

LA CIENCIA DEL DERECHO CANONICO O CANONISTICA, ¿ES CIENCIA TEOLOGICA? (*)

«El Derecho canónico tiene su fundamento en la Teología, y nadie duda que lo principal de un edificio es el fundamento».

F. GOMEZ-SALAZAR, Obispo de León, en sus *Instituciones de Derecho Canónico*, 3 ed., I (León 1891) 30.

«Col Concilio Vaticano II si é definitivamente chiuso il tempo in cui certi canonisti ricusavano di considerare l'aspetto teologico delle discipline studiate o delle leggi da essi applicate. Oggi é impossibile compiere studi di Diritto canonico senza una seria formazione teologica».

PABLO VI, 'Aloc. al II Congreso Internacional de Derecho canónico (17 set. 1973)', *Communicationes* 5 (1973) 124.

GUIÓN

I.—*Planteamiento: El 'Ius Sacrum', ¿'Scientia Sacra', teología?*

1. Planteamiento inicial.
2. Hoy se reclama la justificación teológica del fenómeno canónico.
3. Planteamiento: las dos posturas.

II.—*La justificación radical del fenómeno canónico tiene que ser teológica.*

4. Razones.

III.—*¿La canonística es ciencia teológica?*

5. Una analogía: Filosofía y Ciencia del Derecho y Teología y Ciencia del Derecho canónico.
6. La escuela de Mörsdorf.
 - Mörsdorf.
 - Sus discípulos:
 - estatuto ontológico del Derecho canónico
 - . pregunta fundamental
 - . criterios metódicos
 - . desde la Iglesia
 - . estatuto ontológico
 - estatuto epistemológico del Derecho canónico
 - teologías del Derecho canónico.

* El contenido de la presente exposición fue pronunciado el 10 de mayo de 1985 en la sede de la *Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra*, dentro del ciclo de conferencias organizado para conmemorar el *XXV Aniversario* de dicha Facultad. Al publicarlo aquí reiteramos nuestro homenaje a dicha Facultad, reconocida ya, por sus amplios méritos, como *'la Escuela de Navarra'* en la canonística mundial.

7. El Derecho Canónico en la 'unitas scientiae' de la teología, según Santo Tomás de Aquino:
 - la teología como 'unitas scientiae'
 - dos teologías: especulativa y práctica
 - características principales de cada una
 - conclusión: la canonística como teología práctica, pero...
8. Subordinación o jerarquización de ciencias, por fe.
9. La imprescindible 'teología del Derecho canónico' no es teología 'ex aequo', sino secundaria:
 - la teología práctica es ciencia proversiva a actuación concreta
 - el conocimiento de lo concreto no es ciencia
 - la teología práctica en qué sentido es teología y 'non ex aequo', sino secundaria
 - hay tantas 'teologías de' como realidades creacionales.
10. La 'teología del Derecho canónico'.
 - los postulados del Derecho canónico vienen de la teología
 - la finalidad inmediata ulterior le vienen de la teología
 - el ámbito de su creatividad le viene acotado por la teología
 - pero su creatividad de positivaciones es ciencia propia
 - tiene libertad para sus positivaciones justificada por la teología en principio y por la prudencia en concreto
 - conclusión: la teología del Derecho canónico.
11. Teología en el Derecho canónico.
12. Lo 'pre-canónico' y lo 'meta-canónico': reflexiones.

IV.—*'Teologización' y 'desteologización' del Derecho canónico y 'juridización' y 'desjuridización' de la teología.*

13. Tras la teología del Derecho canónico.
14. Tras la desteologización del Derecho canónico 'teologizado', y la desjuridización de la teología 'juridizada'.

V.—*Menciones finales.*

15. El 'ius divinum'.
 - dificultad de identificarlo
 - 'ius divinum' explicado y 'ius divinum' implicado.
16. El lenguaje canónico.
17. Dogmas doctrinales y dogmas canónicos.

Conclusión.

El fenómeno llamado 'Derecho canónico' ha venido dándose y se sigue dando en la Iglesia, a lo largo de toda su historia, presentándose como una *realidad eclesial*.

Entre los calificativos que ha recibido ya hace siglos y también hoy está el de que es un '*ius sacrum*': el '*ius sacrum societatis visibilis quidem sed supernaturalis*', o sea el de la Iglesia, pero un '*ius sacrum prorsus distinctum a iure civili*'¹.

1 Pablo VI, 'Aloc. a S.R.Rota, 8 febr. 1973', AAS 65 (1973) 96; y 'Aloc. a Curso de Jueces Eclesiásticos, 13 dic. 1972', AAS 64 (1972) 781; Cf. A. de la Hera, 'Liquet ius canonicum esse ius sacrum prorsus distinctum a iure civili', *Periodica* 66 (1977) 475-97, o su texto castellano 'El Derecho canónico como «Ius sacrum»', en *Ius canonicum* 17 (1977) n. 34.

Aquí se trata de ver si esa adjetivación de '*sacrum*' afecta tan profunda y radicalmente a la ciencia del Derecho canónico o canonística que ésta deba llamarse también '*scientia sacra*', es decir, *ciencia teológica*.

I.—PLANTEAMIENTO

1. PLANTEAMIENTO INICIAL

Comencemos con un ejemplo. En el Código de Derecho canónico y en forma consonante con la tradición canónica, se habla de '*lugares y tiempos sagrados*' (can. 1205 ss.) y de '*cosas sagradas*' (can. 1269 ss.). La finalidad a que tales cosas están canónicamente destinadas y que les ha sido canónicamente sancionada para una exclusividad de uso hace que se les dé canónicamente esa calificación de '*sagradas*' y que obtengan una configuración canónica propia: por ésta puede decirse que su '*naturaleza canónica*' les hace '*cosas sagradas*' o excluidas de los usos profanos o seculares, pero su '*naturaleza natural*' (valga la redundancia de la expresión) sigue siendo la misma antes que después de dicha configuración canónica, pues queda intacta. La formuló ya Suárez con tal claridad que ha sido unánimemente seguido².

Se pregunta si sucede lo mismo con el Derecho canónico: si es simplemente que éste, por su finalidad de servir a la comunidad eclesial, merece el calificativo de '*sagrado*', o si el Derecho canónico es '*sagrado*' por alguna otra razón más fuerte y distinta hasta el punto de que sea una realidad tan '*sagrada*' en sí misma que haya que decir que es de consistencia distinta a la de lo que sería su '*naturaleza natural*' y que, por tanto, la ciencia que lo estudia sea una '*ciencia sagrada*' o teológica, porque la realidad objetiva del Derecho canónico sea una '*realidad teológica*'.

El tema de las relaciones entre teología y Derecho canónico es viejo. Pero cobró profundidad y radicalidad nuevas a raíz de la problemática que suscitó Rudolf Sohm (18...-1918)³, se intensificó luego a consecuencia de diversas actitudes en Alemania ante el fenómeno del '*nazismo*', y terminó por concretarse más sobre la fundamentación y justificación teológicas mismas del Derecho

2 F. Suárez, *Defensio fidei catholicae*, lib. IV, c. 19, n. 5: *Opera omnia*, vol. 24, p. 244, ya formuló —contra el parecer de su tiempo— y ha sido seguido unánimemente, que ni la consagración, ni el sacramento, anulan, ni disminuyen la naturaleza de las cosas; y que si las ponen canónicamente 'fuera del uso común', no las pueden poner '*extra commercium*', pues los sacramentos y consagraciones no son medio de perder ni de adquirir propiedad. Como se ve, es un ejemplo claro de relación entre lo teológico, lo canónico y lo natural.

3 De notar, entre las abundantes publicaciones sobre crítica teológica a la postura de R. Sohm, K. Moersdorf, '*Altkanonisches «Sakramentrecht»? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen R. Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani*', en *Studia Gratiana* I (Bologna 1953) 485-502; A. Rouco Varela, '*Die katholische Reaktion auf das «Kirchenrecht I» R. Sohms. Eine Beitrag zur Geschichte der katholischen Grundlegung des Kirchenrechts*', en AA.VV., *Ius sacrum* (Festschrift f. Klaus Mörsdorf) (Ed. Schöningh, Paderborn-München 1969) 15-52; D. Llamazares, *Sacramento-Iglesia-Derecho en el pensamiento de R. Sohm* (Oviedo 1969), con amplia bibliografía sistematizada por materias, en su nota 21; Y. M. Congar, '*R. Sohm nous interroge encore*', en *Rev. Scienc. Phil Théol.* 57 (1973) 263-29 (que cierra con un elenco bibliográfico de 117 títulos sobre Sohm en este tema).

canónico, a lo que contribuyó el Vaticano II mismo v el ambiente de crisis 'brutal' —como ha sido calificada— del afecto mismo al Derecho canónico dentro de las filas mismas de la Iglesia católica, que aún persiste aunque menos exacerbado ⁴.

2. HOY SE RECLAMA LA JUSTIFICACION TEOLÓGICA DEL FENOMENO CANONICO EN LA IGLESIA

Ya antes del Vaticano II, se produjo una literatura alemana, teológica v canonística, católica v evangélica, incluso interconfesional ⁵, que se adentró en los temas como la noción misma de Derecho, de Derecho canónico, de Teología del Derecho canónico, la relación entre gracia o carisma y Derecho, el puesto que corresponde a la Teología del Derecho canónico en el sistema teológico, v el de 'Lev v Evangelio' ⁶.

El temario se extendió también a la distinción entre realidad v ciencia del Derecho canónico, al método que debe emplearse en el estudio del Derecho canónico, así como a la específica fundamentación teológica del fenómeno canónico v a relacionar la actuación v práctica del Derecho canónico con la teología.

Esos antecedentes v ambientación de estudios en Alemania, así como la necesidad de presentar el Derecho canónico v su estudio a tono con los planteamientos v estilos del Vaticano II ⁷ v la crisis postconciliar ante lo canónico, han hecho que el viejo tema de la especificidad v funcionalidad del Derecho canónico no se plantease ya, como se hizo en la década de la postguerra mundial (1945 ... 1960) en Italia y suele repetirse, sobre la juridicidad del Derecho canónico, que se dice analógica con la del civil, ni sobre si basta apelar a la analogía para ello ⁸, sino más a fondo, tratando de considerar la naturaleza v la razón últimas del Derecho canónico.

