

## TEOLOGIA PROTESTANTE CONTEMPORANEA DEL DERECHO ECLESIAL

### I. SU NOVEDAD

Todavía hoy es opinión predominante en la Teología católica, que en la Eclesiología protestante no hay sitio para el Derecho<sup>1</sup>. Al Protestantismo se le suele considerar como un sistema doctrinal unitario, histórica y sistemáticamente coincidente, al menos por lo que se refiere a las tesis fundamentales sobre las relaciones entre Iglesia y Derecho: Ni en la afirmación de la absoluta y excluyente prioridad de la Gracia sobre la Ley, del Evangelio sobre la Institución, ni en la consiguiente radicalidad de la disyunción de la Iglesia invisible y pneumática de la Iglesia visible y jurídica habría discrepancias sustanciales entre Lutero y Calvino<sup>2</sup>. La historia del pensamiento teológico protestante sobre la Iglesia —común a Luteranismo y Calvinismo— no sería otra cosa que una línea sin fisuras doctrinales de desarrollo consecuente de esos principios eclesiológicos de los Reformadores<sup>3</sup>. En definitiva Rudolph Sohm con su tesis de la incompatibilidad del ser de la Iglesia con el ser del Derecho<sup>4</sup> no habría hecho otra cosa que haber formulado con última claridad las consecuencias extremas que para la existencia de derecho en la Iglesia se desprenden de las premisas teológicas de la Eclesiología protestante de la primera hora. Habría que valorar a Sohm como el más consecuente —y mejor— intérprete de Lutero<sup>5</sup>.

Sería, sin embargo, precipitado —cuando no histórica-espiritualmente injusto— reprochar a la Teología católica esta visión, evidentemente indiferenciada, de la doctrina protestante sobre el binomio Iglesia y Derecho, cuando

---

<sup>1</sup> Véase como ejemplo en la bibliografía española: J. M. ALONSO: *Juridismo y Caridad: El movimiento ecuménico*, XII Semana Española de Teología, Madrid 1953, 449-541, esp. 468-470; J. SALAVERRI: *El Derecho en el misterio de la Iglesia: Investigación y elaboración del Derecho canónico*, Trabajos de la V Semana de Derecho canónico, Barcelona - Madrid - Valencia - Lisboa 1956, 1-54, especialmente 9-19; A. DE HUERGA: *La Iglesia de la caridad y la Iglesia del derecho: La potestad de la Iglesia*, Trabajos de la VII Semana de Derecho canónico, Barcelona - Madrid - Valencia - Lisboa 1960, 1-49, sobre todo 9-12; CH. MUNIER: *Eglise et Droit Canonique du XVI<sup>e</sup> siècle à Vatican I: Iglesia y Derecho*, Trabajos de la X Semana de Derecho canónico, Salamanca 1965, 48.

<sup>2</sup> J. SALAVERRI: *El Derecho en el misterio de la Iglesia*, 9 y 11.

<sup>3</sup> A. DE HUERGA: *La Iglesia de la caridad y la Iglesia del derecho*, 8-11.

<sup>4</sup> R. SOHM: *Kirchenrecht I: Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft*, ed. por K. Binding, Leipzig 1892, X y 1.

<sup>5</sup> A. DE LA HERA: *Introducción a la ciencia del Derecho canónico*, Madrid 1967, 85-87.

ofrece un sorprendente paralelismo con la auto-presentación que la misma Eclesiología protestante hace de sí misma: de su historia y de su sistema. Aún hoy se caracterizan las ideas sobre la Iglesia del sector mayoritario de la Teología protestante (y, desde luego, de la opinión pública, teológicamente formada, del Protestantismo) por una desconfiada incomprensión respecto a la necesidad y la función del derecho en la Iglesia. El gesto de Lutero, quemando el "corpus iuris canonici" en diciembre de 1520 en Wittenberg, continúa siendo un criterio hermenéutico clave para la auto-interpretación eclesiológica de la Reforma frente al Catolicismo<sup>6</sup>.

¿Qué sentido tiene pues preguntarse por la teología protestante actual del derecho eclesial?<sup>7</sup>. ¿No es algo de antemano científicamente inútil, por sabido? o, por lo menos, reiterativo? Un no rotundo nos lo da Wilhelm Steinmüller, joven profesor de Filosofía del Derecho y Derecho Eclesiástico en la Universidad de Ratisbona con un voluminoso estudio en dos tomos de reciente aparición sobre Teología protestante del Derecho en Alemania después de la segunda guerra mundial<sup>8</sup>. El simple hecho bibliográfico, de que hayan podido escribirse casi mil apretadas páginas sobre el tema, es de por sí un índice suficientemente inequívoco de que la Teología protestante contemporánea del derecho eclesial no puede ser ni tan uniforme ni tan negativa, como nos la ofrece la divulgación teológica, tanto protestante como católica. Pero es que además Steinmüller nos descubre todo un sector del pensamiento teológico protestante alemán de la postguerra, asentado preferentemente en el mundo de los juristas eclesiásticos, que estudia el problema Iglesia-Derecho en múltiples variantes teológicas, sumamente sugerentes y

<sup>6</sup> Compárese H. DOMBOIS: *Das Recht der Gnade*, Witten 1961, 9-15, especialmente 12, con A. ADAM-R. PRENTER: *Kirche* (=III. Dogmengeschichtlich; IV. Dogmatisch), RGG (=Die Religion in Geschichte und Gegenwart): *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft III*, ed. por K. Gallig, Tübingen 1959<sup>9</sup>, 1304-1318. Además, H. DIEM: *Vertrauen oder Misstrauen im Kirchenrecht?*, ZevKR (=Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht) 5 (1956/57) 274-281; H. SCHÜTTE: *Protestantismus. Sein Selbstverständnis und sein Ursprung gemäss der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Gegenwart und eine kurze katholische Besinnung*, Essen-Werde 1966.

<sup>7</sup> Derecho eclesial es nuestra traducción de la expresión alemana "Kirchenrecht". Creemos que es la más exacta en el contexto eclesiológico del Protestantismo moderno. Pues "Kirchenrecht" no es hoy en sentido protestante ni "derecho eclesiástico" (al que respondería la expresión "Staatskirchenrecht") ni "Derecho canónico" (que habría que traducir por "kanonisches Recht") sino el Derecho propio, auto-producido por cualquier comunidad eclesial independientemente de toda instancia extra-eclesial, que es especificable histórica-confesionalmente por el adjetivo que se le añada, así: Katholisches Kirchenrecht" es el Derecho eclesial católico; "Evangelisches Kirchenrecht", el Derecho eclesial protestante. La reflexión protestante actual sobre el "Kirchenrecht" incide correspondientemente en primera línea sobre la relación Iglesia-Derecho abstrayéndola del entorno histórico-confesional. Cfr. ERNST WOLF: *Kirchenrecht*, I B. Ev. Kirche: RGG<sup>3</sup> III, 1506-1510; S. REICKE - O. FRIEDRICH: *Kirchenrecht*, EKL II (=Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, ed. por H. Brunotte y O. Weber), Göttingen 1958, 778-793; S. GRUNDMANN - W. MAURER - H. BARION: *Kirchenrecht*, EvStL (=Evangelisches Staatslexikon, ed. por H. Kunst y S. Grundmann), Stuttgart-Berlin 1966, 965-992.

<sup>8</sup> W. STEINMÜLLER: *Evangelische Rechtstheologie. Zweireichlehre-Christokratie-Gnadenrecht*, Köln-Graz 1968 (dos tomos).

cuyo denominador común es la superación decidida de la Eclesiología de la antítesis por una Teología positiva de la afirmación del derecho eclesial.

Es obvio que este nuevo "status quaestionis" en la reflexión teológica protestante sobre la relación Iglesia-Derecho necesita ser tenido en cuenta y contrastado científicamente por el canonista. Le obliga a ello la propia honradez intelectual y el rigor científico con su exigencia de constante apertura de pensamiento; y, lo que es más histórica-eclesialmente importante, le obliga a ello las exigencias del diálogo ecuménico —al que se le pueden abrir prometedoras perspectivas— e, incluso, las exigencias de la reactivación de los propios planteamientos científicos en la fundamentación teológica del derecho canónico<sup>9</sup>.

Un análisis crítico de estas nuevas corrientes eclesiológico-jurídicas, que han afectado tan profundamente a la fisonomía de la Teología protestante alemana de la postguerra, tendría pues forzosamente el carácter de una contribución a la tarea de enriquecimiento ecuménico y científico de la Teología católica del Derecho canónico<sup>10</sup>. Análisis, que no puede limitarse naturalmente a un examen abstracto, puramente teórico, de la doctrina desde la perspectiva de los principios teológicos, subyacentes al Derecho canónico, sino que precisa partir de un conocimiento previo, matizado, de su contexto histórico-existencial. Esto que es un postulado metódico de todas las ciencias del espíritu, generalmente reconocido y aceptado, cobra en este caso especial urgencia por la indudable singularidad histórica de esta nueva Teología protestante de la Iglesia y del Derecho, elaborada especialmente por Juristas en los últimos treinta años en Alemania: por una parte, ha roto lo que parecía un "consensus" secular del Protestantismo (al menos el de filiación luterana) en la concepción dualista y, por tanto, antijurídica de la Iglesia; por otra, sin embargo, no sólo no ha logrado cambiar decisivamente las agujas de orientación eclesiológica de la Teología protestante, sino que tampoco ha conseguido modificar considerablemente el estado de la opinión pública teológica —tanto la propia como la ajena— respecto a lo que es la versión auténticamente protestante del tema Iglesia-Derecho. Catolicismo se sigue identificando vulgarmente con una concepción mono-juridista y Protestantismo, con una concepción dualista-espiritualista de la Iglesia. La complejidad socio-espiritual de la situación es indudable. Se impone, por tanto,

<sup>9</sup> Sobre el estado actual de la fundamentación teológica del Derecho canónico: ANTONIO M. ROUCO VARELA: *Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechts? Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechts*, AkKR (=Archiv für katholisches Kirchenrecht) 138 (1969).

<sup>10</sup> Una preciosa ayuda para la realización de esta tarea ha recibido el canonista con la citada obra de Steinmüller, que ofrece una amplísima y minuciosa información sobre las tres principales corrientes de la actual teología evangélica alemana del Derecho eclesial. Nuestro propósito en este estudio es precisamente, aprovechando este material, ofrecer un avance de valoración católica de las mismas, iniciando críticamente un diálogo para el que Steinmüller ha puesto la base informativa. Es ocioso, por tanto, subrayar el juicio sumamente positivo que nos merece su libro, del que estas páginas quieren ser al mismo tiempo presentación y crítica.

“biografiar” —aunque sea en esbozo— el movimiento, descubriendo sus raíces históricas y haciendo transparente la constelación de factores político-eclesiásticos e ideológicos que determinaron su nacimiento y su desarrollo<sup>11</sup>.

