

La Sagrada Escritura, ¿alma del derecho canónico?*

Nicolás Álvarez de las Asturias

UNIVERSIDAD ECLESIAÍSTICA SAN DÁMASO

MADRID

RESUMEN La relación entre el derecho canónico y la Sagrada Escritura no resulta evidente y ha sido, de hecho, contestada por algunos autores. Sin embargo, el carácter de “ciencia sagrada” que corresponde al derecho eclesial, parece exigir su fundamento bíblico. En el presente artículo se analizarán algunas de las objeciones planteadas y se procurará dar una respuesta positiva a la pregunta recurriendo para ello tanto a la historia como a los desarrollos actuales del derecho canónico.

PALABRAS CLAVE Sagrada Escritura, Derecho divino, Instituciones canónicas, Historia del derecho canónico.

SUMMARY *The relationship between canon law and Holy Scripture is not obvious and has, in fact, been contested by some authors. However, the character of “sacred science” that corresponds to Church’s law, seems to require its biblical foundation. In this article, some of the objections raised will be analyzed and an attempt will be made to give a positive answer to the question, resorting to both history and current developments in canon law.*

KEYWORDS *Holy Bible, Divine Law, Canonical Institutions, History of Canon Law.*

INTRODUCCIÓN

La clásica expresión que afirma que la Sagrada Escritura es el alma de la teología, que se evoca en el título de este artículo, ha sido sabiamente matizada

* Versión escrita de la conferencia pronunciada en el encuentro de alumnos y antiguos alumnos de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, celebrado en Segovia los días 19-20 de septiembre de 2022. El carácter de la intervención explica el excesivo recurso en el aparato bibliográfico a trabajos míos precedentes.

en el Concilio Vaticano II, sustituyendo el “es” por el “como”, subrayando así el carácter metafórico de la expresión¹.

En cualquier caso, esta estrecha vinculación significaría afirmar que la Escritura “es la única capaz de estructurar y animar todo el cuerpo del saber teológico, orientándolo hacia su centro y fin, que es Jesucristo vivo, revelador de Dios”². La razón está, como recuerda *Dei Verbum* 24 en su carácter inspirado, que permite comprenderla como “testimonio objetivado” de la Tradición y, por tanto, instancia de referencia permanente para el quehacer teológico³.

Lo que se ha dicho hasta ahora sobre la teología no suscita, en términos generales, ninguna objeción ni entre sus cultivadores ni en la comunidad eclesial. Sin embargo, no sucede lo mismo con el derecho canónico, hasta el punto de que, si se quiere partir de la situación real tanto de la ciencia canónica como de la sensibilidad eclesial, la afirmación debe ponerse entre interrogantes.

A nadie se le oculta la gravedad de la objeción planteada que, de ser verdadera, debilitaría la función del derecho canónico y comprometería su condición de ciencia sagrada⁴. Por otra parte, no basta con afirmar la importancia de la Biblia para el derecho canónico: resulta igualmente importante explicar los *modos* por los que actúa “como alma del derecho canónico”, así como reflexionar acerca de los mejores *medios* para lograrlo. Así, explicar los *modos* exige determinar cuál es la mirada específica del canonista a la Sagrada Escritura y explicitar los *medios*, afrontar la cuestión de la técnica jurídica.

Para desarrollar la cuestión del modo más ordenado posible, seguiré tres pasos. Los dos primeros son de carácter contextual y permiten entender

1 “La Sagrada Teología se apoya, como en cimientos perpetuos en la palabra escrita de Dios, al mismo tiempo que en la Sagrada Tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo. Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad la palabra de Dios; por consiguiente, el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la Sagrada Teología” (DV, 24). La expresión la toma, matizándola de LEÓN XIII, Enc. *Providentissimus Deus* (18/11/1893) 35. El origen último de la expresión debe buscarse en las *ordinationes* de los planes de estudio de la Compañía de Jesús.

2 J. M^o. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la Teología* (BAC, Madrid 1996) 213.

3 Cf. al respecto, las reflexiones de I. CARBAJOSA, “La fe que interpreta el texto bíblico. El texto que suscita, corrige y conforma la fe”: *Revista Española de Teología* 83 (2023) en imprenta.

4 “Le scienze sacre sono sostanzialmente quelle collegate con la Rivelazione divina nella sua pienezza, manifestasi nell’opera salvifica di Cristo, e che hanno come finalità la promozione dell’apostolato ossia il compimento della missione della Chiesa”. P. ERDÒ, “Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre”, en: E. DE LEÓN – N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (CUR.), *La cultura giurídico-canónica occidentale. Premesse per un dialogo ecumenico* (Giuffrè, Milano 2003) 3-22, aquí 5.

la problemática tal y como se presenta hoy. Ello exige afrontar las distintas objeciones que se han realizado a la legitimidad del derecho canónico (1) y el camino recorrido por la ciencia y la legislación canónica hasta llegar a la formulación actual (2). Solo de este modo estaremos en condiciones de valorar adecuadamente la situación presente (3), dejando para el final unas reflexiones conclusivas, con la esperanza de abrir alguna perspectiva para el futuro.

I. SAGRADA ESCRITURA – DERECHO CANÓNICO: UNA RELACIÓN CONTESTADA

Para quien abra las páginas del Código de Derecho Canónico, modo habitual de emprender el conocimiento del derecho eclesial desde 1917, la relación entre éste y la Sagrada Escritura no resulta en absoluto evidente. Del mismo modo que, para quien identifique el derecho canónico con su expresión actual, le resultará muy difícil encontrarlo en otros momentos de la vida de la Iglesia y, desde luego, en los orígenes del cristianismo.

Se comprende así que, en los últimos decenios, la presunción de la separación entre el derecho canónico y la Biblia haya sido un argumento para desacreditar al primero: bien negándole su valor intrínseco para la vida de la Iglesia, bien reduciéndolo a un elemento útil pero cambiante y contingente, mera expresión de la historicidad del hombre y de las organizaciones sociales.

1. ENMIENDAS A LA TOTALIDAD: UNA IGLESIA AJURÍDICA

Rudolph Sohm (1841-1917) ha quedado en la reflexión canónica como el más acabado exponente de la contestación radical a la legitimidad del derecho canónico, precisamente por su falta de fundamento bíblico y por la imposibilidad de encontrarlo en los primeros siglos del cristianismo.

Desde el punto de vista doctrinal, el autor alemán considera incompatible la naturaleza de la Iglesia —espiritual por ser obra del Espíritu— con una realidad mundana como es el derecho. De hecho, entiende que la insistencia católica en la juridicidad de la Iglesia es la razón de todo lo que la aparta del cristianismo de los orígenes: comprensión de la jerarquía en términos de potestad de jurisdicción, eficacia de los sacramentos, capacidad de definir

dogmas...⁵ De este modo, la crítica de Sohm al derecho canónico debe encuadrarse en su refutación del catolicismo.