4 Cf. n. art., 'Eclesiología subyacente en el nuevo Código', en *XVIII Semana de Der. Can.: Temas fundamentales en el nuevo Código* (Universidad Pontificia, Salamanca 1984) 81-143; 85-101, considerando la bibliografía que allí se indica.

5 Cf. infra notas 16-17 y 24-26; además M. R. Metz, 'Pour une théologie du Droit canonique: quelques essais protestants', *L'Année Can.* 17 (1973) 647-77; H. Hoffmann, 'L'Horizon oecumenique de la réforme du Droit canonique. (A propos de deux ouvrages de H. Dombois)', *Rev.Sc.Phil.Théol.* 57 (1973) 228-50; H. Dombois (evangélico), 'Quel doit être le rapport du Droit de l'Eglise avec la théologie', *Rev.Sc.Phil.Théol.* (1973) 251-62, v 'Observations quaedam circa naturam theologicam iuris ecclesialis', *Periodica* 66 (1977) 517-20. Desde tales autores puede irse hacia atrás, por sus notas bibliográficas.

6 Cf. C. López Hernández, *Ley, Evangelio y Derecho canónico en Francisco de Vitoria* (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 7: Universidad Pontificia, Salamanca 1981) en pp. 184-194 bibliografía amplia sobre el tema.

7 Cf. Vaticano II, *Optatam totius*, n. 16d: '...in iure canonico exponendo et in historia ecclesiastica tradenda respiciatur ad Mysterium Ecclesiae, secundum constitutionem dogmaticam «De Ecclesia» ab hoc Synodo promulgata'.

8 Ya tratamos el tema en T. I. Jiménez Urresti, 'La Iglesia y el Estado, sociedades analógicas; Derecho canónico y Derecho civil, Derechos analógicos', pp. 327-35 del art. 'La adaptación del Der. Can. en perspectiva ecumenista', en *VIII Semana de Der. Can.* (CSIC, Salamanca) y *Estudios de Deusto* (1961) 274-362; Idem, 'Descivilización del Der. Can.: o Der. Can. y Der. civil, Derechos analógicos', pp. 88-91, de su art. 'Problemática actual en el tema «Iglesia y Derecho»', en *X Semana de Der. Can.: Iglesia y Derecho* (CSIC, Salamanca 1965) 81-95. También A. de la Hera, a. c. (supra nota 1); F. Coccopalmerio, 'Che cosa è il Diritto della Chiesa', en A.A.VV. *Il Codice del Vaticano II, Perché un Codice nella Chiesa*

Un planteamiento de tal género no ha tenido antecedentes; lo cual —se ha dicho— cogió de sorpresa, sin preparación específica inmediata para una respuesta eficaz y rápida, a teólogos y canonistas. Pero no tanto: estaba bien incubado. No obstante, el hecho es que, si antes se apelaba a la socialidad-institucionalidad de la Iglesia, siguiendo la línea trazada por el *Jus Publicum Ecclesiasticum*, aplicando a la Iglesia el principio de *ubi societas, ibi jus* —que venía ya muy de antes—, ya desde la década anterior al Vaticano II, y más aún después de él, se ha ido recurriendo a principios teológicos en sí mismos. Como síntesis muy resumida pueden mencionarse:

— En el campo protestante, el recurso al *Derecho de la gracia* por H. Dombois, a la *lex spiritualis caritatis* por J. Heckel, o a la *indicación bíblica* por E. Wolf⁹.

— En el campo católico se ha apelado a la raíz sacramentaria: a la *Palabra y Sacramentos*, antes del concilio, y luego a la *sacramentalidad de la Iglesia*, por Mörsdorf seguido por su escuela, y Hervada y otros, respectivamente¹⁰; a la *caridad cristiana*¹¹; a la *justicia inherente* a la realidad ontológica del

(Ed. Dehoniane, Bologna 1984) 17-55; G. Ghirlanda, 'Il Diritto civile «analogatum princeps» del Diritto canonico?', en *Rassegna di Teologia* 16 (1975) 588-594; V. de Paolis, 'Ius: notio univoca an analogica?', en *Periodica* 69 (1980) 127-161. Y exposición amplia con abundante bibliografía por I. C. Iban, *Derecho canónico y ciencia jurídica* (Universidad Complutense, Madrid 1984), Cap. I, sec. II, 'La negación del carácter jurídico del Derecho Canónico', pp. 83-242; sec. III, 'La respuesta global', pp. 242-85; y cap. III, sec. II, 'El ordenamiento jurídico canónico en relación con otros ordenamientos jurídicos', pp. 388-406.

9 Cf. supra nota 5 e infra nota 18. Para información crítica sobre las posturas de Dombois, Heckel y Wolf, cf. W. Steinmueller, *Evangelische Rechtstheologie. Zweireich Lehre: Christokratie-Gnadenrecht*, 2 vol. (Köln-Graz 1968). Valoración de Steinmüller y de los autores citados, a más de otros, desde perspectiva católica, cf. A. Rouco Varela, 'Teología protestante contemporánea del Derecho eclesial', en REDC 26 (1970) 117-43.

10 La línea se inicia con K. Moersdorf, 'Zur Grundlegung des Rechts der Kirche', en *München. Theol. Zeits.* 3 (1952) 329-48; 'Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung', en *Archiv. kath. Kirchenrecht* 134 (1965) 80-88; 'Das konziliare Verständnis von Wesen der Kirche in den nachkonziliaren Gestaltung der kirchlichen Rechtsordnung', en AA.VV., *Zehn Jahre Vatikanum II* (Regensburg 1976) 58-74.

Cf. J. Hervada, 'Las raíces sacramentales del Derecho canónico', en AA.VV., *Estudios de Der. Can. y Der. Eclesiástico* (Homenaje al prof. Maldonado), (Universidad Complutense, Madrid 1983) 245-269, y en IV Simposio Intern. Teología, *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos* (Universidad Navarra, Pamplona 1983) 359-85 = trad. portuguesa, en *Theologica* 17 (1982) 83-103; C. Larrainzar, 'La noción esencial de «Derecho canónico»: naturaleza «sacramental»', en IV Simposio Intern. de Teología, *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos* (Universidad Navarra, Pamplona 1983) 503-12; D. Llamazares, 'Sacramentalidad y juridicidad', en AA.VV., *Lex Ecclesiae* (En honor del prof. Cabreros de Anta), (Universidad Pontificia, Salamanca 1972) 235-66, y su obra *Derecho Canónico Fundamental* (Universidad, León 1980), y su art. 'Sacramentalidad del Derecho eclesial', en *Studium Ovetense* 1 (1973) 245-323. Véase en ellos bibliografía sobre el tema.

Puede verse en E. Molano, *Introducción al estudio del Derecho Canónico y del Derecho Eclesiástico del Estado* (Ed. Bosch, Barcelona 1984) 38-53: la fundamentación sacramental del Derecho canónico: 'Mörsdorf y la escuela de Munich'; 'Entre el Jus Publ. Ecl. y la fundamentación sacramental: Bertrams'; y 'El fundamento sacramental del Derecho canónico desde la perspectiva jurídica'. Aporta esmerada bibliografía.

Y en I. C. Iban, *Derecho canónico y Ciencia jurídica* (Universidad Complutense, Madrid 1984) 269-85, el Derecho canónico como Derecho sacramental (escuela de Mörsdorf); crítica a esa posición, de la escuela italiana; y la respuesta de la escuela de Navarra, y crítica a la misma.

11 F. Romita, 'La «caritas christiana» sorgente del ordinamento giuridico della Chiesa dopo il Vaticano II', en ME 97 (1972) 201-19 y 464-581; y en Ed. D'Auria, Napoli 1973

Pueblo de Dios, a la *voluntad de Cristo* fundador de su Iglesia de dimensiones socio-históricas, a la necesidad de dar *eficacia* a la misión divina salvífica de la Iglesia, a la *dimensión cristológica* de la Iglesia¹²; a la dimensión histórico-humana de la Iglesia como '*institutio Dei*' por H. Küng, o a la institucionalidad de la Iglesia como *autodonación de Dios* a los hombres por K. Rahner, o a la dimensión contemplativo-receptiva de la *obediencia* por U. von Balthasar, también a la *dimensión eucarística* de la Iglesia por B. Forte¹³. En resumen, siempre a la *dimensión misterico-histórica* de la Iglesia¹⁴, pues todos esos aspectos son complementarios, y cada uno se distingue por su acento o subrayado.

Baste aquí esa simple enumeración de posturas, sin entrar en sus contenidos de detalles, ni en valorarlas, pues son posturas que se refieren al último fundamento o justificación radical del Derecho canónico y son *Teología del Derecho canónico*, y no constituyen la temática que aquí tratamos. Sin embargo muestran que el fundamento radical o justificación de fondo del Derecho canónico es y tiene que ser teológico. Puede decirse en ese punto que no hay discrepancias, aunque éstas puedan surgir al señalar qué punto concreto teológico es o sea específicamente el que ofrezca tal justificación o lo ofrezca mejor.

3. PLANTEAMIENTO EN DOS CUESTIONES

Para afrontar el tema se requiere saber lo que es el Derecho canónico, aunque sea con una noción elemental.

Aquí se entiende por Derecho canónico no el llamado *Derecho divino*, '*Jus divinum*', positivo, sobre materia de conducta socio-ecclesial, dado en la revelación y presentado por la Iglesia en su predicación del mensaje evangélico y urgido en su cumplimiento. Por *Derecho canónico* se entiende el conjunto

133 p.; G. Ghirlanda, 'De caritate ut elemento iuridico fundamentalis constitutivo iuris ecclesialis', en *Periodica* 66 (1977) 621-55; R. Schwarz, 'De notione iuris caritatis in iure canonico sensu formali non retinenda', en *Periodica* 68 (1979) 481-504; K. Margasinski, 'Suddivisione e definizione del diritto ecclesiastico in base al comandamento dell'amore', en *Apol.* 52 (1979) 382-98; P. A. Bonnet, 'Carità e Diritto: la dimensione comunitaria quale momento della struttura interna del Diritto della Chiesa', en AA.VV., *Investigationes theologico-canonicae* (Roma 1978) 75-98.