## II. SU CONTEXTO HISTORICO - EXISTENCIAL

A situaciones vitales inquietantemente nuevas: tomas de conciencia, planteamientos científicos críticamente nuevos. Esta es una ecuación sico-espiritual que históricamente apenas falla y que tampoco ha fallado en el Protestantismo alemán de la postguerra. El trauma eclesial provocado por la experiencia de la confrontación con el Estado —una experiencia prácticamente inédita en las Iglesias alemanas de la Reforma— y no con un Estado anticlerical cualquiera, sino con el Estado Nacional-socialista, radicalmente anticristiano e, incluso, antihumano, no podía quedar sin consecuencias en la Eclesiología protestante. Los presupuestos socio-políticos y eclesiásticos, desde los que las Iglesias protestantes en Alemania se habían pensado tradicionalmente a sí mismas (=su misión, su acción en el mundo, sus estructuras, etc.) habían sido tan hondamente revolucionados por el Nacional-socialismo, que la manera acostumbrada de avistar y solucionar teológicamente la problemática de las relaciones entre Iglesia y Estado, Iglesia y Derecho, había quedado —además de ridículamente anacrónica— radicalmente cuestionada.

### a) *Iglesia-Derecho en la época de la Reforma*

El Protestantismo alemán por muy extraño y sorprendente que parezca había vivido poco menos que aproblemáticamente la relación Iglesia-Derecho hasta finales del siglo XIX.

A pesar de los gestos de rebeldía de Lutero y de sus exabruptos contra el derecho y los juristas la Reforma protestante cuajó eclesialmente desde el comienzo en comunidades que se establecieron y organizaron jurídicamente. La ruptura personal de Martín Lutero con la Iglesia no fue sólo el impulso inicial para un puro movimiento comunitario-espiritual, más o menos amorfo, de opinión y acción religiosas disidentes, sino que, en lucha con un ingenuo anarquismo iluminista, cristalizó inmediatamente en un intento de organización socio-eclesiástica propia. El combatido “*ius canonicum*” no fue sustituido por el desorden o la anarquía espiritualista, sino por un nuevo “*ius ecclesiasticum protestantium*”<sup>12</sup>. Decisivo para el desarrollo ulterior del

<sup>11</sup> Sin un conocimiento del entorno histórico-espiritual del movimiento no sería tampoco posible comprender los condicionamientos personales y socio-religiosos de la génesis del libro de Steinmüller. Veremos como “su sitio en la vida” está en múltiple interferencia de carácter profesional, científico y eclesial con él de los maestros protestantes.

<sup>12</sup> H. BORNKAMM - G. EBELING: *Luther*, RGG IV<sup>3</sup>, 480-520; E. ISERLOHE: *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation: Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. por H. Jedin IV, Freiburg-Basel-Wien 1967, 118-145, 222-246; ERIK WOLF: *Ordnung der Kirche: Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis*, Frankfurt

problema Iglesia-Derecho en el pensamiento y en la vida de las Iglesias de la Reforma en Alemania fue el hecho, de que el sujeto jurídico (y no sólo el defensor y promotor político) de su proceso constituyente hubiesen sido los Príncipes territoriales, los detentadores de la soberanía política. No vamos a entrar aquí en la exposición de la conocida trama histórica que justifica o, al menos, explica este dato primario en la Historia del Protestantismo alemán<sup>13</sup>. Lo cierto es que las Iglesias protestantes alemanas se constituyeron inicialmente como Iglesias territoriales (=“Landeskirchen”), cuyo gobierno competía al Soberano del Territorio (=“Landesherrliches Kirchenregiment”). El Príncipe con sus órganos de gobierno eclesiástico (el Consistorio, Superintendente, Visitadores) será la instancia suprema y única en la creación y en la aplicación del derecho eclesial<sup>14</sup>.

No es pues extraño que el esfuerzo de reflexión eclesiológica de los primeros teólogos y, sobre todo, de los primeros juristas de la Reforma se centrara simultáneamente en la legitimación jurídica y en la justificación teológica de la soberanía jurídico-eclesial del Príncipe. En el Episcopado de excepción o de urgencia (=“Notepiskopat”) encontrarán un título canónico, que legitima en la línea de la tradición eclesiástica el poder de jurisdicción del Soberano sobre la Iglesia “reformada”: ante la situación de desvalimiento de las diócesis abandonadas por sus Pastores el Príncipe reasume —heredando— las responsabilidades y los derechos eclesiales de los Obispos (=“Episkopaltheorie”). La doctrina de la custodia de las dos tablas en conjunción con la teoría socio-eclesiológica de los tres estados buscará con categorías del pensamiento teológico-político medieval hacer teológicamente plausible la decisión del Señor temporal de arrogarse el gobierno de la Iglesia de su territorio. Al Príncipe, que corporifica el “status politicus” en la sociedad, —considerada como una, toda ella política y religiosa a un tiempo— le compete como función propia (intransferible a los otros dos estados que la integran, el “status oeconomicus” y el “status ecclesiasticus”) la protección externo-jurídica no sólo de la segunda tabla del decálogo —de eminente contenido social— sino también de la primera de contenido específicamente religioso.

La necesidad del orden eclesial mismo, de un derecho en la Iglesia parecía, sin embargo, tan evidente a las primeras generaciones de juristas del Protestantismo, que ni siquiera se cuestiona.

---

a.M. 1961, 341-370, con abundante bibliografía. Además J. HECKEL: *Initia iuris ecclesiastici Protestantium*: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1949 H. 5, München 1950.

<sup>13</sup> Una exposición muy reciente: M. HECKEL: *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, München 1968, con una serie de apéndices monográficos muy interesantes en que se recogen artículos anteriores del autor sobre el tema.

<sup>14</sup> E. WOLF: *Ordnung der Kirche*, 370-385; H. LIERMANN: *Landesherrliche Kirchenregiment*, EvStL, 1204-1206; GERTRUD SCHWANHÄUSSER: *Das Gesetzgebungsrecht der evangelischen Kirche unter dem Einfluss des landesherrlichen Kirchenregiments im 16. Jahrhundert*, München 1967.

## b) *La Ilustración*

En los siglos XVII y XVIII no se produce a primera vista ninguna variación en los términos en que la Ortodoxia protestante había planteado el problema del derecho en la Iglesia, a pesar del cambio sustancial que opera la Ilustración en el panorama total de la cultura europea: la legitimidad de una ordenación jurídica de lo socio-eclesial se sigue dando por supuesta y lo único que se trata de fundamentar científicamente es el "landesherrliches Kirchenregiment", la competencia del Príncipe como sujeto primario de la Soberanía política para el gobierno jurisdiccional de la Iglesia. La primera impresión, sin embargo, engaña. No hay nada más que observar en el estudio de esta cuestión fundamental por los juristas eclesiásticos del Ilustración protestante el gradual desplazamiento del ángulo de enfoque del plano teológico-canónico al filosófico-jurídico, para darse cuenta que se había dado un paso metodológico importantísimo —el preciso— par esa íntima disociación entre Iglesia y Derecho, que hoy nos parece tan típica de la Eclesiología protestante, sobre todo, en la versión luterana. Ya no serán títulos canónicos ni valoraciones teológicas del sitio y la función del Soberano dentro de la constitución de la Iglesia (=el Príncipe como "membrum principale Ecclesiae") las que abonarán científicamente su poder de jurisdicción eclesiástica, sino consideraciones filosófico-jurídicas, infiltradas insensiblemente por el humanismo racionalista de la Ilustración. Al Señor Territorial como al sujeto único de la soberanía política, una e indivisible, compete la regulación jurídica de todos los aspectos de la vida social; por tanto, también de lo religioso; es decir, de la Iglesia, aun cuando se la reconozca —en el mejor de los casos— una cierta autonomía de auto-constitución y auto-administración asociativa ("Territorial-" y "Kollegialtheorie").

La Iglesia, como fenómeno externo-social, queda reducida así a pura socialidad natural y su ordenamiento jurídico a simple juricidad estatal. Con ello se ponen subconscientemente las bases científicas para la escisión teórica y práctica de la conciencia "protestante" de la Iglesia. Entonces es cuando en la reflexión teológica, en el quehacer jurídico y en la espiritualidad del Protestantismo alemán se comenzará a operar con la distinción —tan fatídico para la unidad de la Iglesia— del "concepto jurídico" (= "Rechtsbegriff") y del "concepto doctrinal-teológico" (= "Lehrbegriff") de la Iglesia<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Es sumamente interesante observar las variantes de valoración histórica y teológica que ha sufrido la exposición de los tres clásicos sistemas de la doctrina jurídica eclesiástica protestante del XVI al XVIII en la literatura histórico-jurídica del protestantismo alemán desde el siglo XIX hasta hoy. Compárese, por ejemplo, P. HINSCHIUS: *Staat und Kirche*, Freiburg i. B. 1883, 200-204 (para el cual la sucesión de los sistemas refleja fielmente las tres etapas fundamentales de la evolución político-religiosa de los Estados alemanes hasta el s. XIX) y a R. SOHM: *Kirchenrecht I*, 542-634; el mismo, *Kirchenrecht II*, München und Leipzig 1923, 11-39 (que ve en ellos un proceso de erosión secularizadora del ser teológico de la Iglesia) con la versión más reciente diferenciada y equilibrada de los mismos, que no cree que la Historia político-eclesiástica del Protestantismo alemán en los tres primeros siglos de su existencia sea tan nítida, racionalmente clasificable como podría pensar la teoría decimonónica de los

c) *El siglo XIX. Rudolph SOHM*

Las convulsiones de todo orden que conmovieron a Europa al alborar el siglo XIX no iban a dejar sin huella al Protestantismo en Alemania. La experiencia de la Revolución (con la desaparición de todas las estructuras socio-políticas y culturales del Antiguo Régimen) será para el Protestantismo en Alemania, igual que para la Iglesia católica, el punto de partida de una nueva etapa histórica. Máxime cuando la vieja e íntima conexión de la Iglesia luterana con Prusia la iba a hacerla copartícipe —sino la coactora— de ese renacimiento cultural y político que, bajo la guía y el genio de Prusia, convertiría a la Alemania del siglo XIX en una gran potencia. El despertar eclesial (=“*Erweckungsbewegung*”), coincidente con el despertar nacional, tanto por su veta de inspiración romántica, como por lo que tenía de movimiento religioso orientó al Protestantismo alemán de nuevo hacia las fuentes, con el resultado de un examen global de conciencia eclesial. Uno de sus frutos fue naturalmente la sensibilidad para percibir lo teológicamente inadecuado de la forma “territorial” de constitución de la Iglesia, es decir, de la Iglesia como “*Landeskirche*”. La evolución democrático-parlamentaria del Estado moderno hizo, incluso, patente la urgencia de buscar formas de organización eclesiástica propias, en consonancia con la tipicidad religiosa y cristiana de lo social-eclesial. ¿Cómo dejar el ordenamiento jurídico de la Iglesia a merced de un monarca, controlado por un Parlamento pluripartidista y, por tanto, abierto a todo tipo de corrientes ideológicas?<sup>16</sup>. Los intentos de restauración “episcopalista” en combinación con los ensayos de constitución sinodalpresbiteral se suceden. Juristas ilustres como G. F. Puchta (1796-1846), F. J. Stahl (1802-1861), Th. Kliefocht (1810-1895), A. F. Ch. Vilmar (1808-1868), W. Löhe (1808-1872) les apoyan científicamente. Su pensamiento teológico-jurídico —el de la Escuela histórica del Derecho— bastará sí para destacar la autonomía de la Iglesia frente al Estado, pero no la del derecho eclesial frente al derecho político. Buena prueba de ello será la Escuela Berlinese de Derecho eclesiás-

---

sistemas; pero que tampoco los valora eclesiológicamente de una forma tan genativa como lo hace Sohm; véase E. WOLF: *Ordnung der Kirche*, 386-397; M. HECKEL: *Staat und Kirche*, 1-13, 73-196; M. HONECKER: *Cura religionis Magistratus Christiani. Studien zum Kirchenrecht im Luthertum des 17. Jahrhunderts, insbesondere bei Johann Gerhard*, München 1968; K. SCHLAICH: *Kollegialtheorie. Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung*, München 1969; el mismo, *Kirchenrecht und Vernunftrecht: Kirche und Staat in der Sicht der Kollegialtheorie*, ZevKR, 14 (1968) 1-25.