Se entiende a la luz de lo señalado, que buena parte de su argumentación sea de carácter histórico, intentando mostrar que el derecho como tal, solo apareció en la Iglesia a partir de Constantino, consecuencia de la mundanización sufrida por su asimilación al orden estatal. La Sagrada Escritura y las fuentes históricas acerca de los primeros siglos del cristianismo serían testimonio elocuente de una Iglesia sin derecho, de “una organización carismática que estaba en contradicción con el derecho”⁶.

2. EL DERECHO CANÓNICO Y LA HISTORICIDAD DE LA IGLESIA

La segunda objeción no proviene de un ámbito estrictamente canónico, si bien su influencia en éste ha sido más que notable debido al protagonismo de sus autores en la vida intelectual de la Iglesia reciente. A nadie escapa la influencia de Giuseppe Alberigo y de los autores reunidos en torno a él en el *Istituto per le Scienze religiose di Bologna* en los grandes debates en torno a la historia, interpretación y aplicación del Concilio Vaticano II. En este contexto se encuadra su crítica al proyecto de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, que se preparó en contemporáneo al nuevo Código y que finalmente se desechó⁷.

Debe señalarse que, en este caso, la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* —cuya importancia, sentido y oportunidad pondré de manifiesto en el tercer apartado de este artículo— fue la ocasión o el detonante que sirvió a estos estudiosos para expresar su concepción del derecho canónico y su lugar en la Iglesia.

5 Cf. una breve presentación de la doctrina de Sohm en C. J. ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico* (Giuffrè, Milano 2000) 17-21. Vid. también D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Sacramento, Iglesia, Derecho en el pensamiento de R. Sohm* (Publicaciones del Instituto de Estudios Jurídicos, Oviedo 1969) 21-28.

6 A. M. ROUCO VARELA, “La reacción católica ante el *Kirchenrecht* I de Rudolph Sohm, Una aportación a la historia de la fundamentación teológica católica del derecho canónico”, ahora en: *ib.*, *Teología y Derecho* (Cristiandad, Madrid 2003) 132-173, aquí 135. El análisis histórico de Sohm ha sido contestado, entre otros, por S. KUTTNER, “Some considerations on the Role of Secular Law and Institutions in the History of Canon Law”, in: ISTITUTO LUIGI STURZO, *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo II* (Nicola Zanichelli editore, Bologna 1953) 351-362.

7 Cf. G. ALBERIGO, “Fede, istituzione e *Lex fundamentalis* nella tradizione cristiana”, en: AA.VV. *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa* (Paideia, Brescia 1972) 15-42.

Para el grupo de Bolonia, la reforma, que sería el movimiento esencial de la Iglesia en su caminar histórico, exige preservar siempre la tensión entre el evangelio y la forma histórica del cristianismo, que nunca logra identificarse con las exigencias del primero. Por ello, la dinámica de reforma se facilita cuando las formas históricas del cristianismo aparecen visiblemente como contingentes. Y, por ello, apostar por una *Lex Ecclesiae Fundamentalis* significaría necesariamente apostar por un derecho canónico permanente, que impediría o dificultaría la dinámica de la reforma al identificar, de hecho, la forma histórica con el ideal del evangelio. De esta manera, la visión de Alberigo conecta con la de otros canonistas, a veces denominados “pastorales”, que propugnaban la “desteologización” del derecho canónico, para reducirlo a mera disciplina mudable y contingente⁸.

Según este planteamiento, la Escritura tampoco sería el alma del derecho canónico, sino su conciencia crítica. Quien le recuerda continuamente su deber de, humildemente, considerarse tan solo un producto humano, fruto de la historicidad del hombre y de la Iglesia en este mundo y, por tanto, pronto a ser continuamente reformado para adaptarse al curso de la historia.

Sin necesidad de detenernos en hacer una crítica exhaustiva a este planteamiento, baste señalar el difícil encaje que encuentra aquí el derecho divino, cuyos contenidos son conocidos en la historia y que, en tanto divinos, su modificación o abrogación queda fuera de la voluntad humana. Sobre la cuestión del derecho divino también deberé volver en el tercer apartado.

II. LECCIONES DE LA HISTORIA

Una primera respuesta a las dificultades planteadas en la actualidad debe buscarse en la historia. Se comprende que en este ensayo la respuesta sea necesariamente incompleta⁹, buscando en esta ocasión, presentar tres cuestiones

8 El nombre de “corriente pastoral” para estos autores ha sido acuñado por ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, 75-82. Puede considerarse programático de esta corriente, N. EDELY – T. I. JIMÉNEZ URRESTI – P. HUIZING, “Editorial”: *Concilium* 8 (1965) 7-9 [ed. Francesa].

9 Se trata de una cuestión de la que ya me he ocupado con anterioridad en N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, “La Biblia en las fuentes del derecho”, en: F. VARGO (ed.), *La Biblia, lengua materna del mundo actual* (Eunsa, Pamplona 2021) 153-172. Aquí seguiré un enfoque parcialmente diverso, pero complementario.

esenciales: (i) la comprensión que se tiene de la Biblia y que explica su uso; (ii) el recurso a las citas bíblicas en las fuentes canónicas hasta la modernidad jurídica (s. XVI); y (iii) la relación entre tecnificación del derecho canónico y progresiva desaparición de la Escritura.

1. DECISIONES FUNDANTES: NO TODA LA BIBLIA, NO SOLO LA BIBLIA

La relación del derecho canónico con la Biblia debe encuadrarse en el marco más amplio de la relación de la Iglesia con la Sagrada Escritura. En este sentido, es legítimo proceder en tres pasos, que iluminan de modo complementario esta relación.

El primero de ellos, y el más importante, se refiere a la conciencia que la Iglesia tiene desde sus orígenes de *preceder* a la Escritura, lo que se manifiesta al menos de tres maneras particularmente evidente: (i) en la decisión de aceptar el Antiguo Testamento, pero de aceptarlo sin darle entero el mismo contenido vinculante (así, la distinción antiquísima entre *precepta moralia, iudicialia et coeremonialia*)¹⁰; (ii) en el origen eclesial (y litúrgico) de la composición del Nuevo Testamento; y (iii) en la fijación eclesial del canon, como modo de discriminar entre libros inspirados y libros apócrifos¹¹.

El segundo se refiere a la consideración del texto bíblico, una vez reconocido como tal. En este sentido, en cuanto testimonio objetivado de la Palabra de Dios, la Escritura goza en el derecho canónico del estatuto de *auctoritas* y de *auctoritas* primera¹². Se comprende así tanto su uso como fuente inmediata (más ocasionalmente), como su papel fundamental en la argumentación legislativa. Y se comprende también la necesidad de explicar las razones del cambio producido al respecto a partir de la modernidad jurídica; aspectos todos, que se afrontarán en los siguientes epígrafes.

