1965, y la de la elaboración y formulación científica de una teoría general de los fundamentos teológicos del ordenamiento jurídico de la Iglesia. Ambas vías se cruzan metodológicamente al tener que abordar el estudio de una de las más novedosas propuestas en la historia de la legislación y de la ciencia del derecho canónico de todos los tiempos: el proyecto enmendado de una Ley Fundamental para la Iglesia, enviado el 10 de febrero de 1971 por el Presidente de la Comisión Pontificia para la reforma del Código de Derecho Canónico para su examen y valoración doctrinal y pastoral a todos los Obispos. El trasfondo histórico-espiritual o *sitio en la vida* del proyecto aparecía claro a primera vista. Se trataba de aprovechar eclesialmente las teorías del Estado democrático de derecho que se habían impuesto, como ética-políticamente bien fundadas, en los países del *mundo libre*. Considerado en sí mismo –en su forma jurídica– se desvelaba a la mirada del canonista como un modelo de ordenación canónica, fundamentalmente de la constitución de la Iglesia, de origen y perfiles *seculares*. ¿Podría servir –ser útil– para encauzar con fruto espiritual y apostólico –hoy diríamos evangelizador– la reforma del derecho canónico a la medida y a la altura doctrinal de las enseñanzas y orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II? ¿Ayudaría a superar de raíz la *contestación antijuridicista* en el seno de la Iglesia?

La valoración del proyecto por parte de la canonística fue muy diversa respecto a la forma y a los contenidos del proyecto elaborado por la Comisión Pontificia. La concepción teórica de las distintas posiciones científicas vendría en el fondo marcada por la diversidad de las respectivas doctrinas acerca de la gran

cuestión de los fundamentos teológicos del ordenamiento jurídico propio de la Iglesia. Los canonistas italianos, provenientes de los medio-ambientes académicos de las Facultades de Derecho Civil de sus Universidades, así como los canonistas españoles de la Universidad de Navarra, alabaron la iniciativa, aunque someténdola a una profunda y detallada crítica desde la perspectiva de un mayor y mejor aprovechamiento técnico-jurídico de la teoría general del derecho constitucional estatal; si bien con una más expresa atención a los problemas teológicos y pastorales involucrados en el “proyecto” por parte de los profesores de Navarra. Los canonistas, de diversa procedencia europea, firmantes de la introducción programática del primer número de la revista “Concilium” dedicado a la ciencia del derecho canónico, T. Jiménez Urresti, P. Huizing, N. Edelby² y otros, fueron también extraordinariamente críticos con el proyecto de la Comisión Pontificia; en el fondo, negativos. A ellos se pueden sumar las publicaciones dedicadas al tema en 1972 por el *Istituto per le scienze religiose* de Bolonia, dirigido por el Profesor G. Alberigo. En el programa de “Concilium”, *Entrechtlichung der Theologie* (“desjuridificación de la teología”) y *Enttheologisierung des Kirchenrechts* (“desteologización del derecho canónico”), no cabía un proyecto de *Ley Fundamental* para la Iglesia y, menos, el presentado por la Comisión Pontificia; pero tampoco había lugar teológico para una sólida fundamentación de la razón de ser del derecho canónico y de su específico sentido y naturaleza en la vida y la misión de la Iglesia. Los canonistas agrupados en torno al Instituto de Derecho Canónico de la Universidad de Munich, en cambio, aceptaron la idea técnico-jurídica central que sustentaba el proyecto: establecer un doble plano y orden jerárquico en la normativa interna de la Iglesia, a partir, sin embargo, metodológica y sistemáticamente de los rasgos propios de la configuración teológica de su constitución y de los ámbitos específicos de su vida y misión. Su alternativa, por lo que respecta a la forma y a los contenidos del proyecto, era de una impronta doctrinal y pastoral claramente diferenciada en el lenguaje y en la sistemática jurídica de la elaborada por los canonistas procedentes del mundo científico del derecho civil. Un intento de aportación ecuménica, surgida en el Círculo de canonistas católicos y protestantes de Heidelberg, dirigido

2 T. JIMÉNEZ URRESTI et al., “Derecho Canónico y Teología”: *Concilium* 8 (1965) 3-6.

por H. Dombois, no llegó a pesar significativamente en el debate de la canonística católica. Finalmente, el “proyecto” no prosperaría, aunque dejaría huellas significativas en la sistematización del nuevo Código de Derecho Canónico de 1983 para la Iglesia Latina, de clara inspiración eclesiológica. Sus huellas eran evidentes tanto en el lenguaje y conceptos canónicos empleados, como en la ordenación sistemática de la materia normativa. La discusión científica del “proyecto” había resultado, finalmente, fructuosa.