12 Cf. A. de la Hera, *Introducción a la ciencia del Der. Can.* (Ed. Tecnos, Madrid 1967) 53-76; Idem, 'A la recherche d'un fondement theologique du Droit Canonique', en *L'Année Can.* 12 (1968) 48-58; J. Hervada - P. Lombardia, *El Derecho del Pueblo de Dios I* (Univ. Navarra, Pamplona 1970) 29-57: la justicia y las dimensiones socio-históricas queridas por Cristo.

Cf. T. I. Jiménez Urresti, 'Fundamentación del Código', en *Código de Der. Can.* Edición bilingüe comentada (BAC, n. 442, Madrid 1983 y edic. posteriores) al inicio: la misión divina de la Iglesia. Cf. H. Heimerl, 'Aspecto cristológico del Derecho canónico', en *IC* 6 (1966) 25-53.

13 Cf. T. I. Jiménez Urresti, 'Por una eclesiología de la institucionalidad de la Iglesia. Sobre la justificación teológica del Der. Can. hoy', en *REDC* 35 (1979) 5-91: 45-70, sobre H. Küng, K. Rahner, U. von Balthasar y B. Forte.

14 Remitimos, por todos, al volumen de V. Ramallo, *El Derecho y el misterio de la Iglesia* (Analecta Gregoriana 190: Univ. Gregor., Roma 1972) XV-474 pp.; y R. Sobanski, 'De constitutione Ecclesiae et natura juris in Mysterio divino intelligendis', en *ME* 100 (1975) 269-94, y 'Modell des Kirche-Mysteriums als Grundlage der Theorie des Kirchenrechts', en *AkKr* 145 (1976) 22-44.

de normas positivadoras de ese Derecho divino, dictadas por la Iglesia misma con imperatividad u obligatoriedad de cumplimiento para ordenar históricamente las relaciones socio-eclesiales prescritas por la revelación para el ámbito eclesial (no en el civil), y cuyo cumplimiento, ejecución o aplicación, urge según esas mismas leyes o normas que da la Iglesia.

Eso supuesto, procede plantear con exactitud dos cuestiones diferentes, pero ambas importantes:

- primera: la *justificación radical* de ese fenómeno del Derecho canónico, ¿tiene que ser forzosamente teológica?;
- segunda: en caso de que se dé respuesta afirmativa a esa primera cuestión, *esa justificación radical teológica, ¿convierte a la ciencia canónica* —ciencia que estudia la elaboración, interpretación y aplicación o cumplimiento de esas leyes o normas— *en ciencia teológica?*

Pasemos, pues, a resolver un tanto rápidamente la primera pregunta, antes de pasar a la segunda, que es el objeto directo de esta exposición.

II.—LA JUSTIFICACION RADICAL DEL FENOMENO CANONICO TIENE QUE SER TEOLOGICA

4. RAZONES

La justificación radical del fenómeno canónico en la Iglesia sólo puede ser *razón teológica* y más exactamente *eclesiológica*, y además *requerida positivamente* —no simplemente por no contradicción, ni mera conveniencia, ni por mera consonancia— *por la naturaleza de la Iglesia*, porque sólo entonces puede quedar justificada eclesialmente la obligatoriedad de cumplimiento que impone lo canónico.

Esa justificación no es, pues, el simple hecho de que la autoridad legítima de la Iglesia dicte normas canónicas, pues tal razón es tan sólo de *legitimidad canónica formal*, y no la razón radical que se requiere para llegar a justificar por qué la Iglesia tenga que dictar normas canónicas a más de proclamar el mensaje revelado que contiene ya sus propios imperativos.

Tal justificación radical no es tampoco el principio ni el hecho de que las leyes dictadas por la autoridad eclesial estén o tengan que estar adecuadas a la realidad y momento histórico-eclesial, pues tal razón es de *legitimidad sociológica*, y no explica por qué tengan que darse normas canónicas, adecuadas o no.

Esa razón radical tampoco puede ser el simple hecho de que haya necesidad de leyes dondequiera que haya una pluralidad de hombres en comunidad: es decir, el simple principio de 'ubi societates, ibi ius', sin más, porque la revelación tiene ya sus leyes o normas de la fe viva cristiana, y se trata de justificar que hayan de darse *además otras normas* por la Iglesia.

La razón tampoco es el que se necesiten leyes para que las fuertes incidencias de la *concupiscencia del hombre no alteren* demasiado la convivencia eclesial, porque tal razón es teológicamente negativa y porque las incidencias de la concupiscencia en la conducta socio-eclesial no se superan radicalmente desde fuera, desde la ley canónica, sino desde dentro por la gracia de Dios. Sería, a lo más, una razón secundaria de ayuda exterior y de signo teológico negativo: 'para que no'.

La *razón radical* tiene que estar fundamentada, en alguna forma, en *razón teológicamente positiva que arranque de la naturaleza misma de la Iglesia*, pues toda otra razón, aún cuando gozase de conveniencias y utilidades humanas, no sería suficiente, porque en su misma consistencia sería extraña a lo intrínseco-especificante de la naturaleza de la Iglesia. No decimos que tenga que ser propia de lo interno la Iglesia, que es una dimensión intrínseca de la naturaleza de la misma; basta que lo sea de la naturaleza de la Iglesia en la dimensión de su propia *historicidad*, que de suyo se realiza en lo exterior-social de la misma y que es la otra dimensión intrínseca de la naturaleza de la Iglesia.

En otras palabras: es preciso negar que el Derecho canónico tenga que estar *ya dado* con la naturaleza de la Iglesia, pues entonces sería 'ius divinum' y no normas dadas por la Iglesia misma: se estaría fuera de la cuestión. Basta con afirmar y es preciso afirmar que en la naturaleza de la Iglesia, en su historicidad, está *dada la exigencia de un Derecho canónico*.

Sobre una mayor o más profunda razón teológica de signo teológicamente positivo remitimos al esfuerzo teológico realizado por las posiciones arriba mencionadas (en el punto n. 2). Aquí no se necesita ahondar más. Y así, pasemos ya al capítulo siguiente.

III.—¿LA CANONISTICA ES CIENCIA TEOLOGICA?

Supuesto, pues, que la radicalidad del fenómeno canónico tiene que ser y es teológica o dada por la revelación, se pregunta si una tal radicalidad incide de tal forma en el fenómeno mismo canónico, que éste y su estudio hayan de calificarse de 'teológicos'.

5. UNA ANALOGIA: FILOSOFIA Y CIENCIA DEL DERECHO Y TEOLOGIA Y CIENCIA DEL DERECHO CANONICO

A los profesionales o actuadores del Derecho, es decir, a los que, en cuanto tales, lo dictan e imperan, lo estudian y comentan, lo aplican y ejecutan, lo cumplen y hacen cumplir, no les toca en cuanto tales dar la justificación radical del fenómeno jurídico que actúan en esas formas en la vida social. Saben que esa justificación radical no corresponde a la *Ciencia jurídica* en cuanto tal y que en cuanto tales juristas ejercen, y ello precisamente porque es *ciencia*, sino que corresponde al *nivel sapiencial*, es decir, a la Filosofía del Derecho.

Todo saber jurídico, en una visión integral, se da y supone tres niveles, según destacan los autores desde antiguo con acierto:

— Uno, el de la *Ciencia jurídica* en sentido estricto, que trata de la elaboración y actuación del Derecho con conocimiento razonado inmediato de las normas e institutos jurídicos.

— Otro, el nivel de la *Teoría del Derecho*, o de la trabazón orgánica o sistema de todos los datos científicos del Derecho que elabora o aplica.

En ambos niveles el jurista actúa en cuanto jurista.

— Tercer nivel: aquél en que todo jurista, pero no ya en cuanto jurista o científico-teórico del Derecho, sino *en cuanto hombre que es* y que por tanto busca lo sapiencial, es decir, la razonabilidad de fondo del Derecho y de las actuaciones del mismo, la justificación y razón de obligatoriedad radicales del mismo, desde donde poder criticar y justificar o condenar esa actuación de la sociedad que es el Derecho. Ese nivel es el de la *Filosofía del Derecho*, en cuya retroscena se encuentra una Filosofía de la existencia misma humana y la visión del sentido de toda la historia y todo el cosmos¹⁵.

Analógicamente y en paralelo se dice y repite que el canonista entiende que su estudio del Derecho canónico es *ciencia propia* cuyos datos llega a sistematizar *en teoría* en cada época del mismo; y que a la vez es consciente de que, en cuanto canonista, no es competente para dar la *razón radical* del fenómeno canónico, sino que la reserva al teólogo, o la hace él mismo pero teologizando, actuando de teólogo, formulando los datos revelados, *pre-canónicos*, así como los datos de finalidad inmediata ulterior a que sirve o presta función el Derecho canónico, o datos *meta-canónicos*.

Esa triple distinción entre lo pre-canónico, lo canónico y lo meta-canónico da pie para pasar a considerar que lo canónico se halla situado entre esos dos extremos teológicos —lo pre-canónico y lo meta-canónico—. Se trata, pues, de ver si tal postura, que viene de mucho atrás, es o no correcta, y si responde a la verdad.

6. LA ESCUELA DE MÖRSDORF

a) Klaus Mörsdorf, profesor de cánones en Munich, cuyo Instituto de Derecho canónico fundó al poco de terminar la guerra mundial (1939-1945) y lo dirigió, se propuso estudiar el tema de 'la estructura jurídica de la Iglesia visible'. Y no era de extrañar en el ambiente alemán donde, desde finales del siglo anterior y durante el primer quinto de este siglo xx Rudolf Sohm (1841-1917) había planteado y repetido que el Derecho canónico, como Derecho, se oponía diametralmente a la religión y se había introducido en la Iglesia 'con necesidad férrea' = 'mit eisener Notwendigkeit', después del Decreto de Graciano, con un concepto de Derecho formulado y formado a imitación del Derecho secular¹⁶. Mörsdorf era consciente de que la 'tesis' de Sohm es 'una

15 Cf. B. Gangoiti, 'De Philosophia iuris ut scientia cosmica et altissima iuris', en *Questioni Canoniche* (Studia Univ. S. Thomae in Urbe, Ed. Massimo, Milano) n. 22 (1984) 12-39, y 'De habitudine inter scientias iuridicas atque sapientiam —«delle dimensioni profonde»— iuris', en *Questioni Canoniche* n. 23 (1984) 12-33.

16 R. Sohm, *Kirchenrecht, I. Die geschichtliche Grundlagen* (Leipzig 1892) 1: 'Das

espinas clavadas en la Ciencia canónica, a la que no dejará reposar mientras ésta no resuelva el problema de la fundamentación teológica del Derecho canónico' ¹⁷.