10 Cf. A. M. STICKLER, *Historia Iuris Canonici Latini. I. Historia Fontium* (LAS, Romae 1950) 10.

11 Sobre el primer proceso de fijación del canon, cf. A. SÁEZ GUTIÉRREZ, *Canon y autoridad en los dos primeros siglos: estudio histórico-teológico acerca de la relación entre la Tradición y los escritos apostólicos* (Instituto Patristicum Agustinianum, Roma 2014).

12 Sobre el concepto de *auctoritas* en historia del derecho canónico, cf. N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, "Auctoritates", en: J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 1 (Aranzadi, Pamplona 2012) 600-603 (en adelante, DGDC).

En cualquier caso, afirmar el carácter de *auctoritas* no significa calificarla como la única *auctoritas*. Piénsese en el recurso a los textos patrísticos y, sobre todo, en el peso de los cánones conciliares y de las decretales pontificias en la configuración del ordenamiento canónico apenas la Iglesia gozó de libertad para organizarse y desarrollarse¹³. En este contexto, debe mencionarse, la consideración medieval de estas otras *auctoritates*, presentadas por algunos como pertenecientes también a la revelación, en la medida en que forman parte de la economía inaugurada por el Nuevo Testamento¹⁴. Se trata de una consideración sorprendente para quienes afrontan el estudio de las ciencias sagradas desde los desarrollos posteriores a la Edad Media, que establecen una mayor cesura entre el tiempo de la revelación y el tiempo de la Iglesia; cesura con una influencia escasa en el razonamiento teológico, al menos hasta la segunda mitad del siglo XII.

Por último, en el tercer paso, la Iglesia reconoce la Escritura como el *locus* principal para conocer el derecho divino¹⁵, tanto en lo que se refiere a determinados preceptos como a la fisonomía fundamental de las instituciones canónicas más originarias y específicas.

2. ¿FUNDAMENTAL O DECORATIVO?: EL USO “MATERIAL” DE LA ESCRITURA EN EL DERECHO CANÓNICO MEDIEVAL

Se trata en este epígrafe de describir un *hecho* en sus trazos fundamentales. Me refiero al *hecho* del recurso continuo a las citas bíblicas en el derecho canónico antiguo y, en el derecho canónico clásico o *ius novum*¹⁶.

13 La lista completa de las *auctoritates* canónicas puede verse, por ejemplo, en STICKLER, 9-21.

14 Es el caso de Paucapalea, uno de los primeros comentaristas del Decreto de Graciano, que sigue estrechamente la visión de Hugo de San Víctor. Cf. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, “¿Teología o derecho canónico? Cánones, Decretos y Sagradas Escrituras: Hugo de San Víctor y la escuela de Paucapalea”: *Folia Theologica et Canonica* 10 (2021) 155-185.

15 Así, el conocido *dictum* con el que abre el Decreto de Graciano: “Humanum genus duobus regitur, naturali uidelicet iure et moribus. Ius naturae est, quod in lege et euangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi uult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in euangelio: Omnia quaecumque uultis ut faciant uobis homines, et uos eadem facite illis. Haec est enim lex et prophetarum” D.1 dac.1.

16 La división temporal de la historia del derecho canónico que sigo en este artículo se encuentra justificada en N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS – J. SEDANO, *Derecho canónico en perspectiva histórica: fuentes, ciencia, instituciones* (Eunsa, Pamplona 2022) 30-31.

Un recurso que discurre por dos caminos principales: el de la transmisión de textos bíblicos en las colecciones canónicas, como *auctoritates* para tener en cuenta junto a otras y el de su uso para la argumentación canónica, sobre todo en las decretales pontificias. El segundo de los caminos es más constante y requiere una mayor explicación.

Por lo que se refiere a la incorporación de textos bíblicos como *auctoritates* en las colecciones canónicas del primer milenio, la *Collectio Hibernensis* (ca. 700-725)¹⁷, merece una mención especial por un triple motivo: (i) por la cantidad de textos que transmite (más de quinientos, de los que dos tercios son del Antiguo Testamento); (ii) por ser la causa de su transmisión en colecciones posteriores, concretamente en las de ámbito monástico del siglo XI, de gran importancia para la consolidación del derecho canónico en tiempos de la reforma gregoriana¹⁸; y (iii) por los motivos que pueden sospecharse de este masivo recurso a la Escritura. Concretamente, su origen permite suponer un uso de la Escritura como fuente inmediata para comunidades que buscan un alto ideal de perfección y que se concentran en uno de los aspectos más nucleares de la misión eclesial, como es la santificación de sus miembros. Se comprende así, además, su posterior transmisión en otras colecciones monásticas y en un contexto reformista como el siglo XI.

En cuanto al uso de la Escritura por parte de las decretales pontificias, debe recordarse el carácter de respuesta a cuestiones concretas planteadas al papa, que tienen este tipo de documentos¹⁹. En las decretales encontramos un derecho que es argumentativo para poder ser también prescriptivo, lo que explica que, en el curso de la argumentación, el recurso a la cita bíblica sea abundante.

Sin embargo, ante este recurso masivo a la Escritura cabe preguntarse legítimamente por el peso real de dichas citas en el conjunto de cada decretal. Si estamos ante un uso “ornamental” o “fundamental” para lo que se quiere

17 *Collectio Hibernensis: Die irische Kanonensammlung*. ed. F. W. H. WASSERSCHLEBEN (Leipzig 1852 = Aalen 1966). Recientemente se ha publicado una traducción inglesa que modifica parcialmente esta edición: *The Hibernensis*. ed. R. FLECHNER, 2 vols (CUA Press, Washington DC 2019).

18 Cf. R. E. REYNOLDS, “The South-Italian Canon Law Collection in Five Books and its Derivatives: New Evidence on its Origins, Diffusion, and Use”: *Medieval Studies* 52 (1990) 278-295.

19 Sobre esta importante fuente canónica y su evolución a lo largo del derecho canónico antiguo y clásico, cf. D. JASPER, “Decretal”, en: DGDC II, 905-912

resolver. En este sentido, he podido concluir preliminarmente lo siguiente²⁰: (i) que el uso de la Escritura para fundamentar los trazos principales de las instituciones canónicas se encuentra desde el origen de la literatura de decretales, que utiliza abundantemente la cita bíblica como argumento de autoridad; (ii) que los falsificadores pseudo-isidorianos en el siglo IX mantuvieron este uso “fundamental”, sirviéndose también de la Biblia como recurso literario para redactar exordios y conclusiones a sus decretales falsificadas, incorporando su uso “ornamental”; (iii) que la renovación canónica del siglo XI purificó por dos caminos distintos el uso “ornamental” de la Escritura, conservando y, en ocasiones haciendo más evidente, su uso “fundamental”; y (iv) que el recurso a los textos bíblicos para fundamentar cuestiones estuvo caracterizado por la versatilidad de algunos pasajes y la utilización de otros de un modo muy poco evidente, al menos para nuestra mentalidad²¹.