<sup>16</sup> Esta será la pregunta que, cada vez con más insistencia, se harán los grupos confesionalistas del luteranismo prusiano a lo largo del s. XIX al ritmo de la progresión laicista de la legislación del Estado sobre materias que afectaban directamente a la Iglesia como, por ejemplo, la matrimonial. Sumamente instructiva a este respecto es la vivísima discusión entablada con motivo de la promulgación de la ley de matrimonio civil primeramente en Prusia y después en todo el territorio del Imperio (1874-75). Véase ANTONIO M. ROUCO VARELA: *Die ekklesiologische Bedeutung der Eheschließungsform. Aus dem Beitrag Rudolph Sohms zu der theologischen Diskussion in der preussischen Landeskirche nach der Einführung der obligatorischen Zivilehe 1874-75: Ecclesia et Ius - Festgabe für Audomar Scheuermann*, ed. por K. Siepen - J. Weitzel - P. Wirth, München-Paderborn-Wien 1968, 491-512.

tico (= L. E. Richter, 1808-1864; E. Friedberg, 1837-1910; Hinschius, 1835-1898; W. Kahl, 1849-1932) que es la que aplica con gran estilo y con resultados científicos permanentes el método histórico-jurídico al estudio del derecho eclesiástico. No sólo no logrará superar la duplicidad del concepto de Iglesia —el dualismo de la Iglesia Jurídica y de la Iglesia Teológica—, sino que no logrará sustraerse a la influencia masiva del positivismo jurídico liberal. Los berlineses desarrollarán su investigación histórica, la sistematizarán jurídicamente con el presupuesto filosófico-jurídico de la univocidad del concepto de derecho: todo derecho es formal-estructuralmente idéntico. Ello implicaba inevitablemente reducir la función del derecho en la Iglesia a lo puramente sociológico. De ahí a una negación total de su misma razón de ser eclesial no había más que un paso<sup>17</sup>. Este paso lo daría Rudolph Sohm (1841-1917).

No habría, sin embargo, histórica-espiritualmente nada más equivocado que alinear a Sohm sin solución de continuidad con los juristas eclesiásticos protestantes de la Ilustración y del positivismo histórico-jurídico del siglo XIX<sup>18</sup>. Sohm lucha denodadamente desde su "Kirchenrecht I" en 1892 hasta su obra póstuma "Kirchenrecht II"<sup>19</sup> contra todo planteamiento racional-jusnaturalista del problema de la existencia y naturaleza del derecho eclesial. Con la misma pasión religiosa, con la que se rebela contra toda translación de cualquier esquema secular, corporativo, extraído de la filosofía social, para comprender la constitución de la Iglesia primitiva, rechaza los presupuestos filosófico-jurídicos y el método positivista de la ciencia del derecho eclesiástico de su tiempo. Al concepto jurídico, unívoco de Iglesia y de derecho eclesial (= "einerlei Kirchenrechtsbegriff der Kirche", "einerlei Kirchenrecht"), válido igualmente para toda Confesión Cristiana como para toda realidad social, opone él el concepto religioso de Iglesia, de la Iglesia revelada por el Espíritu en la Palabra (= "die Kirche im religiösen Sinn"), distinta de cualquier fenómeno sociológico humano, diferenciada según el Credo Confesional respectivo, punto de partida para la concepción de un orden eclesial irreduciblemente propio. Consecuente, Sohm, sustituye el método combinativo (= "Kombinationsmethode"), estrictamente jurídico, igualador —al nivel de la categoría positivista de derecho— de los distintos ordenamientos jurídicos

<sup>17</sup> J. F. VON SCHULTE: *Die Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts III*, Stuttgart 1880, 198-199, 204-207, 210-225, 238-239, 240-241; R. SMEND: *Kirchenrecht II B. Ev. Kirchenrechtswissenschaft*, RGG III<sup>3</sup>, 1517; H. FAGERBERG: *Bekennnis Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Uppsala 1952; CH. LINK: *Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts insbesondere bei Theodosius Harnack*, München 1966. Sobre el contrafondo histórico-espiritual del Protestantismo alemán en el s. XIX véase F. SCHNABEL: *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. IV. Die religiösen Kräfte*, Freiburg i. Br. 1951<sup>2</sup>, 279-577; publicada de nuevo por la Editorial Herder en una edición de bolsillo sin notas a pie de página en ocho tomos en 1964-1966, correspondiendo el octavo a nuestro tema.

<sup>18</sup> Como hace A. DE LA HERA: *Introducción a la ciencia del Derecho canónico*, 81-88.

<sup>19</sup> El *Kirchenrecht II* de SOHM fue publicado después de su muerte, en 1923, por sus amigos E. Jacobi y Otto Mayer.



de las grandes Confesiones Cristianas, por el estudio individualizado, histórico-teológico de la evolución constitucional del Catolicismo y Protestantismo<sup>20</sup>.

En Sohm pues se da la paradoja de haber desenmascarado como nadie el racionalismo eclesiológico de los juristas protestantes desde la Ilustración hasta finales del siglo XIX —la debilidad clave de su concepción fundamental del derecho eclesial—, siendo al mismo tiempo el más fiel ejecutor de su herencia filosófico-jurídica. Sohm, encadenado él también a la Filosofía jurídica, neokantiana, empirista de su tiempo, no logrará conciliar su Iglesia teológica, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, sostenida por el Espíritu y la Palabra, con su concepto positivista-estatalista del derecho, tan unívoco como el de sus criticados colegas. Así no es extraño que Sohm llegue a formular la tesis más anticatólica que conoce la Historia: “El ser del derecho está en contradicción con el ser de la Iglesia”<sup>21</sup>.

Esta tesis es el revulsivo de todo el pensamiento teológico-jurídico protestante ulterior. El antijuridismo, con que se conoce y se presenta popularmente el Protestantismo, tiene aquí uno de sus orígenes. Es más, esta tesis, al ser identificada por Sohm en sus brillantes construcciones históricas con el pensamiento más olvidado, pero más genuino, de Lutero sobre la Iglesia<sup>22</sup>, contribuye decisivamente a la formación del mito del Lutero enemigo del Derecho y del Jurista<sup>23</sup>.

#### d) *De la Constitución de Weimar al Nacionalsocialismo*

La refutación más efectiva de Sohm iba correr a cuenta de la vida misma. La tesitura histórica en que pusieron a las Iglesias protestantes alemanas el derrumbamiento del Imperio después de la derrota en la primera guerra mundial y la consiguiente instauración de una república laica en Weimar en 1919, demostraron muy pronto la necesidad que tiene la Iglesia de derecho y no

<sup>20</sup> R. SOHM: *Kirchenrecht I*, 4-28; el mismo, *Wesen und Ursprung des Katholizismus: Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der kön. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 27, Leipzig 1909, 335-390; reeditada recientemente como monografía por la “Wissenschaftliche Buchgesellschaft”, Darmstadt 1967; el mismo, *Kirchenrecht II*, 1-63.

<sup>21</sup> R. SOHM: *Kirchenrecht I*, X y 1.

<sup>22</sup> R. SOHM: *Kirchenrecht I*, 460-482. Las ideas de R. Sohm sobre la Iglesia y el Derecho alcanzaron una resonancia mucho más allá de los círculos científica-teológicamente interesados a través de su compradísimo y popularísimo compendio de historia de la Iglesia que alcanzó, desde 1887 a 1917, 19 ediciones (=Kirchengeschichte im Grundriss). Sohm sigue, por otra parte, siendo actual —sigue preocupando— en la teología protestante alemana después de la segunda guerra mundial: W. MAURER: *Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm und die Begründung eines evangelischen Kirchenrechts*, Kerigma und Dogma 6 (1960) 194-213; el mismo, *Rudolph Sohms Ringen um den Zusammenhang zwischen Geist und Recht in der Geschichte des kirchlichen Rechts*, ZevKR 8 (1961-62) 26-60; D. STOODT: *Wort und Recht. Rudolph Sohm und das theologische Problem des Kirchenrechts*, München 1962; A. BÜHLER: *Kirche und Staat bei Rudolph Sohm*, Zürich 1965; sobre la reciente bibliografía sobre Sohm véase E. RUPPEL: *Kirche und Staat bei Rudolph Sohm*, ZevKR 14 (1969) 225-238.

<sup>23</sup> Cfr. H. LIERMANN: *Der “unjuristische” Luther*, Luther-Jahrbuch 24 (1957) 69-85.

de un derecho cualquiera, sino de un derecho propio, si quiere subsistir y ser fecunda en el espacio y en el tiempo. El artículo 137 de la Constitución de la República<sup>21</sup> ordenando la separación de la Iglesia del Estado, ponía al Protestantismo alemán ante la alternativa de la disolución como organización religiosa —al fallarle el amparo jurídico-constitucional del Estado— o de la auto-constitución y auto-ordenamiento de sí mismo sobre bases estrictamente eclesiológicas. No es necesario subrayar cuál era la opción imperada por la conciencia cristiana y la fidelidad al Evangelio.

Pero tampoco faltó la refutación teórica de Sohm (simultáneamente contrafondo científico de la decisión y la obra constituyente de las Iglesias protestantes en la Alemania republicana de los años veinte). Sus protagonistas principales fueron Ulrich Stutz (1868-1938) en la discusión histórica y Günther Holstein (1812-1931) en la discusión teológico-jurídica<sup>25</sup>. Stutz, el gran maestro de la Historia del Derecho canónico, puso repetidas veces de manifiesto la unilateralidad y, lo que es peor, el apriorismo ideológico de Sohm en la interpretación de las fuentes históricas: los supuestos histórico-canónicos de su sistema eran evidentemente muy vulnerables<sup>26</sup>. Pero no menos vulnerable era su irrealismo eclesiológico: una Iglesia que vive y actúa dentro de las coordenadas de la Historia precisa de disciplina y de orden. El mérito de Holstein fue precisamente hacer teológicamente patente, como a la Iglesia del Espíritu (=“die Geist-” o “Wesenskirche”) no sólo no le repugna la Iglesia del Derecho (=“die Rechtskirche”) sino que —sin diluirse o identificarse con ella— la necesita como su correlativo histórico-sociológico<sup>27</sup>.

Sobre esta fundamentación sociológica del derecho eclesial (e implícitamente sobre su traducción práctica en las leyes constitucionales, con que fueron organizándose las Comunidades protestantes después del desastre de 1918), quedaba con todo flotando la gran duda de si la aporía del derecho eclesial había quedado resuelta en la misma dimensión de profundidad, en que Sohm la había visto y formulado. ¿Puede acaso un derecho eclesial, concebido y estructurado exclusivamente en función —y como función— del orden y la disciplina social —de la misma forma como se auto-concibe y auto-estructura el derecho secular— poner suficientemente a cubierto la independencia y la fidelidad de la Iglesia al Evangelio tanto en tiempos de paz como en tiempos de lucha con los poderes de este mundo? Se puede con un dualismo eclesiológico de Iglesia espiritual e Iglesia jurídica —mal recu-

<sup>21</sup> E. R. HUBER (ed.): *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte III*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966, 148-149.