También no pocos protestantes andaban buscando algo similar: ya en 1931 habían expresado que 'el Derecho canónico es una función del concepto de Iglesia', basándose incluso en una interpretación sobre Sohm; y por ello criticada, pero que hace asomar un deseo de planteamiento teológico ¹⁸.

En ese ambiente y tras la época 'nazi' alemana, al terminar la guerra mundial se intensificaron tales estudios. Entre ellos destacó con fuerza singular la formulación de Mörsdorf, acuñada en 1964, de que '*la ciencia del Derecho canónico es una ciencia teológica con método jurídico*' ¹⁹.

La frase, como síntesis de su doctrina, tuvo gran éxito entre sus discípulos y entre canonistas, incluso en un sector protestante ecumenista ²⁰; que pronto comenzaron a expandir la postura de Mörsdorf.

Mörsdorf ha vuelto a dedicar un estudio concreto bien específico al mismo tema, en un artículo titulado precisamente 'El Derecho canónico como disciplina teológica', en 1965 en una revista romana, reproducido al año siguiente en una revista alemana. En él ratifica y expone sus posturas anteriores:

'La cuestión es si el «Derecho canónico», o mejor dicho, la canonística, es decir, el cultivo científico del Derecho Canónico es *una disciplina teológica*, será afirmada o negada según se entienda la naturaleza (Wesen) del Derecho canónico.

Si se afirma que el Derecho canónico es una realidad teológica, dada inseparablemente junto con la naturaleza de la Iglesia, la cual se asienta sobre fundación divina, entonces es superflua toda discusión sobre el carácter teológico del Derecho Canónico y de la disciplina científica que le sirve. Si en cambio se niega la realidad teológica del Derecho canónico, entonces se sitúa al Derecho Canónico en el mismo nivel que al Derecho secular..., en el Derecho constitucional mundanal...'

'Es claro —añade, avanzando más en su planteamiento— que no basta

Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch', y la Iglesia ha sufrido su juridización 'mit eisener Notwendigkeit'. También p. 700 (2ª ed. de la obra, Leipzig 1909; 3ª, München - Leipzig 1923; última, Berlín 1970). Así 'la Iglesia, el Cuerpo de Cristo devino la Corporación de Cristo', según el concepto secular de 'Derecho corporativo'.

17 Moersdorf, 'Altkanonisches «Sakramentrechts»?', en *Studia Gratiana* 1 (1953) 485-502: 488-489, que repite en su art. 'Kanonisches Recht als theologische Disziplin', en *AkKr* 145 (1976) 45-58: 50 (cf. infra nota 21).

18 El primero en expresar la frase fue, según parece, H. Barion, *R. Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts* (Recht und Staat in Geschichte, 81, Tübingen 1931) 12 ss.; después H. Wehrmann, 'Der Stand des Methodenproblems in der evangelischen Kirchenrechtslehre', en *Zeitschrift Evang. Kirchenrecht* 1 (1951) 55; E. Wolf, *Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis* (Frankfurt a.M. 1961) 23; H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, I (Versuchen und Berichte, 20, Qitten 1961) 34 s. Steinmueller critica la frase y corrige: 'es una función de la Iglesia' (a. nota siguiente 20).

19 K. Moersdorf, *Lehrbuch der Kirchenrechts*, 11 ed., I (München 1964 36: cf. infra notas 20-21. Véase el contexto alemán que resume con abundante bibliografía.

20 Cf. W. Steinmueller, 'Rechtstheologie und Kirchenrecht als theologische Disziplin mit juristischer Methode', en *Ius Sacrum* (K. Mörsdorf zum 60 Geburtstag) (Ed. A. Scheuermann - G. May; Schöningh Verlag, München 1969) 53-67: 53.

asignar al Derecho canónico una función propia, aunque se tenga en cuenta su tarea pastoral en la misión salvífica de la Iglesia. En realidad, querer contentarse con un consenso (de los autores) acerca de la función del Derecho canónico sería demasiado simple. En definitiva, la función (Funktion) del Derecho canónico sólo puede probarse convincentemente desde la naturaleza (Wesen) de tal Derecho' ²¹.

Mörsdorf presenta así *el surgimiento radical de un Derecho canónico en la Iglesia*:

'En virtud de su misma esencia, la Iglesia exige, por tanto, un Derecho eclesiástico y éste tiene su base en los mismos elementos que constituyen la estructura de aquélla: la Palabra y el Sacramento. Ambos tienen carácter jurídico. La *Palabra* proclamada y escuchada por la Iglesia es el testimonio viviente de Cristo por parte de la comunidad eclesial... La proclamación de la palabra por la Iglesia encierra un carácter jurídico en cuanto tiene lugar en el nombre y por encargo del Señor. Cristo ha situado el llamamiento de Dios de tal manera que el que oye su palabra debe obedecer no sólo a causa de la comprensión de la virtud interior de la Palabra, sino también por la razón formal de que es el mismo Hijo de Dios el que la proclama... Además, la sanción que el Señor ha vinculado para siempre a su mensaje manifiesta claramente la estructura jurídica de la Palabra... En el *Sacramento* se hace visible y palpable lo que es oído en la Palabra: el misterio de la salvación es plasmada en los signos sacramentales destinados por el Señor para ser vehículos de su mediación salvadora. El Sacramento está emparentado con el símbolo jurídico; como éste, descansa en un plano profundo, que está muy cerca de la raíz sagrada del derecho. El símbolo jurídico se desarrolla partiendo de la costumbre popular y alcanzada, por medio de la conciencia jurídica que posee el pueblo, la virtud de expresar o de hacer surgir por medio de un símbolo una obligación jurídica. El Sacramento recibe su eficacia no de la inteligencia que del símbolo tiene el Pueblo de Dios, sino del mismo Señor que instituyó los signos elegidos por él, así como su significación y su eficacia sacramental' ²².

Dejando aparte el concepto tan singular de Derecho que se encierra en esas líneas —en que no se ve la diferencia entre el deber socio-religioso y lo jurídico-religioso—, la temática que aquí interesa ya está puesta, y merece alguna reflexión que pueda contribuir a su esclarecimiento en beneficio tanto de la ciencia teológica como de la jurídica.

La postura de Mörsdorf ha suscitado polémicas, no tanto por poner como fondo del Derecho canónico a la revelación, ni tanto por afirmar que la ciencia canonística es disciplina teológica, sino sobre todo por no dejar asentado con

21 K. Mörsdorf, 'Kanonistisches Recht als theologische Disziplin', en *Seminarium* (1975) 802-21, reproducido después en AkKr 145 (1976) 45-58, de cuya p. 45 citamos.

22 Mörsdorf, 'Derecho canónico', en *Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid 1966) vol. I, 388-89, traducción de la que citamos.

claridad la autonomía de la canonística²³. Pero también tiene sus discípulos que le siguen, entre los cuales destacan sobremanera el italiano Eugenio Corecco, actualmente profesor de cánones en la Universidad de Friburgo (Suiza), y el español Antonio María Rouco Varela (actualmente arzobispo de Santiago de Compostela). Pero además la escuela de Mörsdorf ha traspasado las fronteras de Alemania y de su grupo de discípulos. Su postura es seguida mayoritariamente por la canonística polaca, ha influido en Holanda, le sigue un sector de canonistas canadienses, tiene seguidores en España²⁴, y el hecho de haber publicado el artículo dicho en una revista editada en la curia romana es significativo.

Es más: Mörsdorf, siguiendo la frase, antes citada de Pablo VI, con la cual califica al Derecho canónico de 'ius sacrum, prorsus distinctum a iure civili', afirma que 'con ello el Papa toca a una nueva época del Derecho canónico como ciencia servidora, a una canonística que se recuerde a sí misma que es una disciplina teológica'. Es la frase con que termina su último escrito sobre el tema²⁵.

b) En estas exposiciones seguiremos más bien los escritos de Rouco Varela, porque no necesitaremos traducirle, porque ha expuesto el tema en diversas ocasiones directamente o en escritos afines, destacando entre ellos el que trata sobre *el estatuto ontológico y el estatuto epistemológico del Derecho canónico*, y porque supera en sistematización y claridad de exposición incluso a su maestro²⁶. A la vez mencionaremos también a Corecco y a Mörsdorf.

1º) Rouco Varela formula *la pregunta fundamental* del siguiente modo²⁷:
'Lo que se pregunta

23 Cf. I. C. Ibán, *Derecho canónico y ciencia jurídica* (Madrid, Univ. Complutense, 1984) nn. 70-73, pp. 269-85, de la historia de la 'escuela de Alemania' (Mörsdorf, como iniciador), las reacciones italianas (D'Avack, como más significativo), y la que llama 'respuesta de la escuela de Navarra'.

24 Cf. en el n. 89 (I-1978) de *Il Diritto Eccles.*, 125-70 Z. Grochowski, 'L'esperienza canonistica in Polonia'; 171-87, P. Huizing, 'Diritto canonico postconciliare olandese'; F. G. Morrissey, 'The development of Canon Law in Canada since the Vatican II Council'; 188-203. Sobre españoles, cf. supra nota 10 e infra nota 26; sobre alemanes, cf. supra nota 20 e infra notas 96 y 108.

25 Mörsdorf, a. c. supra, nota 21: en su final.

26 A. Rouco Varela, 'El estatuto ontológico y epistemológico del Derecho canónico. Notas para una teología del Derecho canónico', en H. Santiago Otero y F. Blázquez (edit.), *Panorama actual de la teología española* (Madrid, Fundación Univ. Esp., 1974) 452-77 (traducción francesa en *Revue Sc. Phil. Théol.* 57, 1973, 203-27) en pp. 471-72.

Rouco Varela tiene expuestas las mismas posturas también en 'Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechts?', en AkKr 138 (1969) 95-113 (a propósito del libro de A. de la Hera, *Introducción a la Ciencia del Derecho canónico*, Madrid, Tecnos, 1967; 2 ed., 1980, 363 pp.); '¿Filosofía o teología del Derecho? Ensayo de una respuesta desde el Derecho canónico', en AA.VV. (L. Scheffczik, edit.), *Wahrheit und Verkündigung. Zum 70º M. Schmaus* (München 1970) 1697-1741; 'Teología protestante contemporánea del Derecho eclesial', en REDC 26 (1970) 117-43 (trad. alemana en AkKr 140, 1971, 106-36); y después en 'Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analistischen Ueberblickes', en AkKr 145 (1976) 3-21; 'Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts', en AkKr 148 (1979) 3-38. Junto con E. Corecco había publicado también *Sacramento e Diritto: antinomia nella Chiesa?: Riflessioni per una teologia del Diritto canonico* (Milano 1971).