3. TÉCNICA JURÍDICA, PERO NO SOLO: EL “GOLPE DE GRACIA” DE LA MODERNIDAD JURÍDICA Y DE LA CODIFICACIÓN

Si en el epígrafe anterior hemos considerado la historia del derecho canónico principalmente desde el punto de vista de la producción normativa, corresponde ahora preguntarse por los efectos que han tenido los distintos modos de recoger las normas para hacerlas accesibles y aplicables. Estaríamos ante la historia de las técnicas jurídicas asumidas por el derecho canónico, que puede resumirse por el momento como el camino hacia una cada vez mayor abstracción de las normas canónicas.

Se trata de un camino comprensible, si nos atenemos a las características propias de la ley, tal y como se recogen en el conocido fragmento de las *Etimologías* de san Isidoro, recogido en el Decreto de Graciano, pero no exento de dificultad, si nos atenemos a la finalidad primera de las decretales pontificias (y en parte también de los cánones conciliares) de ser primeramen-

20 Resumo las conclusiones que a la que he llegado en: N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, “Fundamental or purely ornamental? Pseudo-Isidorian Biblical quotations in some XIth Century Canonical Collections”, que se publicará en los *Proceedings* del XVI International Congress of Medieval Canon Law, celebrado en St. Louis (USA) en julio de 2022.

21 Así, por ejemplo, Mt 16,18-19 se usa tanto para reivindicar la primacía del Papa, como su ser instancia última de apelación, así como la necesidad de su aprobación para la legitimidad de los concilios. Mt 10,23 se utiliza, ¿sorprendentemente?, para justificar el traslado de un obispo a otra sede.

te respuesta a casos concretos. En este camino hacia una mayor abstracción pueden reconocerse tres grandes etapas.

La primera debe situarse en el siglo XI y tiene la finalidad de hacer más operativas las decretales, muchas de ellas excesivamente prolijas (sobre todo las falsificadas). Dos fueron los caminos emprendidos: el de la abreviación y el de la ordenación sistemática. Mientras el primero respetaba más el texto de las decretales, el segundo lo descomponía en fragmentos para incluirlos en el índice preestablecido. De este modo se produjo el fenómeno señalado en el epígrafe anterior: que se logró mantener el uso de la Escritura que he denominado “fundamental” y que se pudo prescindir del “ornamental”.

La segunda etapa recorre todo el derecho canónico clásico, pero tiene sus dos momentos principales en la elaboración y posterior promulgación del *Liber Extra*, primero (1234) y del *Liber Sextus* (1298), después.

Como se sabe, para la composición del *Liber Extra*, el papa Gregorio IX dio amplios márgenes de libertad a san Raimundo de Peñafort, que pudo así omitir, trasponer y añadir textos a las decretales originales. Algún autor ha querido ver en esta libertad respecto al texto original y en estas acciones “descontextualizadoras” el inicio remoto del camino hacia la codificación²². Se trata, sin embargo, de un camino a mi juicio solo verdaderamente emprendido en la redacción del *Liber Sextus*, donde las decretales originales no solo se modifican parcialmente, sino que directamente se resumen, manteniendo tan solo su contenido sustancial con una redacción completamente diversa²³.

A la luz de estas acciones sobre las decretales recogidas, resultaba necesaria la promulgación de ambos libros como colecciones auténticas, es decir, haciendo depender su valor legal de la autoridad del papa (Gregorio IX y Bonifacio VIII respectivamente) y no del valor de cada decretal contenida. Por lo que se refiere a nuestra cuestión, el resultado es claro: la drástica reducción de las citas bíblicas contenidas en las decretales originales, sobre todo en el *Liber Sextus*.

22 Es el caso de B. E. FERME, “Il Codice di Diritto Canonico del 1983 in prospettiva storica”, en: PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Vent'anni di esperienza canonica 1983-2003* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003) 43-55, aquí 45-51. Sobre el *Liber Extra*, cf. M. BERTRAMS, “Decretales de Gregorio IX”, en: DGDC II, 916-923.

23 “La colección se diferencia de sus predecesoras por el mayor grado de abstracción de los nuevos capítulos. Las decretales que contenían originalmente resoluciones para casos particulares se reformularon como proposiciones legales de carácter general” T. SCHMIDT, “Liber Sextus”, en: DGDC V, 128-129 (la voz completa, 128-131).

La tercera etapa recorre todo el *ius novissimum* o edad de la modernidad jurídica y culmina con la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1917. Se trata de una etapa marcada por dos cuestiones principales. La primera de ellas es la redefinición del derecho canónico fruto de la asunción de la doctrina de Francisco Suárez, que puede resumirse en la identificación del derecho con la ley (*ius cum lege convertitur*) y en la identificación en la voluntad de la esencia de la ley (que lo es por la voluntad de quien tiene la potestad de que lo sea), dejando en segundo plano su carácter de *ordinatio rationis*²⁴. La segunda es la preocupación por el sistema en lo que se refiere a la transmisión y estatuto científico de la disciplina canónica.

Esta segunda cuestión tiene, pues, dos motivaciones diversas: una de índole práctica, que se refiere al mejor modo de dar a conocer (para poder aplicar) la cada vez más heterogénea normativa canónica y, la otra, de orden epistemológico; en un mundo que se abre a la modernidad, qué fundamento y cohesión dar al derecho canónico para que pueda merecer el calificativo de ciencia²⁵.

En este contexto, la codificación aparecerá progresivamente como una solución a todos los problemas planteados y adecuada a los nuevos acentos en la comprensión del derecho canónico: facilita el conocimiento de las normas y su aplicación universal al ser redactadas de modo abstracto; éstas tienen su fundamento en la potestad suprema del legislador; se equipara técnicamente el ordenamiento canónico y los ordenamientos civiles y se clarifica el estatuto científico de la disciplina como predominantemente exegética²⁶.

Con la asunción de la técnica de la codificación el derecho canónico abraza sin reservas el camino de las leyes generales y abstractas, abandonando por completo el sistema de decretales. Sin entrar en valoraciones globales y centrándome solo en lo que se refiere al objeto de este estudio, quiero señalar dos consecuencias, a mi juicio, innegables: el carácter novedosamente problemático de la articulación del derecho divino con el derecho canónico

24 Cf., entre otros, M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne* (PUF, Paris 2003) 347-368. Una visión más sintética puede verse en ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS – SEDANO, 266-267.

25 La preocupación por el sistema y los distintos caminos emprendidos por los canonistas desde la clausura del Concilio de Trento hasta la promulgación del primer Código de Derecho Canónico en 1917, han sido exhaustivamente estudiados por C. FANTAPPIÉ, *Chiesa romana e modernità giuridica* (Giuffrè, Milano 2008) 17-331.

26 Cf., en este sentido, N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, "Derecho canónico y codificación: Alcance y límites de la asunción de una técnica": *Ius Canonicum* 51 (2011) 105-136, aquí 105-119

codificado y la desaparición completa de las referencias bíblicas del ordenamiento canónico vigente, con consecuencias también para la ciencia canónica.