<sup>25</sup> R. SMEND: *Kirchenrecht II B. Ev. Kirchenrechtswissenschaft*, RGG III<sup>3</sup>, 1517-1518; H. E. FEINE: *STUTZ Ulrich*, RGG VI<sup>3</sup>, 445-446; E. WOLF: *HOLSTEIN Günther*, RGG III<sup>3</sup>, 434-435.

<sup>26</sup> Véase como muestra la recensión que hace U. STUTZ de una de las obras histórico-jurídicas más importantes de R. SOHM (= *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München und Leipzig 1918) en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* (ZRG Kan. Abt.) 8 (1918) 238-246.

<sup>27</sup> G. HOLSTEIN: *Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts*, Tübingen 1928, sobre todo 210-228.

bierto con consideraciones de sentido común— mantener el compromiso cristiano de la Iglesia en el mundo y en la Historia?

De nuevo la vida se encargará de responder. Su respuesta es dolorosísima: la crisis en que sume a las Iglesias de la Reforma el Nacionalsocialismo. Entonces se ve como un derecho constitucional eclesiástico, externa-jurisdiccionalmente independiente del Estado, pero estructurado internamente según modelos profanos —por muy democráticos y parlamentarios que sean— puede llevar a la Iglesia al borde de la catástrofe. Fue la misma existencia de la Iglesia protestante como comunidad cristiana —es decir, como Iglesia— la que quedó cuestionada cuando los “Deutsche Christen” (el grupo-instrumento del “Nazismo” para infiltrarse en el Protestantismo alemán) sin salirse de la legalidad eclesiástica intentaron “la germanización” de su constitución (según el principio del Caudillaje = “Führerprinzip”) y, lo que es peor, de su doctrina. Para ello no necesitaron otra cosa que utilizar el sistema electoral eclesiástico, modelado según el principio demo-liberal del sufragio universal; ganar arrolladoramente las elecciones sinodales en las distintas “Landeskirchen” en el verano de 1933 y jugar sus mayorías absolutas en los distintos sínodos regionales, pensados como órganos supremos del gobierno eclesial al estilo de las asambleas parlamentarias.

La reacción de las personalidades y grupos más clarividentes y responsables de las comunidades protestantes no se hizo esperar, cuajando en un movimiento de resistencia y de renovación eclesiales que se tituló asimismo “bekenkende Kirche” (= Iglesia profesante). Su punto de partida organizatorio y doctrinal fue el sínodo libre de Barmen (30/31. 5. 1934) con su triple declaración: teológica, jurídica y práctica<sup>28</sup>; su historia hasta el desmoronamiento del Estado nacionalsocialista en 1945, una historia de lucha, casi siempre de persecución y muchas veces de martirio<sup>29</sup>. Este despertar cristiano de la conciencia eclesial cristaliza teológica-jurídicamente en la tesis, de que

<sup>28</sup> G. NIEMÖLLER: *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen II. Text-Dokumente-Berichte*, Göttingen 1959, 196-209. Sobre la historia y significación del Sínodo de Barmen véase: ERNST WOLF: *Barmen*, RGG I<sup>3</sup>, 873-879; G. NIEMÖLLER: *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen I*, Göttingen 1959.

<sup>29</sup> ERNST WOLF: *Bekenkende Kirche*, RGG I<sup>3</sup>, 984-988; el mismo, *Kirchenkampf*, RGG II<sup>3</sup>, 1443-1453. Bibliografía y fuentes para la historia de la “bekenkende Kirche” y de su lucha con el Nacionalsocialismo (=“Kirchenkampf”): O. DIEHN: *Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933-1945*, Göttingen 1958; K. D. SCHMIDT: *Dokumente des Kirchenkampfes I y II*, Göttingen 1964 y 1965. Una selección de artículos sobre el “Kirchenkampf” desde el fin de la guerra hasta 1964 ha sido editada por ERNST WOLF: *Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1965. Una exposición de conjunto, muy reciente, sobre esa década tan transcendental para la historia del Protestantismo alemán contemporáneo: M. PERTIET: *Das Ringen um das Wesen der Kirche in der nationalsozialistischen Zeit*, Göttingen 1968. Varios aspectos teóricos y las diversas vicisitudes del “Kirchenkampf” en las distintas “Landeskirchen” han sido estudiadas en los tomos 3/4, 7-12 y 18 —junto con 1-6 complementarios =“Ergänzungsreihe”— de esta serie de publicaciones, editadas por K. D. Schmidt, a cargo de la Comisión de la Iglesia Evangélica en Alemania para la historia del “Kirchenkampf” (=“Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. In Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland für die Geschichte des Kirchenkampfes in Verbindung mit Heinz Brunotte und Ernst Wolf herausgegeben von K. D. Schmidt”).

“en la Iglesia no es posible una separación del orden externo de la Profesión de Fe”<sup>30</sup>. Aquí se inspirarán todos los proyectos e intentos constitucionales de la “bekennden Kirche” hasta acabarse la guerra y aun la nueva etapa constituyente de la Iglesia Evangélica Alemana después de 1945<sup>31</sup>. De aquí arrancará paralelamente todo un proceso de reflexión eclesiológica que repiensa desde la raíz las posiciones tradicionales protestantes en torno a la problemática del binomio Iglesia-Derecho. La producción científica de artículos y ensayos, iniciada con intensidad en los mismos años de la persecución y de la guerra, va a ser pronto tan abundante y tan varia en sugerencias teológico-jurídicas, que ya en 1950/51 aparece en una de las revistas de más tradición del Luteranismo alemán, en la “Theologische Rundschau”, un primer balance bibliográfico<sup>32</sup>. Es más, en ese mismo año de 1951, el Consejo de la Iglesia Evangélica Alemana organiza a nivel nacional unas conversaciones sobre el tema “Iglesia y Derecho”<sup>33</sup>. Si se pudiese hablar de un denominador espiritual común de este renacer de la teología protestante germana del derecho eclesial, habría que considerar como tal la superación teológica —y aun filosófica— del positivismo jurídico<sup>34</sup> y la rectificación histórica del supuesto antijuridismo de la época fundacional de la Reforma<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> G. NIEMÖLLER: *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen II*, 203 (=Art. 3 de la declaración sobre la situación jurídica de la Iglesia Evangélica Alemana).

<sup>31</sup> ERNST WOLF: *Das Problem der Rechtsgestalt der Kirche im Kirchenkampf*, ZevKR 8 (1961-62) 1-26; H. BRUNOTTE: *Grundsatzfragen zu einer evangelisch-lutherischen Kirchenverfassung*, ZevKR 8 (1961-62) 137-156; P FLEISCH: *Das Werden der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und ihrer Verfassung*, ZevKR 1 (1951) 15-55; K. TILL: *Der Einfluss des Kirchenkampfes auf die Grundproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts, dargestellt insbesondere am kirchlichen Notrecht*, Marburg 1963.

<sup>32</sup> H. WEHRHAN: *Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933-1945*, Theologische Rundschau, Neue Folge 18 (1950) 69-90, 112-147; 19 (1951) 221-252; el mismo, *Der Stand des Methodenproblems in der evangelischen Kirchenrechtslehre*, ZevKR 1 (1951) 55-80.

<sup>33</sup> Kirche und Recht, Ein von Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland veranlasstes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts, Göttingen 1951.

<sup>34</sup> No hay que olvidar, al menos como factor teórico de la citada superación, el renacimiento del derecho natural en la jurisprudencia y en la filosofía del derecho alemanas de la postguerra, resultado igualmente de la experiencia de la tiranía del Estado Nacionalsocialista. Cfr. W. MAIHOFER (ed.): *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, Bad Homburg von der Höhe 1966<sup>2</sup>; A. KAUFMANN (ed.): *Die ontologische Begründung des Rechts*, Bad Homburg von der Höhe 1965; H. SCHELAUSKE: *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945-1965*, Köln 1967. Sobre el impacto de la doctrina del derecho natural en la teología evangélica de la postguerra: H. H. SCHREI: *Die Wiedergeburt des Naturrechts*, Theologische Rundschau, Neue Folge 19 (1951) 21-75, 154-186, 193-221; A. AUER: *Naturrechtsdenken im heutigen Protestantismus*, Salzburger Jahrbuch für Philosophie IV, Salzburg 1960; A. REBER: *Katholische und protestantische Rechtsbegründung heute*, Frankfurt a. M. 1962. Sobre el estado de la cuestión en la teología católica alemana: J. FUCHS: *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955; E. HAAG: *Die Entwicklung der neueren katholischen Naturrechtslehre*, Zürich 1962; F. BÖCKLE (ed.): *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1965.

<sup>35</sup> En la rectificación del supuesto antijuridismo de Calvino ha tenido parte decisiva J. BOHATEC: *Calvin und das Recht*, Graz 1934, y, sobre todo, con su estudio: *Calvins Lehre von Staat und Kirche. - Untersuchungen zur deutschen Staats- und*

Pero es más tarde, en los años cincuenta, cuando toda esa efervescencia de ideas teológico-filosófico-jurídicas en relación con la fundamentación teológica del derecho eclesial comienza a sedimentar en cuerpos de doctrina, susceptibles de identificación ideológica por sus autores, sus principios claves y su enlace con el pasado y presente intelectual protestante. Los protagonistas de este esfuerzo de sistematización son casi exclusivamente juristas eclesiásticos, más en contacto con la tarea de reorganización de sus Iglesias y más sensibles a las nuevas corrientes de la filosofía del derecho, que los teólogos<sup>36</sup>.

Un primer intento protestante de alineación y clasificación de las nuevas tendencias en la justificación teológica del "ius ecclesiasticum protestantium" nos lo ofrece en 1961 H. Liermann, que adopta ante ellas una aptitud de crítica distancia, sino de reticencia<sup>37</sup>. Mucho más positivo y más diferenciado es el cuadro que diseña S. Grundmann, plenamente identificado con las motivaciones eclesiales y los objetivos científicos de la nueva teología evangélica del derecho eclesial<sup>38</sup>. Uno y otro, sin embargo, no traspasan los límites de una sumaria información de boletín bibliográfico. Falta todavía dentro de la teología y la ciencia del derecho eclesial protestante un recuento analítico detallado y una discusión a fondo de las nuevas teorías surgidas en su seno. Lo que equivale a decir que no ha tomado aún conciencia expresa y articulada de lo que ella misma ha devenido en los últimos veinte años.

---

Rechtsgeschichte ed. por J. Gierke, Heft 147, Breslau 1937; reeditado en Aalen 1961. Por lo que respecta a Lutero ha sido la paciente investigación histórico-jurídica de J. HECKEL la que ha arrumbado definitivamente el prejuicio del "unjuristischer Luther". Véase su obra *Initia iuris ecclesiastici Protestantium*, citada en la nota 12 de este trabajo.