¿El nuevo Código de 1983, denominado por el Papa Juan Pablo II *el Código del Concilio Vaticano II*, con su eclesiológica inspiradora, fue capaz de apaciguar la tormenta *antijuridicista* de las dos primeras décadas del postconcilio? Resolvió y aclaró, ciertamente, la pastoralmente complicada problemática de la inseguridad jurídica, pero el cuestionamiento intelectual y existencial del sentido y del valor teológico del derecho canónico no logró apagarlo del todo. Seguía vigoroso e influyente en las mentalidades y en las conductas personales y comunitarias de no pocos clérigos y laicos al iniciarse la tercera década postconciliar. La convocatoria de la asamblea general extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985 por Juan Pablo II representa una prueba elocuente de que el fenómeno del *antijuridicismo* subsistía. La puesta en relieve de la categoría de *comunión* en el documento sinodal conclusivo venía a subrayar un aspecto de la eclesiológica conciliar, singularmente valioso para una verdadera y duradera solución de la crisis. La tarea científica en la profundización teórica de los fundamentos teológicos del derecho canónico no admitía más demora. Las propuestas de los alumnos de Klaus Mörsdorf (Eugenio Corecco y Antonio M.^a Rouco Varela³) para una definición netamente teológica del *estatuto ontológico y epistemológico del derecho canónico*, presentadas ya en 1971 al debate de canonistas y teólogos, reclamaban ser desarrolladas temática y sistemáticamente como una Teología del Derecho Canónico dotada de personalidad y método científico propio.

3 A. M.^a ROUCO VARELA – E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?* (Milano 1971).

V. HACIA UNA TEOLOGÍA DEL DERECHO CANÓNICO

El *sitio en la vida* de la pregunta por el sentido y la legitimidad eclesiales del derecho canónico, marcado por el extendido cuestionamiento de su razón de ser en la Iglesia en forma intelectual y existencial tan radical, exigía una elaboración de una respuesta científica rigurosa, doctrinal y pastoralmente clarividente. En una palabra, exigía una respuesta teológica concebida y desarrollada en su *objeto formal y material*, surgiendo directa y positivamente del diálogo fe-razón, fe-razón jurídica y razón histórica⁴. Un propósito científico que implicaba y exigía:

1º Reconocer la insuficiencia epistemológica de una explicación meramente sociológica o/y filosófico-jurídica de la existencia de derecho en la organización y funcionamiento de la Iglesia, basada en la argumentación de que la Iglesia es y se constituye de hecho como un fenómeno social localizado en el tiempo y en el espacio, junto a otras realidades sociales, especialmente el Estado, con la conclusión de que donde hay sociedad tiene que haber derecho: *ubi societas ibi ius*. Con este discurso era imposible, doctrinal y existencialmente, la salida de la crisis del derecho canónico. Quedaba *servida* para mucho tiempo, humanamente hablando.

2º Reconocer la insuficiencia del simple recurso teológico-positivo a la voluntad fundacional del Señor Jesucristo que instituyó a la Iglesia como una sociedad al confiar a los Doce Apóstoles, singularmente a Pedro, poderes y facultades respecto de sus fieles, de contenido y significado abiertamente social. Aparte de las dificultades que la exégesis histórico-crítica interponía en la interpretación de los textos bíblicos –aducidos y aducibles–, aunque resolubles, se mantenía abierto el interrogante del porqué de esta voluntad del Señor en el contexto de la fe y de la experiencia plena del Misterio de su Iglesia. Difícilmente se llegaba así –de un modo un tanto *extrinsicista*– a apaciguar las inquietudes y el mundo interior de las nuevas generaciones del catolicismo del último tercio del siglo XX.

4 Cf. A. M. ROUCO VARELA, *Teología y Derecho. Escritos sobre aspectos fundamentales de Derecho Canónico y de las relaciones Iglesia-Estado* (Madrid 2003).

3º Había que adoptar otro punto de partida, temática y sistemáticamente: el de la reflexión teológica sobre el Misterio de la Iglesia siguiendo las líneas maestras de la eclesiología del Vaticano II, teniendo en cuenta los precedentes de la respuesta católica a Rudolph Sohm y las perspectivas eclesiológicas abiertas por los grandes maestros de la teología católica en el postconcilio. Los pasos de la reflexión teológico-canónica deberían ser los siguientes:

- La consideración de la Iglesia, como el nuevo y definitivo Pueblo de Dios.
- Su configuración interior y exterior como Cuerpo de Cristo y Esposa del Espíritu Santo.
- Que se edifica visiblemente por y en la Palabra y los Sacramentos del Señor.
- Su autenticidad la garantiza la Sucesión apostólica: la de Pedro en el Romano Pontífice como Cabeza de los *Doce Apóstoles* en la sede de Roma, y la de los otros once Apóstoles en los Obispos cabezas de Iglesias particulares, unidos entre sí en un *Colegio* que preside jerárquicamente el Sucesor de Pedro.
- La constitución kerigmático-sacramental de la Iglesia vincula a sus miembros, pastores y fieles, y a las Iglesias particulares con la Iglesia universal en virtud del poder salvífico que le viene de la presencia y de la voluntad del Señor Resucitado, en el cual deben *comunlar*.
- La existencia y la vida de la comunión eclesial postula ordenamiento interno y externamente vinculante. El *carisma* precisa para su auténtica expresión y reconocimiento eclesial del *canon*.
- La Iglesia es el *Sacramento fundamental* del Señor Jesucristo⁵. Su *sacramentalidad*, que implica y contiene la unidad orgánica y funcional de la *Palabra* y del *Sacramento* –en el sentido específico del término–, no consiste en una simple y externa referencia simbólica a Cristo Resucitado y a su acción salvífica a través del don del Espíritu Santo sobre la Iglesia, sino en ser un verdadero y eficiente instrumento por el que el Señor comunica su gracia realmente a los fieles. A través de la Iglesia *la encarnación vertical*

