

FUNDAMENTO TEOLÓGICO DEL ORDENAMIENTO JURÍDICO DE LA IGLESIA CATÓLICA.

Dr. D. Juan Artilés Sánchez

Vicario General y Judicial de la Diócesis de Canarias

I.- Introducción:

1.1 **L**os 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:

1º 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

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*³. 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 babilonica 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 arrojare 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

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 retrazó 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.

II.-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 c) *propter ignorantiam veri Dei*.

En este tipo de fenómenos la relación entre causa y efecto no es intrínseca.

2.3 *Causa perfecta consumativa: alia causa idolatriae fuit consumativa, ex parte daemonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt in idolis*,

⁴ *Ibidem*, p. 97

*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 ab eo dependet esse alterius, sicut a causa dependet esse effectus.* La causa consumativa directa pertenece a la misma intrínsecidad 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 cratione 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 suficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta vel facta 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 antagonica.

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

*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 encarnaba 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. 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 Pontífice¹¹.

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 HOBBS, *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

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 nacional¹².

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 general¹³.

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.**

III- 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

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 unir¹⁴. 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 comunidad*¹⁵. 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 Hugo 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.

14 M. 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

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 rela-ta fenoménica come diritto positivo*¹⁸.

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

18 L. VELA, *El D.Natural en Giorgio del Vecchio*, Ed.Gregorina, Roma 1965, p. 15

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: nemo est sibi aequale, sed alteri*²⁰.

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 libertad*²¹.

Para Hegel: *El que una existencia sea existencia de la libertad, constituye el derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuenta idea*²².

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 uno*²⁴.

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

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 confunden²⁷, 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 hominen*; la distributiva en el *totius ad partes, capitibus 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 es subjectum iustitiae, haec tria essentialiter continentur: debitum, aequalitas, alteritas*²⁸.

25 *Acta Symposii I. Iuris Canonici Ius in vita et in Missione Ecclesiae*, P. Gangoiti, Ed. Librería Vaticana 1994, pp.57-73

26 *CIC*, c.1752

27 *Opus cit.*, p.7).

28 BLASIO BERAZA, *Tractatus de Virtutibus*, Ed. Mensajero Corazón Jesús, Bilbao 1929, pp.668-680

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 misma²⁹. 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 Iglesia³⁰: 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 materia³¹

Por otra parte, la caridad no sustituye la justicia, la eleva: *In questa giustizia nel Popolo 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 Canónico³². S. Pablo lo advierte con toda claridad: *plenitudo ergo legis est dilectio*³³. El amor es pues también justicia, es ley, es débito³⁴, 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 Ibidem cc. 837 y 840

31 JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucaristia*, n. 52

32 *Communicationes*, vol. XXXIV-1 2002, p.45

33 *Rom.* 13

34 *Rm.* 13, 8

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 *Antifona de Laudes Solemnidad M^a Madre de Dios*, 1 de enero

37 *Acta Synod.* Vol. IV, pars VII, pp.236-37.

El Concilio Vaticano I 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!*³⁹.

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 comprendernos⁴⁰. 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, Enc. *Fides et Ratio*, n.12

41 *Ibidem*, n.48

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 Iglesia**⁴³. 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 *Ibidem*, 55

43 X,I

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.

c) **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 pensaran 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 salvífico 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-

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.

2°.-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 paradójica*⁴⁴.

3°.-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. Vale de ella lo que vale de cualquier grupo social: donde hay sociedad hay, tiene que haber derecho* ⁴⁷.

44 *Ibidem*, pp.214-217

45 *Ibidem*, pp.133-245

46 *Ibidem*, 133-245

47 SCHMAUS, *Teología Dogmática IV*, "La Iglesia", Ed.Rialp S.A. Madrid 1962, p430

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 propios⁴⁸.*

Con idéntico criterio actúa el P. Salaverri: *Christum instituisse Ecclesiam ut societatem: Vaticanum implicite docuit (D 1821) et definiuit(1822s). In definitione Vaticani deest vox societas, quia agit de Primatu et non potuit absolvi et promulgari 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.540)⁴⁹.*

Y el P. Lucio Rodrigo, profesor de Comillas (Santander), hace lo mismo en su obra PRAELECTIONES THEOLOGICO MORALES COMILLENSES: *Eius existentia constat ex triplici potissimum facto 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 efficaciaci nempe unione et directione activitatis socialis membrorum in ordinem ad efficacem sui finis assecutionem⁵⁰.*

A los que se suma Cabrerros 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 à 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 CABRERROS DE ANTA, *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, t.I, Ed.BAC Madrid 1963 p.26

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 pedir-la a que corrigiese por sí misma los rasgos que con autoridad divina se dignó imprimir en ella el mismo Jesucristo*⁵³.

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 soberana*⁵⁴.

52 *Ibidem*, 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.

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 Christi*, 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. el 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 terreste 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.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,

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. 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.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 social*⁵⁵; 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 civil*⁵⁶. El evitar la expresión *sociedad perfecta* no es porque la Iglesia ya no lo sea, sino porque la terminología *sociedad perfecta* *non 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 vellim, quae iam in desuetudinem venerunt apud cultores scientiarum politicarum et socialium: ex gr. Societas perfecta, trina potestas legislativa, iudicialia 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 Vaticani II apparando*, vol.II, pars I pp.81-82

58 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, vol. I pars IV, p.526

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 Rouco 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 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 problemática*⁵⁹. 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 proposito, el nome e la proposta della duplice celebrazione: diun Sinodo Diocesano per l'Urbe, e di un Concilio Ecumnico 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 via*⁶⁰.

VII.-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 pa-

59 ANTONIO ROUCO, *Teología y Derecho*, Ed. Cristiandad Madrid 2003,p.237

60 *Acta et Documenta Concilii Oecumenico Vaticano II Apparando*, series I antepr. Vol.I

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

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 Iglesia⁶².*

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 sistema⁶³.*

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

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; Gal.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 nexo 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 codicial 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 del 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).

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 al laicado 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 instituciones.

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. 1ª 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

Ciertamente en el esquema de 1971 en el número 1 de la disciplina canónica de los sacramentos no se hablaba para nada de la *communio*, ni de la Eucaristía, como fuente de esta *comunión interior y exterior*. El cambio lo operó el esquema 1981, libro IV, titulado de *Ecclēsię Munere Sanctificandi*, en su parte primera **De Sacramentis**: *atque ideo ad communionem ecclesiam 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 humano*⁶⁷. 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 Disciplinę 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, constituida*

65 CIC, c.208

66 Ibídem cc.897 y 205

67 Concilio Vaticano II, L.G.n.1

*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 *sibimetipse 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 JUAN ARTILES, *Lo Pastoral y lo Jurídico en la Iglesia*, en "Almogaren" diciembre 01, pp. 49-70

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, Harnak 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 problemática*⁷⁰.

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^a ROUCO VARELA, *Teología y Derecho*, Ed.Cristiandad Madrid 2003, p.237

71 JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 4

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 perfección*⁷³.

Juan Artiles Sánchez

72 JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucaristía*, n.38

73 *Opus cit.* n.20