<sup>36</sup> Ello no quiere decir que los teólogos estuviesen totalmente al margen del proceso de revisión de la teología protestante del derecho eclesial. Basta recordar la influencia decisiva que en ella tuvieron los estudios de K. BARTH: *Rechtfertigung und Recht*, Zollikon-Zürich 1938; *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zollikon-Zürich 1946 y, sobre todo, su obra: *Die Ordnung der Gemeinde. Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts*, München 1955, integrada en su "kirchlichen Dogmatik" T. IV/2. Ahora lo que sí es cierto, es que, si han abordado la cuestión de la existencia y función del derecho en la Iglesia, lo han hecho siempre —salvo contadas excepciones, como la de K. Barth— tangencialmente en el contexto de la problemática general de la concepción cristiana del derecho y del Estado. Véase, por ejemplo: H. THIELICKE: *Theologische Ethik II*<sup>3</sup>, Tübingen 1965, 612-621 con 521-612; *III*, Tübingen 1964, 458-506 con 373-458. Información sobre las corrientes actuales en la teología protestante del derecho en: A. AUER: *Protestantisches Rechtsverständnis und Naturrecht: Naturordnung in Gesellschaft-Staat-Wirtschaft, Festschrift Johannes Messener*, ed. por Höffner y otros, Innsbruck-Wien-München 1961, 111-124; B. SCHÜLLER: *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie*, Roma 1963 (Analecta Gregoriana, vol. 128).

<sup>37</sup> H. LIERMANN: *Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom evangelischen Kirchenrecht*, ZevKR 8 (1961-62) 290-302. De la excesiva preocupación por los problemas de la fundamentación teológica del derecho eclesial teme Liermann tanto una posible desjuridificación del ordenamiento de la Iglesia —es decir, el que se le vacíe de formas y contenidos verdaderamente jurídicos— como la despreocupación por los problemas prácticos de la creación y aplicación del Derecho en la comunidad eclesial.

<sup>38</sup> S. GRUNDMANN: *Das evangelische Kirchenrecht von Rudolph Sohm bis zur Gegenwart*, Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 16 (1965) 276-309. Este artículo ha sido reproducido casi intacto por S. GRUNDMANN bajo el título: *Kirchenrecht I. Evangelisches Kirchenrecht*, en EvStL, 965-983.

No es pues sorprendente que el déficit informativo de la teología católica y de la ciencia del derecho canónico respecto a los nuevos planteamientos protestantes de los fundamentos teológicos del derecho eclesial sea todavía mayor. La verdad es que, fuera del trabajo de J. Hoffmann<sup>39</sup>, de algún toque de atención de alguna revista divulgativa<sup>40</sup> y de una que otra recensión de las obras más señaladas de los maestros protestantes<sup>41</sup>, apenas ha tomado noticia de ellos. Fenómeno tanto más sorprendente cuanto el problema en cuestión (= Iglesia y Derecho) afecta uno de los puntos más delicados del diálogo ecuménico.

A una y otra situación ha querido subvenir W. Steinmüller, católico; pero, como discípulo de S. Grundmann, en estrecha relación con las corrientes renovadoras del pensamiento teológico-jurídico protestante de su patria. En su voluminosa obra —ya citada— se ha propuesto prestar tanto una aportación informativo-crítica al diálogo intra-evangélico en torno a la teología actual del derecho, como facilitar a la teológica católica del derecho canónico los resultados de la moderna investigación protestante, con una última finalidad de colaborar así a la formación de una teología ecuménica del derecho<sup>42</sup>. Su estudio lo centra en tres autores: Johann HECKEL, profesor de Derecho eclesiástico en la Facultad de Derecho de la Universidad de Munich (†1963) —con su discípulo y sucesor en la cátedra, Siegfried GRUNDMANN (†1967)—; Erik WOLF, filósofo del derecho, profesor en Heidelberg y Hans Dombois, jurista veterano, al servicio de la Iglesia Evangélica Alemana. En sus respectivas concepciones del Derecho eclesial cree Steinmüller ver sistematizadas las tres grandes corrientes teológico-jurídicas que se destacan hoy en el panorama del pensamiento protestante alemán sobre la Iglesia y el Derecho<sup>43</sup>.

Una reducción concentrada de la amplia exposición de Steinmüller a las ideas madres de cada sistema nos bastará para un ulterior encuentro doctrinal —diálogo y crítica al mismo tiempo—; además de ayudarnos a completar —o quizá a rectificar— nuestra información sobre el estado actual de la cuestión Iglesia-Derecho en la teología protestante de hoy.

### III. SU CONTENIDO DOCTRINAL

Si hubiese que subsumir en una fórmula única la respuesta de los tres grandes maestros del Derecho eclesiástico protestante de nuestros días al

<sup>39</sup> J. HOFFMAN: *Problèmes actuels concernant le Droit des Eglises Protestantes d'Allemagne* (A través doze années de la Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht), RdDC 14 (1964) 64-82; 15 (1965) 73-86; 16 (1966) 84-91. Tratado que, además de estar todavía inacabado, adolece de la uniteralidad y fragmentaridad de la fuente de que se sirve. Véase también E. CORECCO: *Il rinnovo metodologico del diritto canonico*, La Scuola Cattolica 44 (1966) 16.

<sup>40</sup> Herder Korrespondenz, 11 (1956-57) 241-245; 16 (1961-62) 574-578.

<sup>41</sup> Por ejemplo la recensión de ERIK WOLF; *Ordnung der Kirche*, por G. May, Theologische Revue 57 (1961) 193-198; 58 (1962) 256 ss.; y por J. HOFFMANN, RdDC 15 (1965) 171-178; la de H. DOMBOIS: *Das Recht der Gnade*, por G. Söhngen, Hochland 56 (1964) 268-271.

<sup>42</sup> W. STEINMÜLLER: *Evangelische Rechtstheologie I*, 15 s.

<sup>43</sup> W. STEINMÜLLER: *Evangelische Rechtstheologie I*, 12 s.

problema de la existencia y de la función del derecho en la Iglesia, tendría que ser más o menos esta: el derecho en la Iglesia no es un simple resultado de la "socialidad" de esta sino un postulado del proceso histórico-salvífico visto en su totalidad <sup>44</sup>. El Derecho eclesial *no es después* de la Iglesia, sino *antes* de la Iglesia y *con* la Iglesia: la Teología del derecho es antes que la teología de la Iglesia. He aquí el punto de partida común y la base doctrinal de coincidencia de los tres grandes sistemas de J. Heckel, E. Wolf y H. Dombois. Las diferencias surgen en la forma de entender la inserción interna del Derecho eclesial en el entramado de la acción salvadora de Dios y en la comprensión de la misma historia de la Salvación. La calificación que hace Steinmüller de las tres teologías como "doctrina de los dos Reinos", "Cristocracia" y "Derecho de la Gracia" viene a expresar inequívocamente esta peculiaridad histórico-salvífica de las divergencias teológicas entre los tres autores.

### 1. Johannes HECKEL - *La doctrina de los dos Reinos*

J. Heckel <sup>45</sup> presenta su concepción de la teología del derecho eclesial no como propia, sino como fiel interpretación del pensamiento teológico y jurídico de Lutero; o, mejor dicho, como la concepción misma del Reformador que él ha ido descubriendo en veinte años largos de investigación paciente de su vida y de su obra. J. Heckel cree que son precisamente las ideas más genuinas de Lutero sobre el derecho y la Iglesia —por lo demás las más soterradas y olvidadas por las interpretaciones ideologizadas, acomodaticias de las escuelas teológicas— las que ofrecen una más palpitante actualidad <sup>46</sup>.

Para Heckel el derecho en la Iglesia es la expresión dinámica del Imperio de Dios en Cristo y por Cristo sobre el hombre caído y redimido. Es derecho *divino*, derecho *cristológico*. En cuanto responde a la *instauración* del Reino de Cristo, a la acción de Cristo instituyendo la Iglesia, es derecho *divino-positivo*; en cuanto responde a la restauración del Reino de Dios por Cristo en la Iglesia es derecho *natural*. Cristo fundando la Iglesia con la institución del "ministerium verbi" y de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía crea derecho; mejor dicho, su acción instituyente misma es derecho. Y es derecho porque lo que en ella se actúa —proclamándolo y celebrándolo— es su Dominio. El Dominio de Cristo está a su vez al servicio de la restauración del único y verdadero Dominio, del Dominio de Dios sobre el hombre caído: el dominio más radicalmente vinculante que puede darse, de cuya aceptación o rechazo depende la plenitud o la frustración de la existencia. El derecho divino-positivo es pues, en definitiva, derecho, porque está al servicio del derecho natural. ¿Qué otra cosa es sino el derecho natural que el dominio de Dios sobre el hombre, que se hace de nuevo posible en Cristo y por

<sup>44</sup> La influencia de la concepción barthiana del derecho, como postulado de la Justificación —"Recht", consecuencia de la "Rechtfertigung"— es innegable.

<sup>45</sup> A J. Heckel lo estudia W. Steinmüller en I, páginas 17-237. Las páginas 238-256 las dedica a S. Grundmann como continuador y actualizador de las ideas del maestro.

<sup>46</sup> La interpretación que de Lutero hace Hackel no es ni aporética ni indiscutida. Cfr. W. Steinmüller I, 24-26, 60, 210.

Cristo? Dios, al ofrecer al hombre de nuevo su amistad, haciéndole participar de su amor, domina y reina. Ese dominio y reino del amor —esta relación de Gracia y Espíritu entre Dios y el hombre— destruido por el pecado, restablecido por Cristo, son el verdadero y único derecho natural. “Ius naturale” es igual a “lex spiritualis caritatis”, que justifica y salva, que es el fundamento de la fraternidad, de la igualdad y de la libertad cristianas.

Ahora bien el derecho divino —natural y positivo— sólo tiene vigencia, propiamente hablando, en aquellos y para aquellos que *en —y por—* la aceptación de la Palabra y la recepción sacramental han respondido a la llamada de la Gracia, han acatado la “lex spiritualis caritatis”. Derecho divino es, por tanto, solamente el derecho del Reino de Cristo, de la “ecclesia spiritualis”. “La Iglesia espiritual existe en virtud de derecho positivo, vive según el derecho natural; en ambos casos, sin embargo, única y exclusivamente según derecho divino”<sup>17</sup>. Derecho divino es pues derecho puramente *espiritual*. “La ley divina es Espíritu, Espíritu de Dios, no otra cosa que Espíritu divino”<sup>18</sup>.

Con todo el reino de Cristo, regido espiritualmente por Dios, existe todavía en la Historia al lado del “regnum diaboli”; los miembros de la “ecclesia spiritualis” coexisten al lado e, incluso, mezclados con aquellos hombres que han rechazado el don del Amor y de la Gracia —la “lex spiritualis”—, trocando el imperio de Cristo por el imperio de Satanás. ¿Ante esta situación del hombre, “simul iustus et peccator”, la vigencia puramente espiritual del “ius divinum” no es históricamente ineficaz y, por tanto, existencialmente inútil? ¿No se disuelve “el reino de Cristo”, “la ecclesia spiritualis” en pura interioridad? No, porque los cristianos “ex caritate”, en virtud de la “lex spiritualis”, se ven obligados a promover la conversión de los “cives diaboli” o, lo que es lo mismo, la *libre* proclamación del Reino de Cristo. Esto exige de ellos colaboración en el mantenimiento del orden secular, facilitando el gobierno temporal de Cristo en el “reino de satanás”. Así se hace históricamente efectiva la fuerza espiritual del “ius divinum”, es decir, a través del derecho natural profano y del derecho estatal. Versiones ciertamente quebradizas y espúreas del derecho divino —natural y positivo—; pero con el suficiente vigor social-ético, como para que puedan servir a la Providencia de instrumento de un gobierno temporal lo bastante eficaz como para mantener un *mínimum* de orden y paz externas, que imposibiliten el triunfo definitivo de Satanás y de su reino en este mundo.