27 Rouco Varela, 'El statuto...' (nota anterior) 471-72.

— no es simplemente si la Iglesia tolera el derecho como elemento determinante de su vida o le puede convenir por razones históricas más o menos coyunturales ²⁸;

— o, incluso, si lo necesita externamente, dada su condición de comunidad humana o de la situación histórico-salvífica de pecado en que se encuentran sus miembros ²⁹;

— sino *si como tal Iglesia*, en aquello que la constituye positivamente, *necesita internamente derecho para ser ella misma*, para ser ese Sacramento de la Salvación cristiana que en la fe, esperanza y caridad vive del aliento del Espíritu'. (Subrayado nuestro).

El planteamiento es, pues, claro. Y la pregunta de 'si la Iglesia necesita internamente Derecho para ser ella misma' hay que comprendérsela dentro de lo que dice antes:

'El principio de la Encarnación exige que la Iglesia se constituya como momento de la plenificación encarnatoria del Hijo de Dios e instrumento histórico —sacramento— de su Salvación, también ella como realidad encarnada. Ahora bien, Encarnación implica para la Iglesia *existencia visible*, incluso *existencia comunitaria visible*, pero no necesariamente existencia comunitaria *jurídicamente ordenada*. La visibilidad de una comunidad puede manifestarse de muchas maneras no imprescindiblemente a través de la versión socio-jurídica. Visibilidad y juridicidad no se identifican' ³⁰.

Ya un tal planteamiento ha suscitado serias oposiciones. Quizá quien con mayor fuerza las ha expuesto haya sido el conocido profesor seglar Pietro Agostino d'Avack, para quien no cabe una 'visibilidad comunitaria' sin su correspondiente 'carácter jurídico', pues es inconcebible que pueda vivir una 'comunidad terrena visible' 'sin los elementos reguladores vinculantes, estructurales y funcionales, que caracterizan a un ordenamiento jurídico' ³¹.

Esta discusión es comprensible, porque se plantea, en ese modo, en un nivel no lo profundo que Rouco quiere, sino de consecuencias. Para Rouco Varela hay que 'comenzar por asentar una afirmación aparentemente inútil y trivial: la afirmación de que *no es lógicamente posible conocer el estatuto epistemológico del Derecho canónico si antes no se ha fijado su estructura ontológica*'. Eso es 'una vulgaridad científica desde el punto de vista de la filosofía tradi-

28 Tal es la postura de R. Sohm, *Kirchenrecht*, I, p. 3, 'mit eisener Notwendigkeit' devino el proceso de 'juridificación' de la Iglesia, como dice Rouco en nota 37.

29 'La necesidad sociológica ha sido la razón aducida tradicionalmente por el protestantismo para explicar la existencia del derecho dentro de la Iglesia. Con la experiencia de la confrontación con el nacional-socialismo —anota Rouco, o. c., 38— se ha producido una superación de esta fundamentación «exteriorista» del derecho eclesial en el campo de los cultivadores de la ciencia del derecho, como Erik Wolf, Hans Dombois, Siegfried Grundmann y otros'. Remite a W. Steinmüller, *Evangelische Rechtstheologie*, I y II (Köln-Graz 1968), y a A. Rouco Varela, 'Teología protestante...' (cit. supra, nota 25).

30 Rouco Varela, 'El estatuto...', 462. Cf. similarmente Corecco, *infra*, notas 36 y 41.

31 P. A. D'Avack, 'Leggimità contenuto e metodologia del Diritto canonico', en *Il Diritto Eccle.* 89 (1-1978) 5-39: 6-7, cuya argumentación recoge en su último libro *Trattato di Diritto ecclesiastico italiano. Parte generale*, 2 ed. (Milano 1978) cap. II.

cional del conocimiento, pero que en el caso del Derecho canónico no es tal. De hecho nos encontramos —añade— en la historia moderna de la Canonística con intentos de delinear toda una metodología del conocimiento canónico sin haberse preguntado *previamente por el sentido y la naturaleza del Derecho como fenómeno eclesial*. Y la segunda pregunta, tras esa, es 'la pregunta por *la razón de ser, eclesiológica, del Derecho canónico*'³².

Se trata —prosigue Rouco Varela— de las relaciones lógico-ontológicas existentes entre las realidades que están en juego y que son la Iglesia y el Derecho. Se trata:

'Sobre la Iglesia:

— «no de dirimir un problema de constitución de la Iglesia»: si su carácter es jerárquico o democrático, colegial o primacial;

— ni «de definir el tipo específico de su configuración sociojurídica»: si la Iglesia es institución, sociedad o comunidad. Trascendiendo, por tanto, el planteamiento que hace Leuba, anota Rouco³³;

— sino de la Iglesia entendida como el Sacramento de la Salvación: «como comunidad de fe, esperanza y caridad, que vive y es sostenida por el Espíritu del Señor Jesús, siendo instrumento visible o Sacramento de la Salvación»'.

'Sobre el Derecho:

— «entendido desde la experiencia común humana de la realidad jurídica que incluye la organización comunitaria y el orden de la vida social»;

— pero visto antes o «sin haberlo tamizado previamente a través de la lente de una especial filosofía del Derecho o del fenómeno social»;

— sino como «algo que se sitúa *ontológica y experimentalmente antes*, a saber, *del mismo concepto y realidad del Derecho como categoría abarcadora y fundante de la idea de constitución e incluso de configuración social*»³⁴.

Según ese concepto anterior a haber sido tamizado, el Derecho que corresponde a la Iglesia se diferencia del Derecho que corresponde a la sociedad civil tanto en el *aspecto jurídico material*, o de sus contenidos, como en el *aspecto jurídico-formal* o de su diversa juridicidad por los valores o realidades en que se basa y a las que sirve: se trata, pues, no de un concepto único, como género, de Derecho, que tuviera dos especies de Derecho —el canónico y el

32 Rouco Varela, 'El estatuto...', 470-71, donde en nota comenta: 'Este ha sido el caso de los canonistas de la Escuela italiana, y, en parte, de la Escuela de Navarra'. Cf. en forma similar Corecco, *infra*, nota 36.

33 J. L. Leuba, *L'institution et l'événement* (Neuchatel-Paris 1950).

34 Es —según Rouco, 'El estatuto...', 471, nota 36— lo que no alcanza D. Composta, 'Introduzione alla Teologia del Diritto divino positivo', en *Apollinaris* 444 (1971) 201-29, especialmente 217, por partir de una materialización del concepto de Derecho.

secular—, sino de dos conceptos *análogos en el más estricto sentido de la expresión de la escolástica*³⁵. Lo mismo dice Corecco³⁶.

2º) Hecho un tal planteamiento inicial de fondo —y no podemos menos de aplaudirlo con contento en lo que encierra precisamente de fondo, pero que plantearíamos más a gusto como cuestión de 'ordinatio' que como cuestión de 'Derecho', términos que no son sinónimos, y planteamiento que tiene sus consecuencias, que no es momento de exponer aquí— Rouco formula los adecuados '*criterios metódicos y sistemáticos básicos*' que corresponden a tal planteamiento, y que formula en los *tres puntos siguientes*:

— 'la aceptación de los principios de la metodología teológica que subyacen a la primera cuestión de la primera parte de la *Suma Teológica*, entendidos a la luz de la máxima anselmiana del «fides quaerens intellectum»' (por ello, plantearémos luego específicamente este punto, y los que de él se sigan);

— 'Es entrar en un callejón sin salida teológica pretender querer saber lo que es el Derecho canónico desde una filosofía del Derecho o de una consideración previa de la Iglesia como fenómeno social humano, atendiendo a las exigencias ontológicas que de ello se derivan'.

— 'Sólo la contemplación atenta, la lectura obediente de lo que la Iglesia es en fe, de aquello que ella es como momento específico de la Historia de la Salvación, puede conducirnos a saber qué es también el Derecho canónico en su intimidad ontológica'.

— 'Esta contemplación del Misterio de la Iglesia tiene que ser *panorámica* y, sólo, de la valoración totalizadora —analítica y sintética a la vez—

35 A. Rouco Varela. '¿Filosofía o Teología del Derecho?' (cit. supra nota 26) 1733-34: 'No se acentuará nunca lo suficiente el carácter análogo del Derecho canónico con relación al Derecho natural y civil. Caracterizar, por tanto, las relaciones lógico-ontológicas del Derecho canónico con el Derecho civil como especies distintas de un mismo género «Derecho», equivale a ignorar el ser «teológico-sobrenatural» del Derecho canónico. Y tiene que quedar bien claro que la analogía no se limita extrínsecamente sólo al material social, regulado por ambos Derechos, en cuanto que el Derecho canónico regula el material sacramental-doctrinal —si se quiere—, sobrenatural, de la vida de la Iglesia, fijado nuclearmente por normas divino-positivas, mientras que el Derecho civil regula el material socio-cultural y socio-económico de la vida del Estado, fijado en principio por normas divino-naturales, sino que «lo análogo» se refiere intrínsecamente al mismo «ser» del Derecho como tal, a la forma jurídica: la estructura formal del Derecho canónico es —con todo el rigor de la concepción escolástica de la analogía— «simpliciter», es decir, en su ser, distinta de la estructura formal del Derecho civil y solamente «secundum quid», en la identidad de proporciones, la misma: y de manera tal que la razón de identidad proporcional viene determinada primariamente por «la forma» del Derecho canónico, que es el primer análogo'.