5 Cf. K. H. MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus* (Regensburg 2012).

de la autodonación de Cristo se traduce en la encarnación horizontal de su comunicación con los hermanos y hermanas (K.H. Menke). La misión de la Iglesia culmina y llega a su plenitud cuando realiza y vive la *comuni6n* con su Cabeza y Se6or: Cristo.

VI. EL MOMENTO ACTUAL

En la bibliografía actual se encuentran ya intentos muy meritorios de tratamientos sistemáticos de los problemas fundamentales del derecho can6nico. Se va abriendo metodol6gicamente, poco a poco, el camino de una teología del derecho can6nico como un tratado con personalidad científica propia. Al menos, en las Facultades de Derecho Can6nico y en sus planes de estudio no falta el capítulo de los fundamentos teol6gicos. Se está académica y eclesialmente en la buena direcci6n.

Con todo, las exigencias de la nueva evangelizaci6n, nervio pastoral de la vida de la Iglesia en este comienzo del tercer milenio (despu6s de los pontificados tan luminosos y fecundos espiritual y apost6licamente de Juan Pablo II y Benedicto XVI, e iniciado prometedoramente el nuevo pontificado del Papa Francisco), si han de ser debidamente cumplidas y satisfechas, precisan de una continuada y despierta atenci6n en orden a promover la comprensi6n y vivencia teol6gica de su ordenamiento jurídic. No es posible evangelizar y santificar creíblemente sin una vivencia de la *comuni6n eclesial* seriamente afirmada y consecuentemente practicada en la acci6n pastoral de la Iglesia.

Los *munera docendi et sanctificandi* sin la cooperaci6n activa y responsable del *munus regendi* terminan por volverse infructuosos, especialmente si se desiste del uso de la *potestas sacra* en el campo del *munus regendi*, es decir, en la tarea del gobierno pastoral de la Iglesia. La formaci6n teol6gica de la conciencia de clérigos y laicos respecto a la necesidad de afirmar en la prÁctica de la vida cristiana y del apostolado el valor pastoral y la fuerza vinculante del ordenamiento can6nico,

requiere no darse por satisfecho con los resultados logrados hasta el momento en el estudio del derecho can6nico y en su aceptaci6n teol6gica –desde la fe– por la mayor parte de los fieles cat6licos. Es preciso mantener y acrecentar el entusiasmo científic y pastoral de los que se dedican a la ciencia del derecho can6nico, comprendida como *una ciencia teol6gica que trabaja con m6todo jurídic* (K. M6rsdorf), en la investigaci6n y en la ense6anza superior. La prÁctica legislativa, administrativa y judicial de la Iglesia se beneficiarÁ grandemente de la comprensi6n teol6gica de la ley can6nica y de su cumplimiento administrativo y judicial y, por supuesto, tambi6n la obediencia can6nica de los fieles y de las comunidades. CuÁntos da6os pueden y podrían haber sido evitados en la vida interna de la Iglesia de las últimas d6cadas, si se hubiese tomado en serio la obligaci6n de conciencia de cumplir la ley can6nica y hacerla cumplir por aquellos a quienes correspondía. El ejercicio de la autoridad can6nica siempre cuesta, máxime en situaciones personal y comunitariamente dramáticas. Y más cuesta aún la prÁctica de la obediencia can6nica cuando comporta sacrificio y reforma *de vita et moribus*. Se trata de objetivos pastorales que no pueden perderse de vista en los proyectos de nueva evangelizaci6n y que han de desenvolverse en una sociedad tocada en su conciencia colectiva por la corrupci6n ética del derecho, impregnado de positivismo relativista; y tentado siempre de ponerse al servicio del poder dominante: sociol6gico, econ6mico, cultural y polític. Se están volviendo a dar circunstancias en las que la misma ley sirve a la negaci6n de derechos fundamentales, que quedan sin el reconocimiento legal y sin la protecci6n del derecho positivo: tiempos del *gesetzliches Unrecht* y del *gesetzloses Recht* (G. Radbruch). La importancia de no cejar en la configuraci6n doctrinal y académica de una teología del derecho can6nico se desprende hoy con urgencia hist6rica no sólo de la situaci6n interna de la Iglesia, sino tambi6n de la sociedad. Al derecho can6nico, teol6gicamente pensado y elaborado, le es tambi6n propia la funci6n de servir a la formaci6n de un derecho civil digno de la persona humana como criterio e, incluso, como modelo de referencia material y formal.