Por lo que se refiere a la primera consecuencia debe afirmarse con rotundidad que la técnica de la codificación fue deliberadamente despojada de sus postulados doctrinales, incompatibles con la existencia o al menos vigencia del derecho divino, para ser asumida por la Iglesia²⁷. En este sentido, las referencias al derecho divino son frecuentes en el CIC'17, como no podía ser de otra manera²⁸. No estamos, pues, ante un problema de desaparición, sino de articulación, que requiere ser explicada. De otro modo, el derecho divino podría quedar únicamente como fundamento de las leyes positivas, pero privado de eficacia jurídica si no es también humanamente promulgado. Volveré sobre esta cuestión en el apartado siguiente.

En cuanto a la segunda consecuencia, en sí misma, tendría solo valor simbólico, pues la mera acumulación de citas bíblicas no hace necesariamente el derecho canónico más eclesial. En todo caso, es de justicia no minimizar lo simbólico, pues la ausencia de referencias a la Escritura podría inclinar la comprensión del derecho canónico hacia el ámbito secular y alejarla de su contexto sobrenatural. Pero podría tener otro valor, si la mencionada ausencia no se debe únicamente a las necesidades del proceso de abstracción en la redacción de la norma. Me refiero, concretamente, a la relación que puede establecerse entre el creciente predominio de la concepción voluntarista de la ley y el paso de un derecho argumentativo (en el que el recurso a la Escritura resulta esencial) a un derecho prescriptivo, en el que la referencia a la voluntad del legislador permite omitir cualquier otro tipo de fundamento o razón. Se trataría de un proceso con consecuencias, no solo para la elaboración de las normas, sino también para una ciencia canónica cada vez más centrada en interpretar las leyes y por hacerlo tomando la voluntad del legislador como único y supremo criterio²⁹.

27 Cf. E. BAURA, "Lo spirito codificatore e la codificazione latina", en: E. BAURA – N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS – T. SOL (cur.), *La codificazione e il diritto nella Chiesa* (Giuffrè, Milano 2017) 35-69, que señala cómo, en todo caso, la asunción de la técnica implicó asumir, de hecho, algunos postulados que cambiaron profundamente la comprensión del derecho canónico.

28 Cf. cc. 27; 727§1; 1038§1; 1068§1.

29 En esto proceso, la importancia de Francisco Suárez ha sido determinante. Cf. N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, "Francisco Suárez en el caminar histórico del derecho canónico: el caso de la interpretación de la ley": *Forum Canonico* 12 (2017) 24-42. Sobre la cuestión de la interpretación de la ley en derecho canónico, vid. ahora J. OTADUY, *Parte general del Derecho canónico. Normas, actos, personas* (Eunsa, Pamplona 2022) 205-256.

Con los estudios realizados con ocasión del centenario de la primera codificación canónica, se ha puesto de manifiesto tanto la recepción entusiasta que tuvo, superando los escepticismos iniciales³⁰, como su tremenda influencia en la vida de la Iglesia e incluso de la elaboración teológica. Pero también que el éxito fue la causa de su perdición, siendo reconocido hoy como uno de los motivos (no el único ni el principal) del antijuridicismo posterior³¹. ¿No podría ser causa de ello haber perdido, o al menos hecho menos evidente, su alma? De hecho, la respuesta al antijuridicismo que acompaña al *ius bodiernum* desde sus inicios, parece ir toda ella a recuperar, o al menos a hacer más visible dicha alma.

III. CAMINOS DE SOLUCIÓN DEL PROBLEMA HEREDADO

En este artículo, presentaré brevemente los tres caminos principales que considero que ha recorrido el *ius bodiernum* para paliar los efectos de la modernidad jurídica en la comprensión y elaboración del derecho canónico.

1. LA FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA DEL DERECHO CANÓNICO

El primero de los caminos es el recorrido por quienes han buscado una fundamentación del derecho canónico en la naturaleza misma de la Iglesia, como única respuesta posible al desafío de Sohm y conscientes del carácter incompleto de una fundamentación basada en la eclesiología de sociedad perfecta.

No se trata en este momento de recordar los diversos caminos de fundamentación ensayados, sino tan solo de señalar la importancia de la Sagra-

30 Cf. las contribuciones de B. Basdevant-Gaudemet, J. Sedano y R. Astorri, sobre la recepción del CIC'17 en Francia, España e Italia respectivamente, en el volumen G. BRIGNOTTO – J. JAMIN – S. N. SOMDA (cur.), *Sistematica e tecnica nelle codificazioni canoniche del XX secolo* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022).

31 En este sentido se ha pronunciado C. FANTAPPIÉ, *Ecclesiologia e canonistica* (Marcianum Press, Venezia 2015). Vid. también N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, "Fundamentos y consecuencias eclesiológicas de la primera codificación canónica", en: L. RUANO ESPINA (ed.), *Ley, Matrimonio y procesos matrimoniales en los Códigos de la Iglesia. Reflexiones en el centenario del CIC de 1917* (Dykinson, Madrid 2018) 29-44.

da Escritura en los dos principales: los iniciados respectivamente por Klaus Mörsdorf y Javier Hervada³².

En efecto, en ambos casos, la Sagrada Escritura aparece, en primer lugar, como *locus*, en el que poder descubrir la juridicidad esencial de la Iglesia (justo en sentido contrario al propugnado por Sohm). Así, para Mörsdorf la Escritura es testigo de la juridicidad de la Palabra y del Sacramento; y, para Hervada, de la distinta posición de quienes han recibido el sacramento del orden respecto al resto de los bautizados en lo referido a la Palabra y a los sacramentos, estableciéndose así la relación jurídica fundamental³³.

En segundo lugar, como ya se ha podido percibir, ambos maestros inciden en la dimensión jurídica de la Palabra de Dios, que encuentra en la Escritura su testimonio objetivado.

Además, ambos autores y sus seguidores han insistido en la importancia de una disciplina específica que permita presentar la juridicidad esencial de la Iglesia y su sentido preciso: la teología del derecho canónico, Mörsdorf y sus seguidores, la teoría fundamental del derecho canónico, Hervada y los suyos³⁴.

En cualquier caso, debe notarse que este camino, cuya importancia es imposible de minimizar, “rescata” la Sagrada Escritura solo para el llamado nivel fundamental del derecho canónico, dejando intactos los niveles positivo y jurisprudencial³⁵. De este modo, por seguir con la analogía que recorre todo este artículo, ¿no habríamos recuperado el alma, pero separada del cuerpo? La ley canónica positiva seguiría con los mismos problemas que en la modernidad jurídica.

32 Una visión sintética del pensamiento de ambos autores y de las escuelas a las que han dado lugar puede encontrarse en muchos manuales. Baste, pues, como referencia C. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice* (Glossa, Milano 1991).

33 Vid. K. MÖRSDORF, “Parola e sacramento come elementi strutturali della costituzione della Chiesa”, en: *Id.*, *Fondamenti del diritto canonico* (Marcianum Press, Venezia 2008) 177-188 (el original alemán es de 1965); J. HERVADA, “Las raíces sacramentales del derecho canónico”, en: P. RODRÍGUEZ (dir.), *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos: IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1983) 359-385.