Pero el no más decidido a la pura interioridad del derecho divino se desprende de la esencia misma del imperativo misionero, que encierra tanto el derecho divino natural (= “lex spiritualis caritatis”), como el derecho divino positivo (= la acción instituyente de Cristo); ya que Misión postula perceptibilidad histórica del mensaje de Salvación, postula que la Salvación se anuncie en signos: en la proclamación de la Palabra y en la

<sup>17</sup> “Die geistliche Kirche besteht auf Grund von positivem, lebt gemäss natürlichem, beide Male aber und ausschliesslich nach göttlichem Recht”, W. STEINMÜLLER: *Evangelische Rechtstheologie I*, 176.

<sup>18</sup> “Das göttliche Gesetz ist Geist, Geist Gottes, nichts als göttlicher Geist”, W. STEINMÜLLER I, 77.



celebración sacramental. Lo que equivale a decir, que el impulso misionero, inmanente al derecho divino, postula Iglesia, no simplemente espiritual, sino también *histórica*, es decir: Iglesia universal y, sobre todo, Iglesia particular, que necesita estructurarse jurídicamente. Al derecho divino natural y positivo corresponde pues en último término derecho humano de las Iglesias particulares. Este derecho eclesial humano, que utiliza las formas y técnicas jurídicas del derecho profano, tiene que reflejar por una parte la estructura del Cuerpo de Cristo —de la Iglesia espiritual— en la constitución de la comunidad y, por otra, ordenar su vida según la “*lex caritatis*”. Mientras que en el primer caso la libertad de autodeterminación de la Iglesia particular es muy limitada (se trata de un “derecho heterónomo”); en el segundo, sólo tiene que cuidar de no traspasar los límites marcados por las tres exigencias fundamentales de la “*lex caritatis*”: por la fraternidad, la igualdad y la libertad cristianas (se trata de un “derecho autónomo”). Uno y otro derecho —el eclesial heterónomo, como el eclesial autónomo— son, sin embargo, distintos del derecho divino de la Iglesia espiritual y vinculan solo *espiritualmente*: es decir, “*ex caritate*”. Es más sólo son verdadero derecho cuando en obediencia libre se les “usa espiritualmente”<sup>49</sup>.

El derecho eclesial consta, pues, según Heckel de dos círculos jurídicos —el del derecho divino y el del derecho humano— que se corresponden sí, más o menos simétricamente; pero que no se entrelazan.

Aquí surge para el canonista —sin salirse del sistema y desde el sistema mismo de Heckel— la pregunta: ¿Por qué necesita el derecho divino, cristológico, un derecho eclesial humano, construido y formulado técnico-jurídicamente, cuando la “*lex caritatis*” y la institución de la Iglesia espiritual por Cristo connotan realidades (como el Amor, el Kerigma, el Sacramento) que pueden actuar y de hecho actúan más allá y a pesar de todo formalismo jurídico? ¿No sería un ordenamiento jurídico en el sentido técnico de la palabra más bien nocivo o, por lo menos, un lastre inútil para su eficiencia salvífica? ¿Por qué el imperativo misionero que fluye del acto fundacional de la Iglesia-Cuerpo de Cristo llega incluso a postular hasta Iglesia histórica, aunque sea sólo en una forma comunitaria jurídica y sociológicamente tan endeble como la de la “Iglesia universal”? ¿No sería suficiente para la audibilidad del mensaje y la visibilidad del Misterio proclamaciones y celebraciones irregulares, espontáneas, al estilo del entusiasmo carismático de R. Sohm?

Estas preguntas, enmanentes al sistema, señalan la debilidad interna de la Teología del derecho eclesial de J. Heckel. Ellas serán también la clave para entender a Erik Wolf.

## 2. Erik WOLF - *Cristocracia*

Erik Wolf<sup>50</sup> llega a la teología del derecho como filósofo del derecho y sin dejar de ser nunca filósofo del derecho, después de una juventud inmersa

<sup>49</sup> “*Usus spiritualis iuris*”, V. STEINMÜLLER I, 208.

<sup>50</sup> A ERIK WOLF dedica W. STEINMÜLLER I, las páginas 257-453

en el mundo de la filosofía del derecho, participando activamente en las preocupaciones y en el quehacer filosófico-jurídicos de Alemania entre las dos guerras mundiales. El neokantismo culturalista, la fenomenología, la filosofía de los valores y el existencialismo no pasaron de largo en la vida y en las ideas del maestro de Heidelberg. No es extraño que nos encontremos aquí con una terminología y hasta con un horizonte conceptual distinto, decididamente más moderno, que el luterano reminisciente de Heckel, tan cargado de categorías del pensamiento político medieval. Si además no se olvida su cercanía al Calvinismo, dada por su filiación al “unionismo” alemán, tendremos el emplazamiento religioso-personal y científico de su sistema teológico-jurídico.

El problema central de la teología del derecho eclesial de E. Wolf es también el de la conexión del derecho eclesial humano con el derecho divino: o, lo que es lo mismo, el de la justificación teológica de aquel por este. Su llave de solución, la categoría de “existencia cristiana” o, más exactamente: “la paradoja de la existencia cristiana”<sup>51</sup>.

La existencia cristiana es el punto histórico de cruce de la Gracia y de la Naturaleza, donde la vertical de la trascendencia divina incide en la horizontal de la inmanencia humana; pero sin absorberla ni transformarla interiormente, dejándola como inmanencia y naturaleza intacta e íntegra. El cristiano es el hombre que existe ciertamente abierto —y en cuanto abierto— a la Revelación de la Salvación de Dios en Cristo; pero al mismo tiempo sometido —y en cuanto sometido— a la ley de la Naturaleza y de la Historia, es decir: al pecado. La existencia cristiana es una existencia paradójica.

Por una parte vige en ella el derecho divino. Derecho divino que no es otra cosa que el *dominio fraternal* de Cristo que se hace hombre para ser hermano de los hombres (= “Cristocracia fraternal” - “brüderschaftliche Christokratie”) y, consiguientemente, que no es otra cosa que la fraternidad cristocrática (= “christokratische Bruderschaft”), es decir: imperativo de amor a los hombres como hermanos por haberse hecho Dios en Cristo hermano de todos los hombres. O lo que es lo mismo: la existencia cristiana se rige por la “indicación bíblica” (= “biblische Weisung”), —revelación autoritativa de esa Cristocracia fraternal con su correlación antropológica de fraternidad cristocrática— y vive “el orden del amor” (= “die Ordnung der Liebe”) según “el derecho del prójimo” (= “Nächstenrecht”).

Por otra, la existencia cristiana no escapa a la esclavitud de los intereses materiales y del egoísmo.

¿Hasta dónde llega pues la efectividad histórica del derecho divino (como Cristocracia que se promulga en “la indicación bíblica” y se vive en la caridad)? Hasta donde llegue la irradiación histórica de la existencia cristiana como cristiana; llegará, por tanto, al plano de lo social-temporal sólo indirecta y tangencialmente en la medida de la autenticidad cristiana, con que colaboren los cristianos en la construcción de un orden social justo. A lo

<sup>51</sup> W. STEINMÜLLER I, 343-345.

sumo podrá llegar hasta donde lleguen la Palabra y los Signos, con que los cristianos proclamen y celebren el imperio del amor de Cristo; es decir, a la Iglesia: a aquellos hombres que escuchan, aceptan el mensaje y están dispuesto a vivir comunitariamente proclamándolo y celebrándolo en conexión con el Cristo histórico y la tradición de la primera comunidad de sus discípulos. Pero la existencia histórica del Cristiano, individual y comunitariamente como persona cristiana y como Iglesia, no es pura y exclusivamente cristiana; se desenvuelve también dentro de la paradoja de la Gracia y del pecado. Es decir, ni siquiera en la Iglesia como realidad histórica llega a regir *limpia y directamente* el derecho divino. Únicamente al final de los tiempos, en el Reino de Dios, cuando se haga realidad plena la verdadera ecumenicidad de la Iglesia, podrá vivirse el derecho divino en toda su plenitud.

A pesar de todo será el orden humano de la Iglesia, a donde llegue con más intensidad el reflejo histórico del "ius divinum". Constitucionalmente tendrá que representar, en lo que cabe, la estructura del derecho divino (= el cruce de la vertical de la Cristocracia con la horizontal de la Fraternidad); material-jurídicamente tendrá que ser primariamente orden "del servicio divino" (= "des Gottesdienstes"), de la Palabra y del Sacramento; su estilo: el estilo del amor fraterno. Ahora bien como orden y orden humano, el orden eclesial es un postulado de la existencia del cristiano en el pecado: es orden jurídico, elaborado con la técnica jurídica del mundo, limitado, es verdad, por el derecho divino y orientado hacia él; pero distinto esencialmente y separado interiormente de él. La estructura del derecho divino es, en definitiva, irreproductible y su imperatividad, inexigible históricamente.

En conclusión: el derecho eclesial es "un orden paradójico", "el orden de la paradoja de la Iglesia y de la existencia cristiana"<sup>52</sup>.

¿No nos encontramos así ante una concepción del derecho eclesial, en que éste queda también dividido en dos órdenes jurídicos sin mutua trabazón interna; relacionados sí, pero sólo externa y tangencialmente? ¿No nos encontramos aquí ante una íntima disociación del derecho divino, histórica-jurídicamente impracticable, del derecho eclesial, realidad puramente humana, cuyo contenido constitucional y cuya forma de obligatoriedad están en función exclusiva de necesidades sociológicas?

Es claro que el problema no queda resuelto con dialéctica sola, es decir: con un equilibrio puramente conceptual. El interrogante no encuentra respuesta en la Teología del derecho eclesial de E. Wolf. ¿Se puede hablar entonces de una *justificación teológica* del derecho eclesial? ¿No sería en el mejor de los casos su única válida justificación, como orden de vida eclesial históricamente vivido, una justificación simplemente antropológica? Salvar el foso entre teología y antropología... He aquí también la secreta preocupación del tercer autor estudiado por W. Steinmüller: Hans Dombois.

<sup>52</sup> W. STEINMÜLLER I, 353 con 364.

### 3. *Hans DOMBOIS - El Derecho de la Gracia*

En Hans Dombois<sup>53</sup> —miembro del cuerpo de Fiscales del Estado primero y luego Letrado de la Iglesia Evangélica Alemana— encontramos una teología del derecho eclesial profundamente marcada por la preocupación por los problemas vivos del derecho y de la Iglesia y por el estilo concreto-analítico de la jurisprudencia. No hay que olvidar tampoco su participación activa en el movimiento litúrgico del Luteranismo alemán, como miembro de la Hermandad de San Miguel<sup>54</sup> para comprender su forma tan característica de plantear y resolver el problema de la fundamentación teológica del derecho en la Iglesia.