36 E. Corecco, voz 'Diritto canonico', en *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (Alba 1973) 223 (trad. castellana, Madrid 1974): 'La giuridicità del Diritto ecclesiale non può essere dedotta per analogia diretta da quella secolare, perché il criterio ermeneutico-formale ultimo per valutare la legittimità dell'analogia stessa è la Rivelazione e non viceversa... Il vizio metodologico fondamentale della canonistica laica italiana è stato appunto quello di avere applicato, spesso senza tener conto sufficientemente del criterio dell'analogia, i canoni della teoria generale del Diritto all'ordinamento canonico'. Y en pp. 227-28: 'Il Diritto canonico è diverso dal Diritto secolare non solo nel suo aspetto formale, cioè nella sua diversa giuridicità, ma anche nel suo aspetto materiale, cioè nei suoi contenuti'. Y descarta también a la Escuela de Navarra por los mismos motivos que lo hizo Rouco (ibid., 227). Cf. también Corecco, 'Teología del Diritto canonico', en *Nuovo Dizionario di Teologia*, (1977) 1722-1736.

de las distintas facetas del ser de la Iglesia que ella nos ofrezca, podremos tener un acceso a la realidad ontológica del derecho eclesial³⁷.

3º) Los tres dichos puntos son de admitir, y sin reservas. Y así procede ya constatar —como hace Rouco Varela— con el criterio hermenéutico formal dicho, qué dice la revelación sobre *el estatuto ontológico del Derecho canónico*, qué dice sobre la naturaleza de la Iglesia y cómo se vincula con ella el Derecho canónico.

La expone siguiendo al Vaticano II³⁸, que considera a la Iglesia como 'el Pueblo de Dios', 'a la luz del misterio de Cristo', o sea 'en tanto en cuanto (ella) existe y vive como Cuerpo de Cristo... y por su Espíritu'. 'La Iglesia no se constituye, pues, sino como *comunidad cristológica* y, por tanto, «*encarnada*», *visible*', con visibilidad que 'tiene, por su naturaleza cristológica, fuerza y carácter sacramental en el sentido radical de la palabra. Sacramentalidad que se concretiza en la Palabra y los Sacramentos'.

Tal comunidad sacramental, 'por ser de Cristo, posee una fuerza vinculante última que afecta no sólo a *la interioridad* de la persona sino a todas y cada una de las dimensiones en que se desarrolla la existencia personal humana'.

Y de ahí viene la conclusión inmediata: 'En virtud de su estructura kerigmático-sacramental la Iglesia es, forzosamente, *una comunidad vinculada, interna y externamente hablando*', con vinculación que encuentra 'en la celebración Eucarística su momento culminante de confluencia y actualización' (de Palabra y Sacramento), de forma que '*la vinculación* de la comunidad eclesial es *fontal y tensionalmente «eucarística»*'. Y 'esta comunidad, vinculada kerigmático-sacramentalmente, que es la Iglesia, sólo puede realizarse existencialmente *como «comunidad apostólica»*, en cuanto que a través de la Sucesión Apostólica es capaz de conectar con el Cristo histórico y así mostrar de forma humanamente inmanipulable y visible la autenticidad de su Palabra y de su Sacramento', Y resume:

'En una palabra, esta consideración progresiva del Misterio de la Iglesia nos fuerza a concluir que *la vinculación socio-comunitaria* es una dimensión inherente al ser mismo de la Iglesia'³⁹.

Sobre tales principios teológicos de la naturaleza de la Iglesia que cuenta con esa dimensión de vinculación socio-comunitaria, no hay discusión; todo teólogo y canonista las afirma al unísono con el Magisterio del Vaticano II y de antes.

La discusión, y no sólo sobre el lenguaje utilizado, comienza inmediatamente después, cuando Rouco prosigue calificando tal vinculación y dimensión del siguiente modo:

37 Rouco Varela, 'El estatuto...', 472-73.

38 El Vaticano II pedía en su decreto *Optatam totius*, n. 16d (texto supra, nota 7).

39 Rouco Varela, 'El estatuto...', 473.

'Dimensión que podríamos designar, al menos analógicamente, *canónica o jurídico-canónica*'. (Subrayados suyos).

'Si hubiese que precisar concisamente a la luz de estas reflexiones qué es lo que determina el estatuto ontológico del derecho canónico, habría que decir que [es] su condición de ser «expresión encarnatoria de la dimensión vinculatoria y social comunitariamente comprometedor de la Iglesia como Sacramento de la Salvación Cristiana». O con otra expresión: su condición de ser «la dimensión estructural *implícita en la Comunión Eclesial*»'. (Subrayados suyos).

'Es obvio que la Iglesia es también comunidad humana, social, visiblemente constituida; ahora bien, [es] en virtud y como consecuencia ontológica de los factores histórico-salvíficos de los cuales nace, [como] vive y se construye en su ser específico de Iglesia. Consiguientemente, *la dimensión jurídica inherente a toda comunidad humana, socialmente constituida, está ontológicamente y funcionalmente asumida e integrada* en el caso de la Iglesia *por la dimensión canónica, específicamente eclesial, derivada de su ser teológico*'⁴⁰. (Subrayados nuestros).

Y lo mismo expresa Corecco cuando afirma que 'el Derecho canónico es *la concretización histórica social de la intimidación inherente a la Palabra y al Sacramento* de Cristo, que tienden a establecer una relación de comunión con Dios'⁴¹.

Mörsdorf anota que 'el Derecho de la Iglesia pertenece a *lo visible de la Iglesia*, pero no como algo exterior o adyacente que provenga de una necesidad humana de seguridad humana, sino como *elemento esencial de la visibilidad*' de la Iglesia⁴².

Y ahí es donde comienzan las discusiones más de fondo: sobre dónde exactamente radica y con qué calidad de radicación la necesidad de unas normas dictadas por la Iglesia misma.

Por ello hemos dado esa cita anterior de Mörsdorf, porque encontramos en ella la expresión mejor de los escritos suyos manejados. En otros momentos

40 Rouco Varela, 'El estatuto...', 474.

41 Corecco, voz 'Diritto' (cit. supra nota 36) 226: 'Il problema dell'esistenza del «Ius Canonicum» é un problema essenzialmente teologico: appartiene al contenuto centrale della teologia, perché appartiene al contenuto essenziale della fede. Non può essere risolto al di fuori di questa. Il «locus theologicus» del Diritto canonico é il mistero dell'Incarnazione che si ripropone nella storia attraverso il mistero della Chiesa. In forza della Successione Apostolica la Chiesa dá la garanzia che la sua Parola e il suo Sacramento conservano la stessa pretesa formale della Parola e del Sacramento di Cristo. Il Diritto canonico é una realtà teologico-sopranaturale'.

Y en p. 228: 'Il Diritto canonico é la concretizzazione storico sociale dell'intimazione inerente alla Parola e al Sacramento di Cristo che tendono a stabilire un rapporto di comunione con Dio'.

42 Mörsdorf, 'Zur Grundlegung des Rechts der Kirche', en *München. Theol. Zeits.* 3 (1952) 331: 'Das Recht der Kirche gehört zu dem, was an der Kirche sichtbar ist, nicht als etwas Ausserliches oder Nebensächliches, das aus einem menschlichen Sicherheitsbedürfnis zu der durch Wort und Sakrament begründeten Kirche hinzukäme, sondern als wesentliches Element der Sichtbarkeit'. Esa alusión a que no proviene de 'necesidad humana de seguridad humana' es una alusión al sistema de R. Sohm: cf. Mörsdorf, 'Kanonisches Recht als theologische Disziplin', en *AKr* 145 (1976) 45-58: 50.

habla en términos tales que parecería que el Derecho eclesial fuese un sacramento. Por ejemplo, en su último escrito dice:

'...la separación preconiliar entre Derecho y Sacramento... no ha sido aún superada hoy. El Derecho de la Iglesia ha de buscarse no en una sociedad dotada de órganos jerárquicos, sino en la comunidad espiritualmente realizada del nuevo Pueblo mismo de Dios. Tal Derecho tiene su lugar teológico en el nivel de la dimensión sacramental de signo de la Iglesia, pero no de modo que el Derecho sea añadido a la comunidad constituida espiritualmente por la Palabra y el Sacramento como un tercer elemento, sino en el sentido de que actúa en la Palabra y el Sacramento mismos y a la vez conlleva y protege el orden espiritual de la vida de la Iglesia'⁴³.

No es extraño, pues, que ante citas como ésta, haya autores que hayan apreciado que 'tal vez el máximo representante de la línea que considera el Derecho canónico como un Derecho sacramental' sea Mörsdorf⁴⁴, o que 'no les resulta fácil comprender cómo pueda afirmarse la fundamentación sacramental del Derecho eclesial y negar al mismo tiempo su naturaleza sacramental'⁴⁵.

No; el Derecho canónico no es sacramento, ni cuasi-sacramento, ni pertenece —absolutamente hablando— a la esencia sacramental de la Iglesia⁴⁶. El Derecho canónico se sitúa en la *visibilidad* de la Iglesia; o, por ser más exactos, en el ámbito de la *historicidad* de la Iglesia —lo histórico es siempre concreto

43 Mörsdorf, 'Kanon. Recht als theol. Disziplin', en AkKr 145 (1976) 58: '...Trennung zwischen Recht und Sakrament, die auch heute noch nicht überwunden ist. Das Recht der Kirche ist nicht in einer mit hierarchischen Organen ausgestatteten Gesellschaft, sondern in der geistgewirkten Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes selbst zu suchen. Es hat seinen theologischen Ort in der Ebene der sakramentalen Zeichenhaftigkeit der Kirche, nicht dergestalt, dass es zu der durch Wort und Sakrament konstituierten geistlichen Gemeinschaft als ein anderes Drittes hinzutrate, sondern in dem Sinne, dass es in Wort und Sakrament selbst wirksam est und zugleich die geistliche Lebensordnung der Kirche mitträgt und schützt'.

Esas palabras finales hacen recordar la tesis de que 'ius in mysterio Ecclesiae habet rationem veluti sacramenti seu signi vitae supernaturalis christifidelium, quam signat et promovet' (en Comm 1, 1969, 79), que es punto 3 de los principios formulados por el Sínodo de Obispos de octubre de 1967, para revisar el Código de Derecho canónico.

44 I. C. Ibán, *Derecho canónico y ciencia jurídica* (Madrid, Univ. Complutense, 1984) 34.

45 D. Llamazares, *Derecho canónico fundamental* (León 1980) 229, nota 11.

46 H. Schwendenwein, *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung* (Graz - Wien - Köln, Styria, Verlag, 1983) 525, nota 2: 'El Vaticano II dice (LG 1): «La Iglesia es en Cristo como el Sacramento». Y en esta realidad, en la esencia (Wesen) de la Iglesia, tiene parte el Derecho canónico (Kirchenrecht). El es elemento del misterio de la Iglesia. Pero otra cuestión es si por ello hay ya que adscribir al Derecho canónico el carácter de un sacramento o como-sacramento. La tesis de que el Derecho de la Iglesia es cual sacramento o cuasi-sacramento ha suscitado críticas en la canonística. El Derecho canónico tiene parte en la esencia (Wesen) sacramental de la Iglesia, es elemento del misterio de la Iglesia, pero no ha de entenderse cual sacramento o cuasi-sacramento'.