34 Vid. P. ERDŐ, *Teología del derecho canónico* (Akadémiai Kiadó, Budapest 2002); ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*. Ambas disciplinas han sido objeto de observaciones críticas. Cf. al respecto, P. GHERRI, “Teología del diritto. Il nome di una crisi?”: *Ius Canonium* 85 (2003) 249-299 y A. M. ROUICO VARELA, “¿Doctrina general del derecho o teología del derecho canónico? Consideraciones acerca del estado actual de una fundamentación teológica del derecho canónico”, en: *Iglesia y Derecho*, 174-192.

35 Sobre los niveles del conocimiento jurídico a los que me refiero, cf. J. M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1963).

2. REIVINDICAR EL ALMA DEL CÓDIGO

La estrecha relación entre la celebración del Concilio Vaticano II y la reforma del código pío-benedictino en la mente de Juan XXIII es de sobra conocida. Como lo es la decisión de esperar a la conclusión del Concilio para afrontar la reforma del derecho canónico. Dicha reforma debía realizarse, según la también conocida expresión de Pablo VI, con un *novus habitus mentis*, pues solo de este modo se lograría la reforma deseada³⁶.

La reforma, en efecto, no debía ser solo de carácter técnico, sino que debía hacerse cargo de la profundización eclesiológica realizada en el Concilio, que suponía la superación de una comprensión excesivamente societaria, dando prioridad a su dimensión misteriosa y sacramental, así como revalorizando el sacramento del bautismo y afirmando el carácter sacramental del episcopado, entre otras grandes afirmaciones³⁷. Las consecuencias para el derecho canónico eran, pues, de gran calado. Por ello, los redactores, debieron afrontar cuestiones de técnica jurídica (complementar o no el Código con una *Lex Ecclesiae Fundamentalis*), de sistemática (superando la división propia del derecho romano del código precedente) y de redacción de los cánones. Todo ello explica por qué Juan Pablo II pudo definir la tarea realizada como un esfuerzo por traducir a lenguaje canónico la doctrina eclesiológica del Vaticano II³⁸.

Por lo que a nuestro argumento respecta, el nuevo código, por su sistemática y redacción, se aproxima más al discurso teológico y así, parecería que indirectamente a la Sagrada Escritura. Como si la ausencia de citas bíblicas fuese compensada por la utilización de un lenguaje —el teológico— en el que el vocabulario y las imágenes están más inspiradas en la Biblia que el lenguaje canónico. Se trata, probablemente, de una percepción real, que hace

36 Cf. PABLO VI, *All'ocuzione alla Commissione per la riforma del Codice* (29/11/1965). Sobre las circunstancias y el proceso de elaboración del Código de 1983, cf. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS – SEDANO, 289-306.

37 Cf. N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, "La dottrina ecclésiologica del Vaticano II e la codificazione", en: *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, 215-247.

38 "El instrumento que es el Código es llanamente congruente con la naturaleza de la Iglesia cual es propuesta sobre todo por el magisterio del Concilio Vaticano II visto en su conjunto, y de modo particular por su doctrina eclesiológica. Es más, en cierto modo puede concebirse este nuevo Código como el gran esfuerzo por traducir al lenguaje canonístico esa misma doctrina, es decir, la eclesiológica conciliar. Y aunque es imposible verter perfectamente en la lengua canonística la imagen de la Iglesia descrita por la doctrina del Concilio, sin embargo, el Código ha de ser referido siempre a esa misma imagen como al modelo principal cuyas líneas debe expresar él en sí mismo, en lo posible, según su propia naturaleza" JUAN PABLO II. Const. Ap. *Sacrae Disciplinae Leges* (25/01/1983).

el nuevo código más digerible para quienes no están familiarizados con los conceptos y términos propios del derecho.

Sin embargo, la relación entre el Código de 1983 y la Sagrada Escritura, viene planteada por Juan Pablo II en otros términos. Concretamente, a través de la imagen del triángulo, según la cual el fundamento bíblico del nuevo código vendría a través de su fidelidad a la tradición canónica, que permite remontarse hasta la Escritura y no solo por su carácter de traducción de la doctrina eclesiológica conciliar³⁹.

De este modo, considero que se puede concluir, sin traicionar el pensamiento del Legislador, que el “alma” no debe buscarse en el lenguaje adoptado, sino en la coherencia (fidelidad) de la norma codicial a la enseñanza constante de la Iglesia, que encuentra su fundamento en la Escritura. En este sentido, apostar un por un lenguaje específicamente canónico (y, por ello, parcialmente diverso del propio de los teólogos), no debería considerarse como una pérdida de alma o de un oscurecimiento de ésta. Se oscurecerá solo para quien desconozca las peculiaridades de la ciencia canónica.

En cualquier caso, lo que está fuera de duda es que el esfuerzo de traducción de la doctrina conciliar, ha permitido una legislación más consciente de la especificidad de la comunidad eclesial, abandonando una excesiva comparación (para imitar) con los ordenamientos civiles. En este sentido, la dependencia de la doctrina conciliar no convierte a ésta en un único punto de referencia, aislando el código de la experiencia jurídica precedente, sino que la constituye en el prisma obligado de lectura de la tradición canónica; prisma que permite recobrar elementos oscurecidos en la lectura anterior (la del código pío-benedictino), excesivamente condicionada por los postulados de la modernidad jurídica⁴⁰. En comparación con esta cuestión fundamental, el uso de un lenguaje más teológico es secundario y deberá valorarse en relación con las consecuencias que su adopción puede tener a la hora del conocimiento preciso y aplicación adecuada de la normativa.

39 Cf. JUAN PABLO II, *Discorso per la presentazione ufficiale del nuovo Codice di Diritto Canonico* (3/02/1983) 9.

40 En este sentido, creo que puede aplicarse a muchos aspectos de la nueva normativa canónica, lo sucedido con lo referente a la libertad religiosa, tal y como lo presenta Benedicto XVI en su conocido discurso a la curia romana. Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a la curia romana* (22/12/2005).

3. A VUELTAS CON EL DERECHO DIVINO

La nueva fundamentación del derecho canónico y la nueva legislación codicial han permitido percibir más fácilmente su alma. Sin embargo, el carácter eminentemente práctico del derecho exige plantearse la cuestión de la eficacia real del dato bíblico en el ordenamiento canónico vigente. Se trata de la pregunta por la eficacia jurídica del derecho divino y sus condiciones, cuestión que ha acompañado a los canonistas desde mediados del siglo pasado⁴¹.

Me parece útil encuadrar el problema entre dos grandes afirmaciones, en este caso, sin dar importancia a la cronología. La primera, de carácter doctrinal, es de Juan Pablo II, que afirma el valor jurídico de las declaraciones magisteriales sin necesitar una promulgación específica⁴². La segunda, en sentido contrario, la de Vincenzo del Giudice, y con él la llamada escuela laica italiana, según el cual el derecho divino solo adquiere fuerza jurídica cuando es recibido formalmente en la ley canónica positiva⁴³.