H. Dombois cree que los caminos seguidos hasta ahora por la ciencia del derecho y por la teología —tanto católicas como protestantes— al pensar el problema del derecho eclesial, son temática y, sobre todo, metódicamente callejones sin salida. Su fallo radical consistiría en haber operado con una noción abstracta, normativa de derecho. Su objetivo científico es pues desarrollar una concepción plena, dinámica del derecho, abierta a todos los aspectos teológicos, antropológicos, sociológicos e históricos, que implica la realidad del derecho eclesial. Esto le lleva a elegir un método personalísimo de análisis yuxtapuestos, preferentemente fenomenológicos, de conceptos antropológicos fundamentales (como relación, existencia, persona, estructura, historia) que desembocan en una teoría institucional del derecho, que traduce teológica-jurídicamente en la doctrina del “Derecho de la Gracia”. El resultado científico es, sin duda, original; pero a costa de su inteligibilidad y su transparencia teórica. La falta de sistema es tan considerable, que ni la misma exposición de Steinmüller logra hacer visible la lógica y contextura interna de su pensamiento.

Para Dombois el hombre se define como un “conjunto” o “entramado” de relaciones. En definitiva toda realidad personal, aun la divina —como nos muestra la doctrina trinitaria— es trabazón relacional. Pero no todas las relaciones —cualquier tipo de relación— tienen la misma significación para la explicación del hombre. Solamente lo que llama Dombois “las relaciones fundamentales” (=“Grundbezüge”) constituyen la persona humana. A saber, aquellas, que enlazan al hombre con Dios, con los demás hombres y con el mundo. A tres, por tanto, se reducen esas relaciones constitutivas de la existencia humana o, mejor dicho, a cuatro, si es que a la relación bisexual hombre-mujer hay que atribuirle entidad propia dentro de la relación general hombre-hombre. Estas relaciones fundamentales viven ciertamente de la acción personal, existencial e histórica a la vez; pero no se diluyen en ella. “Las relaciones fundamentales” poseen estructura; se desarrollan siempre en dos tiempos: el de la selección o elección de un sujeto de la relación por el otro

<sup>53</sup> Sobre DOMBOIS, W. STEINMÜLLER II, 455-787.

<sup>54</sup> Sobre la “Michaelsbruderschaft” véase R. MUMM, LThK (“Lexikon für Theologie und Kirche”) VII<sup>2</sup>, 402-403.

y el de la consiguiente colocación del seleccionado o elegido en una nueva situación vital; o, con otras palabras: el de la oferta y el de la aceptación de la misma. A “la relación fundamental” le es pues propio un doble momento: el momento del “actus” y el momento del “status”. De esta forma intenta Dombois distanciarse por igual de un existencialismo actualista como de un esencialismo estático.

El aspecto estructuralista de “la relación fundamental” no implica únicamente un puro valor formal de descripción ontológica sino que tiene también relevancia material-normativa, es decir: implica institución. A las cuatro “relaciones fundamentales” del hombre responden cuatro “instituciones”; la Iglesia para la relación Dios-hombre; el Estado, para la relación hombre-hombre; el matrimonio para la relación hombre-mujer y la propiedad para la relación hombre-cosa. Institución, por su parte, implica derecho. Luego *el origen* y *el ser* del derecho son institucionales. O lo que es lo mismo: la institución no sólo postula, sino que connota derecho.

No todas “las relaciones fundamentales” tienen, sin embargo, la misma categoría institucional-jurídica. Hay una cuyo derecho es modélico para las demás: la relación fundamental entre Dios y el hombre. Su derecho es “el derecho de la Gracia”, en el que la Gracia y la Justicia se integran teo-antropológicamente en la unidad superior de la Salvación Divina. Dios instituye o restituye al hombre —si éste ha roto con El— en su amistad, es decir: en su razón de ser, por pura gracia, sin ningún merecimiento previo de éste. Al don de Dios debe responder el hombre por una obligación elemental de agradecimiento con la aceptación. Aceptación que no se resuelve en un instante de la existencia sino que implica la realización de todo un programa de vida, que decide del logro o de la pérdida de la Salvación. A la primera fase del acontecimiento salvífico, al don y a su aceptación, corresponde “el Derecho de la Gracia”; a la segunda fase, a la aceptación y su traducción vital en un modo cristiano de existencia, el derecho de la Justicia.

En Cristo y en su acción institucional encuentra “el Derecho de la Gracia” la resonancia histórica más intensa. Su mandato de Misión y Bautismo, el encargo eucarístico, la transmisión “de las llaves” a sus apóstoles (todo esto contiene la iniciativa institucional de Cristo) no deben concebirse, sin embargo, puntualmente como un momento aislado en la historia, sino como el impulso inicial de un proceso orgánico institucional que se desenvuelve a través de “traditio y receptio”, “ordinatio y jurisdictio” en “el servicio divino” de los cristianos. En la proclamación eclesial de la Palabra y en la celebración sacramental, como la acción institucional de los cristianos que continúa la acción institucional de Cristo, se actualiza de algún modo local-temporalmente “el Derecho de la Gracia”. Es decir: “el derecho de la Gracia” se expresa históricamente sobre todo en el derecho eclesial.

¿Pero por qué necesita “el derecho de la Gracia”, —aun en la hipótesis “redemptora”— de expresión histórica? La respuesta de Dombois sería: porque la Salvación se ha realizado en Cristo a través de su Encarnación, en la que Cristo ha asumido a todo el hombre en todas sus dimensiones, incluso

en la dimensión de “la institucionalidad”<sup>55</sup>: la Gracia no acontece solamente en la Palabra, sino también en la Institución. El cerco de la pregunta podía, con todo, estrecharse más: qué importancia tiene el hecho de que “la institucionalidad” del hombre haya sido asumida en la unidad del Verbo —“indistincte” ciertamente, pero también “inseparatim”— para la fijación del contenido y de la forma de la acción institucional de Cristo y de su continuación histórica en la acción institucional de los cristianos? Es decir: ¿en qué medida es el derecho eclesial expresión histórica del “derecho de la Gracia”? H. Dombois nos remitiría a ese doble par de categorías teológico-jurídicas, que son “traditio y receptio”, “iurisdictio y ordinatio”. Si se considera, sin embargo, su manera puramente formal-funcional de concebirlas, es evidente la insuficiencia de la respuesta. Pues si la “traditio” en todos sus aspectos (en su contenido, en su forma de vigencia en la Iglesia, en su sujeto responsable) depende tan íntimamente de la “receptio” por la comunidad de los cristianos, que sin ella no tiene subsistencia propia; y si la “iurisdictio” no es nada más que la consecuencia jurídico-comunitaria de la “receptio”, una especie de discernimiento de espíritu por parte de la comunidad, del que depende a su vez la “ordinatio” y el proceso ulterior de “traditio y receptio”; entonces el foso entre “derecho de la Gracia” (= derecho divino - derecho cristológico) y derecho eclesial, entre teología y antropología sigue siendo tan infranqueable para el pensamiento de Dombois, como lo había sido para los otros dos autores estudiados anteriormente.

#### IV. TEOLOGIA PROTESTANTE CONTEMPORANEA DEL DERECHO ECLESIAL Y DERECHO CANONICO

##### *Posibilidades y límites de un diálogo*

Después de esta primera toma de contacto con las nuevas tendencias de la Teología protestante del derecho eclesial —por muy breve e incompleta que haya sido— la reacción más inmediata del canonista es preguntarse: ¿se ha producido con las teorías de J. Heckel, E. Wolf y H. Dombois una modificación del “status quaestionis” en el diálogo católico-protestante en torno a la problemática Derecho-Iglesia? Steinmüller respondería con optimismo ecuménico que sí. El no vacila, por ejemplo, en afirmar, que “la teoría del derecho de Heckel es una posible teoría católica del derecho”<sup>56</sup> y que el método dialéctico de Erik Wolf conecta legítimamente con la forma católica del pensar teológico<sup>57</sup>. De la teoría dinámico-institucional de la Iglesia y del derecho de H. Dombois llega a decir que puede jugar un papel decisivo en

<sup>55</sup> W. STEINMÜLLER II, 569.

<sup>56</sup> W. STEINMÜLLER I, 123 (= “Die Heckelsche Rechtslehre ist eine mögliche “katholische” Rechtslehre”).

<sup>57</sup> W. STEINMÜLLER I, 437 (= “Denn diese Dialektik bildet eine legitime Brücke zur “katholischen Denkform””).

la discusión católica postconciliar en torno a la reforma estructural de la Iglesia<sup>58</sup>.

Y, ciertamente, el optimismo parece a primera vista justificado: ¿cuándo en la historia del pensamiento teológico-jurídico, tanto católico como protestante, se han podido constatar tantas coincidencias y sobre puntos tan fundamentales como hasta hoy? Los autores estudiados coinciden con la teología católica del derecho canónico:

1. En que el derecho eclesial es *más* que un simple fenómeno sociológico-humano, que existe, marginado, fuera de las fronteras teológicas del misterio de la Iglesia. También para J. Heckel, E. Wolf, H. Dombois entronca el derecho eclesial con la acción histórico-salvífica de Dios en Cristo a través del derecho divino.

2. En la tesis de que el derecho eclesial es primariamente derecho kerigmático y sacramental: es decir, un derecho primariamente en función de la Palabra y el Sacramento.

3. En la afirmación consiguiente de que el derecho eclesial es derecho independiente y distinto del derecho del Estado y de cualquier otro derecho profano posible; pero con la capacidad y responsabilidad de ser para éste un derecho ejemplar, modelo.

4. En la aceptación de la consecuencia gnoseológica de que el derecho eclesial sólo se puede aceptar en Fe y de que a su intimidad, a lo propísimo de su ser, sólo se tiene acceso científico a través de una reflexión desde la Fe y sobre la Fe, es decir: a través de la reflexión teológica; por tanto, en la implícita afirmación metodológica de que la ciencia del derecho eclesial tiene que ser primaria y radicalmente una ciencia teológica.

Coincidencias todas, que acortan decisivamente las distancias que mediaban todavía entre el canonista y el jurista eclesiástico protestante en la forma de concebir la existencia y la función del derecho en la Iglesia. Quiere decir ello, que al canonista —en relación al menos con este sector del pensamiento jurídico-eclesiástico del Protestantismo alemán, representado por esos tres autores— no le queda otra tarea, que la de un esfuerzo de comprensión terminológica y conceptual de un cosmos teológico con presentación científica distinta, pero con contenidos fundamentalmente idénticos, al del cosmos teológico propio? No se reduciría el problema del diálogo ecuménico por parte católica a un simple intento de traducción de sistemas: de verter un mundo de términos y categorías extrañas en la terminología y conceptualidad propias?<sup>59</sup>. ¡Qué más quisiera el canonista! Si no fuera que un planteamiento

<sup>58</sup> W. STEINMÜLLER II, 787 (=“Welche Stellung Hans Dombois mit seiner einzigartigen dynamisch-institutionellen Kirchen- und Rechtstheorie auch in der postkonziliaren katholischen Diskussion um eine strukturelle reformable Kirche zukommen wird, ist heute nicht abzusehen”).