Cf. también W. Aymans, 'Die Kirche - Das Recht im Mysterium Kirche', en AA.VV., *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts* (Regensburg, Ed. Pustet, 1980) 3-11: 9: entender que el Derecho canónico participa en lo sacramental de la Iglesia y que por tanto tiene 'al menos carácter quasi-sacramental', 'es en realidad llegar a una mistificación del Derecho canónico'.

por definición—, y en ese sector se sitúa la *normatividad* que ha de decidir la Iglesia misma.

En lo sacramental hay que distinguir entre la *eficacia salvífica*, la *significación* salvífica, la *actuación* histórica, y la *normación* que establece la Iglesia. Cada una de esas cuatro dimensiones o factores tiene su propia consistencia; y lo canónico está en la última de ellas.

Por otra parte, el principio de que la Iglesia es 'en Cristo el Sacramento universal de la Salvación' se refiere a la Iglesia considerada en su conjunto, y no a todos y cada uno de los elementos o factores o aspectos que se encierran en el concepto, en la realidad o en las actuaciones de la Iglesia. Es un poco como en el hombre, que es 'ser humano', pero no todos sus elementos, operaciones, etc., reciben el calificativo de 'humanos', sino que algunos son simplemente 'del hombre' ('hominis'), aunque todos ellos tienen *su sentido* en el conjunto del ser humano.

La misión divina universal confiada por Cristo a la Iglesia es misión *histórico-salvífica*. Como *salvífica*, al ser actuada, hace que la Iglesia sea 'el Sacramento de la Salvación'; como *histórica* o para ser realizada históricamente reviste a la Iglesia de la nota de historicidad, es decir, de la responsabilidad de actuar con actuaciones de densidad y consistencia histórica que suelen resumirse en la actuación de las 'tres funciones' (tria munera), en la que encierra y transmite, al actuarla, la eficacia salvífica. Pero para esa actuación, que tiene que realizarse y sólo puede realizarse con actuaciones concretas, Cristo dejó a su Iglesia con la responsabilidad y necesidad de determinar en concreto tales 'formas concretas' históricas de actuar. Por eso precisamente los teólogos suelen hablar de '*institución genérica*' de los sacramentos y de la jerarquía, o de una '*substancia*' o '*estructura fundamental*', puesta por Cristo y llamada por ello '*ius divinum*'. Tal fundación 'genérica' precisamente responsabiliza a los enviados a decidir las formas concretas, el funcionamiento concreto y el orden concreto de cumplimiento de tal misión o actuación de las tres funciones y de cuanto ellas implican. Surge así un '*Ius canonicum*', en cuyo ámbito sistemático entran decisiones muy variadas en razón del objeto —actuaciones— a que se refieren: a los sacramentos y a la administración de bienes eclesiásticos o cómputo del tiempo, por citar unos ejemplos. Y determinar el tiempo no es algo sacramental, aunque los sacramentos se realizan necesariamente en un tiempo y espacio concretos.

Por otra parte —y sin entrar aquí en la renovada discusión de si la 'potestad de régimen' o 'jurisdicción' es sacramental (o conferida en la ordenación sacramental) o extrasacramental (o conferida por vía extrasacramental⁴⁷)—, afirmar una naturaleza sacramental del Derecho canónico sería entrar todavía en mayores discusiones que las que versan sobre la naturaleza de dicha potestad, que es la que da las normas canónicas.

47 Sobre planteamiento actual, postconciliar y posterior al nuevo Código sobre tal cuestión, cf. T. I. Jiménez Urresti, 'El «munus regendi» y la «potestas regiminis»', que es el n. 21 de su art. 'Eclesiología subyacente...' (cit. supra, nota 4) 119-24.

A esa finalidad —de tomar tales decisiones normativas— del Derecho canónico se le puede llamar y se le llama con variadas y diversas fórmulas. Rouco la llama 'ser expresión encarnatoria'. Corecco de ser 'la concretización histórico-social'. Otros 'normar la historización'. El lenguaje técnico jurídico habla de 'positivaciones'. En lenguaje metafórico se dice también 'revestir de ropaje histórico'. Juan Pablo II habla de 'traducir al lenguaje canonístico la doctrina eclesiológica'⁴⁸. Cada uno habla desde su perspectiva y con el lenguaje más adecuado a la misma.

Sea cual fuere la cuestión de si el Derecho canónico participa o no de la naturaleza propiamente dicha sacramental de la Iglesia, dos cosas aparecen ciertas:

— Una, la de que el Derecho canónico, visto en su integridad o visión de totalidad de extensión y profundidad, refleja en alguna medida algo de lo que es la Iglesia. Por eso se habla de que traduce —aunque no 'perfecte'— a lenguaje canónico la doctrina conciliar sobre la Iglesia, como hemos visto que dice Juan Pablo II. O también de que es 'un signo' o participa del sentido de signo salvífico, pues tal es la Iglesia.

— Otra, la de que no es preciso afirmar la naturaleza sacramental del Derecho canónico, para afirmar su radicalidad eclesial, y en consecuencia afirmar con Rouco que una tal concepción de la radicalidad teológica o 'estatuto ontológico del Derecho canónico implica una serie de decisivas consecuencias a la hora de definirlo, de analizar su estructura interna, su función dentro de la vida de la Iglesia, de clarificar el problema del «ius divinum» y de estudiar sus relaciones con el Derecho secular, natural y positivo, y... para entender católicamente la relación entre Ley —o norma canónica— y Evangelio'. Efectivamente —y aún cuando en la postura de Rouco pudiera tener una mayor fuerza— 'un concepto de Derecho, establecido «a priori» por una filosofía jurídica, considerada, al menos implícitamente, como última instancia a la hora de comprender teológicamente aspectos del misterio de la Iglesia', no es sostenible⁴⁹. Todo eso es elemental y obvio. Una filosofía jurídica no puede sustituir la necesaria visión teológica radical en materia eclesial.

4º) Tras eso, Rouco Varela pasa ya al '*estatuto epistemológico*' del Derecho canónico, advirtiendo antes, y con razón, que 'casi siempre la configu-

48 Juan Pablo II, const. apost. *Sacrae disciplinae leges* (25 enero 1983) promulgando el Código: '...certo quodam modo, novus hic Codex concipi potest veluti magnus nisus transferendi in sermonem canonisticum hanc ipsam doctrinam, ecclesiologiam scilicet conciliarem. Quod si fieri nequit ut imago Ecclesiae per doctrinam concili descripta perfecte in linguam canonisticam, convertatur, nihilominus ad hanc ipsam imaginem semper Codex est referendus tamquam ad primarium exemplum, cuius lineamenta is in se, quantum fieri potest, suapte natura exprimere debet': párr. 18.

49 Rouco Varela, 'El estatuto...', 474 con su nota 39, y 475. Pero nótese que una cosa es el concepto y la realidad de un Derecho pasado ya por el tamiz de una determinada Filosofía del Derecho, y otra la consistencia de su realidad y concepto '*pre-tamizados*', o '*pre-filosofados*' o '*pre-juridizados*'. Este concepto y realidad '*pre-filosofada*' es la humana, natural, asumida en el orden o economía eclesiales; cosa que importa destacar, porque tiene sus propias leyes, consistencia y realidad, gracias a la cual, precisamente, puede elaborarse una Filosofía del Derecho y una verdaderamente tal, previa a cualquier sistema filosófico, y una oferta de tal realidad al campo civil o al campo eclesial.

ración interna del mismo ha sido vista desde un punto de vista jurídico-material de contenidos de Derecho constitucional, etc., y muy poco, casi nunca, desde sus aspectos formal-estructurales'. Y dice ⁵⁰:

'El estatuto epistemológico del Derecho canónico no puede determinarse únicamente por las exigencias internas de sólo el conocimiento de su fundamento y naturaleza teológica. Conocer *el derecho canónico en toda la integridad de su realización existencial* pide más. Pide que se le conozca como realidad viviente del momento histórico en que está situada y vitalmente comprometida la vida del cristiano.

El proceso integral de conocimiento y aprobación intelectual *creyente* del Derecho canónico podría reducirse consiguientemente a tres fases:

— *La fase sapiencial*, especulativa, de conocimientos de sus principios y estructuras fundamentales.

— *La fase histórica* de conocimiento de su desenvolvimiento y desarrollo institucional a través de los siglos, hasta llegar al hoy y al aquí en el que vive el creyente.

— *La fase científico-práctica* de conocimiento del ordenamiento canónico vigente en el que se hacen realidad presente y determinante de la vida cristiana, en el hoy del cristiano, los imperativos salvífico-eclesiales, que emanan de su «humus» teológico.

Las tres fases tienen epistemológicamente un denominador común; ser aspectos distintos y complementarios de conocimiento teológico. El negar el carácter de teológico al conocimiento histórico o al conocimiento jurídico del derecho canónico vigente equivale a identificar conocimiento teológico, con conocimiento teológico dogmático. Naturalmente, si *teología* —conocimiento desde la fe— se define por los objetos materiales, no teniendo en cuenta el «objectum formale quo» (=el Dios que se revela a través de la «historia salutis») y reduciendo el «objectum formale quod» (=el Dios Trinitario) a una realidad descarnada, *cuasideísta*, entonces es comprensible la calificación epistemológica de *la ciencia del derecho canónico como ciencia no-teológica*. Esto no quiere decir naturalmente que ciencia histórica y presente del derecho canónico no revista características propias, incluso hasta autonomía, desde el punto de vista metodológico. Lo único que se quiere significar con la calificación de la ciencia del derecho canónico como ciencia teológica es que la *utilización de la metodología del conocimiento histórico y del conocimiento jurídico al aplicarla al estudio del derecho canónico tiene que hacerse desde el horizonte gnoseológico y situándose en el ámbito de realidades del mundo de la fe*. Evidentemente todo canonista, hoy, al construir científicamente el derecho canónico tiene que utilizar los recursos de la exégesis de los textos legales, de la interpretación contextual, de la extracción orgánica del «instituto» o «figura jurídica» que inspira a la norma y de la reconstrucción conceptual del sistema que da unidad al todo del derecho vigente, que hace del mismo un ordenamiento. Ahora bien, al hacerlo, al utilizar la conceptualización jurídica, el «modus enuntiandi y definiendi» jurídico tiene que buscar como objetivo primario hacer transparente la substancia teológica, el fondo de

50 Rouco Varela, 'El estatuto...', 475-77.

«*ius divinum*» que se esconde detrás de la norma canónica positiva, sus implicaciones «eclesial-salvíficas»; y, como *objetivo secundario*, analizar la *opción histórica que la Iglesia ha adoptado para concretar ese imperativo*, externo-comunitario, inherente a la Palabra y al Sacramento, descubriendo las circunstancias sociológicas y pastorales de los destinatarios de la norma, es decir, «el sitio» de la norma «en la vida» de la Iglesia, su «hic et nunc», a la mano de los datos que la historia, la sociología religiosa y la experiencia pastoral le suministran^{50*}.