Se comprende que no se trata de dirimir cuál de las dos afirmaciones es la verdadera, sino de lograr encontrar caminos para que lo afirmado por Juan Pablo II, recogiendo la enseñanza constante de la Iglesia al respecto, sea operativo en campo canónico. En este sentido, considero que la ciencia

41 El debate al que se alude en este epígrafe se mueve en la tradición (con minúscula) de considerar el derecho únicamente desde el punto de vista de la norma. Desde esta perspectiva, como se verá cumplidamente en lo que sigue, la cuestión es la eficacia del derecho divino y el "sometimiento" del humano a este; cuestión de indudable importancia *in legislando*, pero que escamotea la cuestión de la naturaleza misma del derecho canónico. Este, según una tradición que entronca con san Agustín y santo Tomás de Aquino, debe entenderse como una realidad unitaria con dos dimensiones (divina y humana). "En realidad el derecho divino y el derecho humano no existen como realidades completas y separadas, puesto que el derecho divino requiere siempre una realización histórica, en la cual existen necesariamente elementos contingentes, y el derecho humano una fundación divina, sin la cual no tendría ningún valor jurídico". C. J. ERRÁZURIZ, *Curso fundamental sobre el derecho en la Iglesia*, vol.1 (Eunsa, Pamplona 2021) 65-66.

42 "En realidad, la interpretación auténtica de la palabra de Dios que realiza el Magisterio de la Iglesia tiene valor jurídico en la medida en que atañe al ámbito del derecho, sin que necesite un ulterior paso formal para convertirse en vinculante jurídica y moralmente. Asimismo, para una sana hermenéutica jurídica es indispensable tener en cuenta el conjunto de las enseñanzas de la Iglesia, situando orgánicamente cada afirmación en el cauce de la tradición. De este modo se podrán evitar tanto las interpretaciones selectivas y distorsionadas como las críticas estériles a algunos pasajes". JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana* (29/01/2005) 6. El texto fue citado expresamente también por BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana* (26/01/2008) 8.

43 Cf. V. DEL GIUDICE, *Nociones de derecho canónico* (Estudio General de Navarra, Pamplona 1955) 1-8. Una visión de conjunto sobre la cuestión en el siglo XX puede verse en J. FORNÉS, "La doctrina del siglo XX sobre el *Ius Divinum*", en: J. I. ARRIETA (cur.), *Ius divinum. XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico* (Marcianum Press, Venezia 2010) 285-320.

canónica actual debe afrontar dos cuestiones principales. La primera es la referida a la eficacia *a se* del derecho divino. La segunda es la de su mejor tutela y diferenciación en el conjunto de la legislación canónica.

En relación con la primera y más importante cuestión, debe recordarse que afirmar que el derecho divino debe ser dotado de eficacia por la autoridad eclesiástica es dar la vuelta a la naturaleza del derecho y, desde luego, del derecho canónico. La capacidad normativa de quienes detentan la *sacra potestas* en la Iglesia se legitima por el derecho divino y no a la inversa y sus actos de poder miden su legitimidad por su conformidad con dicho derecho divino, que es previo y fundante⁴⁴.

Cuestión diversa es que el derecho divino, para tener eficacia, debe de ser conocido en la historia. Solo cuando la Iglesia toma conciencia de sus contenidos, puede ser reclamada su observancia. Dicha toma de conciencia debe ser por quien esté revestido de autoridad, de ahí la absoluta pertinencia de la afirmación de Juan Pablo II. En este sentido, el progreso magisterial en el conocimiento de los contenidos del derecho divino no solo es suficiente para considerarlo en vigor, sino que esta profundización profundiza el conocimiento de lo justo y se convierte, por ello, en instancia crítica del ordenamiento entonces vigente, abriendo el camino a reformas legislativas⁴⁵.

Y cuestión también diversa es, si de cara a una mayor efectividad del ordenamiento canónico, el derecho divino no deba cuanto antes integrarse con la legislación positiva y de qué manera⁴⁶. Se llega así a la segunda de las cuestiones que, a mi juicio reabre (si es que alguna vez se cerró) el discurso sobre la oportunidad del recurso a la técnica constitucional en el derecho canónico⁴⁷.

44 Cf. P. LOMBARDÍA, *Lecciones de derecho canónico* (Tecnos, Madrid 1984) 23-24.

45 Sobre las distintas funciones del derecho divino respecto al derecho positivo, cf. E. MOLANO, *Derecho constitucional canónico* (Eunsa, Pamplona 2013) 128-133.

46 Es lo que sucede cuando el derecho divino viene "canonizado", es decir, cuando la autoridad de la Iglesia "da al derecho divino una determinada forma canónica, para que los principios del derecho divino puedan ser declarados y ser desarrollados posteriormente a través de normas jurídicas y completas". *Ibid.*, 137. En este caso, debe distinguirse entre la inmutabilidad de la sustancia (los contenidos del derecho divino) y la mutabilidad de la forma (las normas canónicas concretas en las que se expresa la sustancia).

47 Una descripción de esta técnica y del modo de aplicarla al ordenamiento canónico puede verse en J. HERVADA, *Elementos de derecho constitucional canónico* (Eunsa, Pamplona 1987) 32-38.

En efecto, la decisión de Juan Pablo II de no seguir adelante con el proyecto de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, planteó la cuestión de los motivos y de si suponía una afirmación indirecta sobre la incompatibilidad entre “constitución” e Iglesia; también acerca de la conveniencia o legitimidad de hablar de la existencia de un derecho constitucional canónico en un ordenamiento en el que no había constitución. Cuarenta años después de la decisión pontificia, considero que nos encontramos en condiciones más pacíficas para afrontar estas cuestiones.

En primer lugar, tras los estudios realizados con ocasión del centenario de la primera codificación canónica, puede establecerse un paralelismo iluminador al recordar la tarea de “domesticación” que se realizó con la técnica codificatoria, para hacerla compatible con las especificidades del derecho canónico, así como lo asumible de sus límites. Hablar de técnica constitucional no significa, pues, ni asumir el postulado de la soberanía nacional, ni el de la existencia de asambleas constituyentes en la Iglesia⁴⁸, ni el de la inmutabilidad de algunas leyes. Tan solo la posible conveniencia de dotar de mayor firmeza a unas leyes respecto a otras, convirtiendo las primeras en criterio de legalidad para las segundas. La conveniencia de esta técnica, para hacer más fácilmente operativos lo conocido en cada época histórica como perteneciente al derecho divino, resulta clara. En efecto, esta técnica permitiría tanto expresar su mayor estabilidad respecto a la ley meramente positiva, cuanto hacer visible la necesaria conformidad de esta última con los preceptos de origen divino.