<sup>59</sup> Este es el objetivo y la tarea que se propone W. STEINMÜLLER con su trabajo. Toda su investigación está polarizada por el “Systemvergleich” (=comparación de sis-

así, tan formal y nominalista, del encuentro doctrinal entre ciencia del derecho canónico y ciencia del derecho eclesiástico protestante no haría sino que entorpecer, por simplista, la verdad y la seriedad del diálogo muto. Por muy justo que sea el optimismo que susciten las nuevas tendencias en la teología protestante alemana del derecho eclesial, por muy en serio que se tome la propia responsabilidad ecuménica, al canonista no le queda más remedio que constatar inequívocamente que existen todavía divergencias, no solamente de lenguaje o de comprensión y expresión conceptual, sino también divergencias de base y base teológica<sup>60</sup>.

### 1. *Dualismo jurídico*

Es indudable que en el pensamiento teológico-jurídico de J. Heckel, E. Wolf y H. Dombois se da una clara superación de las viejas antinomias de la Eclesiología protestante (= "entre Evangelio y Ley, Espíritu y Derecho, Iglesia del Espíritu e Iglesia del Derecho, etc.). Ahora bien no logran superar todo dualismo eclesiológico. Lo único que se hace es trasladar el dualismo del nivel teológico-eclesiológico al nivel eclesiológico-jurídico, es decir: una simple transposición del problema a un plano teológico distinto. Del dualismo de las dos Iglesias se pasa al dualismo de dos derechos eclesiales: del derecho divino y del derecho humano. A aquel se lo acerca tanto al centro mismo de la acción salvífica de Dios en Cristo, es decir: se le espiritualiza tanto, que no le queda ninguna posibilidad de traducción histórica y, por tanto, de eficacia real-jurídica, ni siquiera en la Iglesia; hasta tal punto que uno tiene

---

temas). El examen de cada uno de los autores termina con la confrontación con los otros autores (por ejemplo: J. HECKEL y S. GRUNDMANN I, 249; ERIK WOLF y J. HECKEL I, 445) y todo el estudio culmina en la "Summula" II, 789-818: una especie de comparación global en esquema (con forma de tesis) de los autores estudiados. El valor ecuménico y científico del método es indudable. W. STEINMÜLLER lo maneja con acribia. Una razón más para enjuiciar positivamente su libro. El canonista desearía que este esfuerzo de comprensión terminológica y conceptual hiciese escuela, también en el sector de la teología protestante. Uno tiene la impresión que la comprensión (y aún la información) que alguno de los estudiados por W. STEINMÜLLER (en concreto, HANS DOMBOIS: véase II, 548-556) tienen de la historia de la teología y la ciencia del Derecho canónico católicas, es demasiado sumaria e indiferenciada. Aun el mismo W. STEINMÜLLER parece no ser plenamente consciente de la riqueza y variedad de escuelas y pensamiento que encierra eso que se llama, unas veces despectiva, siempre indiscriminadamente "Escolástica". El panorama que ofrece la "Escolástica" desde los grandes maestros del Medievo, pasando por la teología española del XVI y XVII hasta lo que se conoce con el nombre de "Neoescolástica" en los últimos cien años (= Lovaina, Instituto Católico de París, la "Gregoriana", Comillas, Salamanca, etc.) no es precisamente uniforme o monolítico ni temática ni metódicamente.

<sup>60</sup> Haber olvidado esto creo que es el fallo más importante del estudio de STEINMÜLLER. Incluso ha perdido con ello la construcción interna del libro. Al faltarle un centro nítido de referencia teológica sufre la unidad y la transparencia de la exposición, que se dispersa en una sucesión de análisis yuxtapuestos. El libro de W. STEINMÜLLER no es de fácil lectura: las dificultades de manejo se agravan incluso, con la utilización excesiva del sistema de abreviaturas en las notas a pie de página: para descifrarlas hay que tener en cuenta el índice de abreviaturas de los autores estudiados (II, 826-841), el índice general de abreviaturas (II, 823-825) y la lista de abreviaturas del léxico "Die Religion in Geschichte und Gegenwart" (= RGG).



que preguntarse si se le puede llamar derecho: ¿en qué medida es derecho “la *lex spiritualis caritatis*” de J. Heckel o “la indicación bíblica” de E. Wolf o “el derecho de la Gracia” de H. Dombois?

Al derecho eclesial humano, por otra parte, se lo humaniza tanto, se lo hace depender tan totalmente (en su existencia, en su contenido y forma, en su obligatoriedad) de factores humanos, que la conexión con el derecho divino —por lo demás concebida solo tangencial y exteriormente— se hace totalmente ilusoria. Es más, el derecho eclesial humano es tan humano, tan endeblemente vinculante, que la duda respecto a su cualidad jurídica —a su juridicidad— está paradójicamente tan justificada como en el caso del derecho divino.

¿No nos encontramos ante un equivocismo en el uso teológico de la categoría de derecho, que deja al derecho eclesial teológicamente tan desvalido —tan infundamentado— como en las viejas teorías racionalistas y positivistas del siglo XVIII y XIX?<sup>61</sup> Nuestros autores recurren a la “analogía fidei” como criterio teológico de unidad de los distintos órdenes jurídicos. ¿Pero no resulta de ello una nueva transposición del problema?

## 2. *Dualismo del orden de la Naturaleza y de la Gracia*

La “analogía fidei” podría ciertamente ejercer esa función cohesiva; ahora bien, en una concepción armónica, equilibrante de las relaciones entre el orden de la Naturaleza y el orden de la Gracia, es decir: si se admite que el hombre en la encrucijada de la naturaleza y de la historia es capaz con su instrumental de conocimiento y de acción mundano-temporal de percibir la Revelación y Acción Salvíficas de Dios; o lo que es lo mismo, si se admite, que Dios se sirve en su acción salvífica de las categorías e instrumental humanos; en una palabra, si se admite a “la analogía entis” como sustracto ontológico y —en ciertos límites— gnoseológico de “la analogía fidei”. ¿Ahora bien puede calificarse de equilibrada la concepción de nuestros autores, donde el hombre se constituye en Derecho única y exclusivamente en virtud de la Salvación de Dios, del derecho divino, donde (como en E. Wolf, a pesar de reconocer a la “analogía entis” un cierto valor, aunque subordi-

<sup>61</sup> La tradición sociológica en la fundamentación del Derecho eclesial no fue interrumpida en los años difíciles del Nacionalsocialismo y de la guerra. Siguió encontrando eco en un sector nada despreciable —por su calidad y por su número— de la ciencia del Derecho eclesiástico protestante, que la ha continuado, remozándola y poniéndola al día teológicamente: H. LIERMANN: *Deutsches Evangelisches Kirchenrecht*, Stuttgart 1933; A. ERLER: *Kirchenrecht. Ein Studienbuch*, München und Berlin 1965<sup>3</sup> (su primera edición data de 1946); O. FRIEDRICH: *Einführung in das Kirchenrecht*, Göttingen 1961; muy interesantes teológica-jurídicamente: K. WORTELKER: *Evangelisches Kirchenrecht - Recht? Evangelisches Kirchenrecht als Frage nach der Norm*, Hamburg 1960; y D. PIRSON: *Universalität und Partikularität der Kirche. Die Rechtsproblematik zwischenkirchlicher Beziehungen*, München 1965. Es pena que W. STEINMÜLLER no hubiese integrado en su estudio esta línea del pensamiento jurídico protestante contemporáneo. Hubiese compensado concentrar la exposición de los autores estudiados. El panorama de la teología protestante contemporánea del Derecho eclesial hubiese sido mucho más rico en contrastes y, en definitiva, mucho más completo.

nado, de conocimiento teológico) trascendencia se identifica con la Gracia e immanencia con la Naturaleza?

Lo curioso —la eterna paradoja de los extremos que se tocan— es que con esa concepción tan radicalmente dualista de las relaciones entre el orden de la Gracia y el orden de la Naturaleza se salva mucho peor (o, mejor dicho, no se salva) la peculiaridad e independencia teológicas del derecho eclesial frente al derecho mundano, que en una concepción que los distingue sí, pero que no los desgarrar. Puesto que si toda la Historia de la Salvación está en función de *la restitución* de lo que verdaderamente *es* el hombre, si el *derecho divino* y el *derecho eclesial* están en función exclusiva de *la restitución del verdadero derecho*, entonces la existencia del derecho eclesial se explica únicamente por el pecado, en definitiva, derecho eclesial y derecho secular se identifican sustancialmente.

Dualismo y monismo teológicos, dualismo y monismo jurídicos se corresponden y se dan la mano.

Únicamente cuando se concibe el orden de la Gracia —la Salvación en Cristo— no sólo como orden de Redención del pecado en función de la reintegración del hombre a su verdadero ser, sino como orden de Elevación en función del acercamiento del hombre al mismo Misterio de Dios en Cristo, se puede sostener la irreductible originalidad de la Salvación Cristiana sin negar su correspondencia con lo que el hombre es. Consecuentemente, sólo en la hipótesis de que el derecho eclesial se le sitúe entre los medios históricos de Encarnación del Misterio de la Salvación en Cristo, es decir: se le defina en función de ese Misterio y en *cuanto Misterio*, se pondrá una barrera teológicamente infranqueable a todo intento de asimilarlo al derecho mundano salvando a un mismo tiempo un *mínimum ontológico* y ético de relaciones mutuas. En último término una fundamentación auténticamente teológica del derecho eclesial sólo es posible sobre la base de la distinción de lo natural y lo sobrenatural<sup>62</sup>.

Se nos replicará que eso es hacer metafísica; que nuestras objeciones únicamente tienen validez en un contexto metafísico, pero no dinámico-personal del pensamiento teológico. ¿Pero es que la contraposición de personalismo y metafísica es una contraposición científicamente válida? La objeción —el reproche— se revuelve en contra del objetante mismo: ¿es que es posible pensamiento teológico sin dimensión metafísica? ¿Es posible hacer Teología sin Teología Fundamental<sup>63</sup> y Teología Fundamental sin Metafísica? La Teología puede ciertamente prescindir de una metafísica concreta; ¿pero pueda prescindir de todo horizonte metafísico?

<sup>62</sup> Cfr. ANTONIO M. ROUCO-VARELA: *¿Filosofía o Teología del Derecho?* Ensayo de una respuesta desde el Derecho canónico: WAHRHEIT UND VERKÜNDIGUNG: M. Schmaus zum 70. Geburtstag, ed. por L. Scheffczyk - W. Dettloff - R. Heinzmann, München-Paderborn - Wien 1967, 1697-1741.

<sup>63</sup> Véase, G. SÖHNGEN: *Fundamentaltheologie*, LThK IV<sup>2</sup>, 452-459; el mismo, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft: Mysterium Salutis*, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, I, ed. por J. Feiner y M. Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 905-980, especialmente 940-948.

En el encuentro doctrinal con la teología protestante contemporánea del derecho eclesial el canonista tropieza también a la hora de la verdad con los viejos problemas teológicos de fondo y de forma, típicos de la controversia entre Teología católica y Teología protestante. Dejar constancia de ello nos parece un deber elemental de lealtad científica y de responsabilidad ecuménica. El éxito *cristiano* del diálogo ecuménico no vendrá tanto por la vía del compromiso terminológico, de la fórmula transaccional, cuanto por el camino arduo, pero auténtico de la búsqueda desinteresada y humilde de la Verdad de Cristo. Si alguien pudiera haber olvidado este postulado elemental de la Fe cristiana, ahí están el estado actual del movimiento ecuménico y aún de la misma evolución doctrinal de la Iglesia después de cuatro años de post-concilio para recordárselo.

ANTONIO M. ROUCO VARELA