En segundo lugar, el paso del tiempo hace más comprensible el carácter coyuntural de las razones que motivaron el abandono del proyecto de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, motivado tanto por el clima eclesial como por el contenido mismo del proyecto que, a los ojos de muchos, acentuaba

48 Que fue la propuesta de lectura del Vaticano II por parte de Hünerman, a quien veladamente parece aludir Benedicto XVI en el ya citado discurso a la Curia romana: “De ese modo, como es obvio, queda un amplio margen para la pregunta sobre cómo se define entonces ese espíritu y, en consecuencia, se deja espacio a cualquier arbitrariedad. Pero así se tergiversa en su raíz la naturaleza de un Concilio como tal. De esta manera, se lo considera como una especie de Asamblea Constituyente, que elimina una Constitución antigua y crea una nueva. Pero la Asamblea Constituyente necesita una autoridad que le confiera el mandato y luego una confirmación por parte de esa autoridad, es decir, del pueblo al que la Constitución debe servir. Los padres no tenían ese mandato y nadie se lo había dado; por lo demás, nadie podía dárselo, porque la Constitución esencial de la Iglesia viene del Señor y nos ha sido dada para que nosotros podamos alcanzar la vida eterna y, partiendo de esta perspectiva, podamos iluminar también la vida en el tiempo y el tiempo mismo”. BENEDICTO XVI, *Discurso a la curia romana* (22/12/2005).

excesivamente los mecanismos garantistas de control en contra del ejercicio discrecional de la *sacra potestas* por parte de los pastores, cuestión ésta también estrechamente relacionada con el derecho divino.

Finalmente, se percibe ahora nítidamente el equivocado planteamiento de Alberigo que, al querer despojar de sustancia permanente a la forma histórica del cristianismo, acaba por negar el carácter estable del derecho divino y considera la técnica constitucional como un modo de consolidar lo contingente. Si aceptamos la existencia del derecho divino y su incidencia y permanencia a lo largo de la historia y evolución del único sujeto Iglesia, entonces la técnica constitucional aparece al servicio de una mejor distinción entre lo permanente y lo mudable, convirtiéndose en una ayuda eficaz para que la dinámica genuinamente eclesial de la reforma encuentre un punto de partida más claro y unos medios más eficaces para su realización⁴⁹.

IV. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Al llegar al final del recorrido realizado, se imponen una serie de conclusiones o más bien de reflexiones abiertas, como corresponde con los temas fundamentales, que nunca pueden darse por completa y definitivamente afrontados. Serán reflexiones breves y de distinto alcance.

La primera de ellas tiene que ver con el marco general, que no es otro que el de la relación entre Sagrada Escritura e Iglesia. Esta relación, en efecto, ilumina el modo adecuado de comprender la expresión “alma del derecho canónico”, al igual que la de “alma de la teología”. La Escritura es alma, porque la Iglesia, bajo la guía del Espíritu, reconoce en ella el testimonio objetivado de la Revelación (canon) capta su sentido preciso (interpretación) y determina el distinto alcance (permanente o contingente) de sus enseñanzas. En este sentido, puede decirse que la prioridad de la Iglesia sobre la Escritura es condición de posibilidad para que ésta “anime” tanto el derecho canónico como

49 En contemporáneo a la preparación de este artículo, Castro Trapote ha vuelto sobre las ventajas de la técnica constitucional también como medio para superar los condicionantes de la modernidad jurídica, nunca abandonados del todo por la técnica de la codificación. Vid. J. CASTRO TRAPOTE, “Del paradigma codicial al paradigma constitucional”: *Ius Canonicum* 62 (2022) xx-yy.

la teología⁵⁰. En las páginas anteriores se ha puesto de manifiesto cómo esta prioridad se percibe a lo largo de la historia del derecho canónico.

La segunda tiene que ver con el carácter de *locus* inspirado que tiene la Escritura para reconocer tanto el origen divino de muchas instituciones canónicas como de su estructura fundamental. Por ello, la Escritura es también para la Iglesia (y para su teología y su derecho), *instancia crítica*. En ella se encuentra de modo objetivado el fundamento inalterable y el testimonio del designio divino con el que debe confrontarse cada generación⁵¹. Se comprende así la genuina dinámica de reforma eclesial, en la que lo permanente tiene un puesto tan importante como lo mudable y, también, el valor de la Escritura para la fundamentación del derecho canónico en la naturaleza misma de la Iglesia.

La tercera reflexión debe expresarse con más cautela, en la medida en que se refiere a una cuestión menos evidente. Concretamente, se trata de pensar si en la Escritura, encontramos una concepción específica del derecho canónico que pueda considerarse “testimonio objetivado” de una concepción revelada del derecho eclesial. Dada la trascendencia del tema planteado, conviene responder con prudencia, procediendo de lo claro a lo oscuro. En este sentido, parece indudable la precedencia del derecho divino respecto al humano, siendo el primero la causa legitimante del segundo. Con la consecuencia práctica, siempre transmitida en la historia, del sometimiento de la autoridad eclesiástica al derecho divino. Pero también, el sometimiento a la estructura fundamental de la Iglesia tal y como ha sido revelada y que no puede ser cambiada por ninguna autoridad terrena. Se puede así afirmar que la Escritura testimonia un derecho humano no absoluto, sino “limitado” por el derecho divino, que comprende no solo mandatos, sino también la estructura fundamental de la Iglesia. Y, en estrecha relación con esto, también cabe afirmar la esencial dimensión de servicio que comporta el ejercicio de la autoridad en la Iglesia, que parece postular un estilo acorde.

Considero que ir más allá en esta tercera reflexión es adentrarse en terrenos de mayor oscuridad. Por ello, baste señalar que la juridicidad esencial de la palabra y de los sacramentos, así como la distinción entre ministros ordenados y resto de bautizados respecto a dichos bienes de salvación,

50 Cf., sobre esta cuestión, C. GRANADOS — L. SÁNCHEZ NAVARRO, *En la escuela de la Palabra. Del Nuevo al Antiguo Testamento* (Verbo Divino, Estella 2016) 37-56 y 179-197.

51 Se reenvía al artículo de CARBAJOSA, cit. en la nota 3.

permiten corregir los excesos de una concepción centrada únicamente en la potestad del legislador y en su voluntad como fuente del derecho. Se puede así recuperar, como genuinamente conforme con la naturaleza de la Iglesia, una concepción del derecho basada en la dimensión jurídica de la realidad.

Por último, la cuarta reflexión se mueve en el terreno de lo aún más opinable y contingente, puesto que se refiere a la cuestión de las técnicas jurídicas. En relación con el tema del alma del derecho canónico, debe subrayarse su función instrumental. Y, por ello, juzgarse en la medida en que faciliten la mejor protección y visibilización de dicha alma. En este sentido, el recurso a la técnica constitucional, en el sentido apuntado en el apartado anterior, aparece como una ayuda prometedora en el camino emprendido por el *ius bodiernum* para corregir los excesos de la modernidad jurídica, culpables, en parte, del antijuridicismo reinante en la Iglesia durante los últimos decenios y solo parcialmente en vías de superación.