Por todo ello *el estatuto epistemológico del derecho canónico* podríamos precisarlo, glosando la definición de la ciencia del derecho canónico, de un maestro de la Canonística contemporánea, Klaus Mörsdorf: *el conocimiento «canónico» es conocimiento teológico que sabe operar científicamente con el método dogmático, histórico y jurídico y ello en función de lograr una praxis eclesial* lo más fiel posible al Señor Jesús (=al Evangelio) y lo más fiel posible a los hombres (=pastoral y misioneramente fecunda).

Con ello no hacemos *nada más que* enunciar un programa de metodología de la elaboración y aplicación (teórica y práctica) del derecho canónico que pide urgentemente un esfuerzo de concretización. Quizá sea esta la mayor responsabilidad del canonista en la actual situación de la Iglesia y lo más valioso que puede aportar a la común tarea de reforma y renovación post-conciliar'. (Todos los subrayados son nuestros).

5º) Las citas han sido un poco largas, pero merecían la pena, por cuanto que Rouco Varela ha insistido repetidas veces sobre lo mismo, por lo que es quizá el autor más destacado en expresar esa postura. Pero en sus títulos mismos se puede reconocer que lo que formula es una *teología del Derecho canónico*, una *Theologie des Kirchenrechts*⁵¹, y no si la ciencia del Derecho canónico en cuanto tal es ciencia teológica.

En efecto: el *estudio integral* del Derecho canónico, 'del Derecho canónico en toda la integridad de su realización existencial', considerado en todo su 'proceso integral' abarca las tres fases —sapiencial, histórica y científico-práctica'. Pero...

Pero una cosa es considerar la fase histórica y la fase científico-práctica *en su imprescindible referencia a la fase sapiencial*, que debe hacer todo creyente en cuanto tal, y otra cosa es considerar esas dos fases —histórica y científico-práctica— *en sí mismas*. Lo primero, bajo el presupuesto o postulado de los principios, dictámenes y valoraciones de la fe, es la teología dicha. Pero la segunda tarea no es en sí misma teológica, como vamos a ver siguiendo precisamente a Santo Tomás de Aquino.

50* No podemos admitir como '*objetivo primario hacer transparente* la substancia teológica', que es imposible. Pero no entramos aquí en ello, porque nos alejaría del tema actual: ver n. art. 'La apelación a «la voluntad de Cristo», argumento teológico por lógica normativa', en *Salmanticensis* 39 (1982) 341-82: 345-48, *Lo incontentible e inexplicable en la ley*. El '*objetivo primario*' sería, más bien, ver la necesidad de positividad que tiene la 'substancia teológica' para poder ser cumplida; el '*secundario*' ponderar y decidir la positividad o forma histórica concreta de cumplir aquella.

51 Cf. sus títulos, supra nota 26.

Visto de aquella forma sapiencial, todo el Derecho canónico —abarcando ese nivel sapiencial sobre lo histórico y lo científico-práctico— es conjunto calificable de conocimiento sapiencial desde la fe y por tanto de conocimiento teológico. Desde ahí hay que decir también que el fenómeno canónico en cuanto '*ordinatio*' u *ordenamiento* debe ser calificado no ya de '*ordinatio rationis*' sin más, sino de '*ordinatio fidei*'⁵².

En otras palabras: *el saber sapiencial* de la fe debe hacerlo todo creyente en cuanto tal, y a su luz debe juzgarlo y valorarlo todo, también el Derecho canónico, y la historia y toda actuación y ciencia de lo humano. Pero el saber del que ordena la vida socio-ecclesial, *el saber canónico en cuanto tal* no lo hace el creyente en cuanto creyente, aunque se tenga que presuponer que acepta los principios dichos de 'jus divinum' como 'postulados' para su tarea canónica, sino que los hace en cuanto ordenador, siguiendo en esa tarea de ordenar las leyes de toda ordenación⁵³.

Es antigua esa distinción, y usada cada día por los filósofos, como quedó dicho más arriba⁵⁴.

7. EL DERECHO CANONICO EN LA 'UNITAS SCIENTIAE' DE LA TEOLOGIA.

Interesa una síntesis del pensamiento de Santo Tomás en esta cuestión, porque —como se apreciará— la postura de Rouco sigue substancialmente la postura aquiniana en los aspectos mencionados. Y, aunque luego haya que completarla —cosa que se hará en los puntos siguientes—, es procedente considerar antes este primer planteamiento y su solución⁵⁵.

a) *La teología como 'unitas scientiae'* la formuló Santo Tomás de Aquino al iniciar su *Summa Theologiae* preguntando '*utrum sacra doctrina sit scientia*', '*una scientia*'⁵⁶; asume a Aristóteles, y aplica el ideal aristotélico de filosofía como ciencia a la teología.

En tal concepción —que ejerció gran influjo— el dato revelado no es

52 Cf. E. Corecco, '«*Ordinatio rationis*» oder «*Ordinatio fidei*»? Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes', en *Intern. kath. Zeits. Communio* 6 (1977) 481-95: edición en italiano '*Ordinatio rationis*' o '*Ordinatio fidei*? *Appunti sulla definizione della legge canonica* (Milano 1977).

53 No entramos en la cuestión de si el canonista, para serlo, haya de ser creyente, o si pueda serlo sin ser creyente. I. C. Ibán expone la cuestión en su obra *Derecho canónico y ciencia jurídica* (Madrid, Univ. Complutense, 1984) 295-301, donde concluye: 'Al canonista le basta con saber en qué cree y cómo cree el Pueblo de Dios, no necesita compartir tal creencia para ser auténtico canonista; pensamos que racionalmente no cabe una conclusión diversa' (p. 301). Expone las diversas posiciones y autores. Es cuestión vieja, planteada también sobre el teólogo, el médico, etc.

54 Cf. supra núm. 5 del texto y nota 15.

55 Reproducimos aquí, con breves retoques, las pp. 45-48 de nuestro art. 'El teólogo ante la realidad canónica', en *Salmanticensis* 29 (1982) 43-79 (traducción inglesa en la revista *Journal Ecumenical Studies* 19, 1982, así como en el volumen de AA.VV., *Authority in the Church*, New York, Ed. Croosroad, 1982, y con el mismo título en Leuven, Univ. Press., 1983, 146-75; 'The Theologien in interface with canonical Reality').

56 Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theol.* I, 1, 2, 3.

propiamente la materia u objeto del estudio, sino que es *el principio* mismo a partir del cual se realiza el estudio con las leyes de la *demonstratio* aristotélica, que consiste '*in hoc quod ex aliquibus notis alia necessaria concludantur*'⁵⁷. Así, en filosofía, los principios son los *principia per se nota*, y en teología los *datos revelados*, los '*principia (theologiae) revelata sibi a Deo*'. Estos principios ordenan y jerarquizan todos los objetos y razones que estudia la teología, la cual deduce desde ellos todas sus conclusiones. De esta forma se obtiene la '*unitas scientiae*', pues:

— Los *objetos materiales diversos* —Dios y las creaturas— mantienen unidad de sistema, ya que *todas* las creaturas '*referuntur ad Deum ut ad principium vel finem*'.

— Las *razones formales* de estudio se jerarquizan *todas* '*sub universaliori ratione formali*', '*sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia*'⁵⁸.

— Las *dos lógicas empleadas* —pues la teología además de especulativa es también práctica ('*sed realizadores de la palabra, y no sólo oidores de ella*': Sant. 1, 22)— son también ambas abarcadas por la teología, ya que ésta '*comprende bajo sí a ambas, como también Dios, con una misma ciencia, se conoce a Sí mismo y conoce lo que hace*'⁵⁹.

— Las *dos teologías*, la especulativa y la práctica, se reducen también a unidad, porque '*la teología trata más principalmente de las cosas divinas que de los actos humanos*' y por eso '*magis est speculativa quam practica*', y además, al tratar los actos humanos los trata como actos '*por los cuales el hombre se ordena «ad perfectam Dei cognitionem»*'⁶⁰; y así la teología práctica se subordina a la teología especulativa, pues, aunque la teología práctica es la más digna de todas las ciencias prácticas, porque '*la ciencia más digna de entre todas las ciencias prácticas es la que se ordena a un fin más alto*' y '*el fin de la teología práctica es el último, el de la felicidad eterna*' —por lo que se le subordinan todas las demás ciencias prácticas—, y '*esa felicidad eterna consiste en el perfecto conocer a Dios*'⁶¹.

— Cuando, a veces, *sume 'aliquid a philosophicis disciplinis'*, '*a lumine rationis*' no lo asume '*tanquam a superioribus (scientiis), sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis*', '*non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem*'; los asume '*non quod ex necessitate eis (theologia) indigeat*', '*sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quae per naturalem rationem —ex qua procedunt aliae scientiae— cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae supra rationem quae in hac scientia (theologiae) traduntur*'⁶².

57 *Boethii de Trin.* 2, 2c.

58 *Summa Theol.* I, 1, 3 ad 1 y ad 2.

59 *Summa Th.* I, 1, 4c.

60 *Summa Th.* *ibid.*

61 *Summa Th.* I, 1, 5c.

62 *Summa Th.* I, 1, 5 ad 1 y 2.

Para el sistema tomasiano, por tanto, la teología es una ciencia que lo estudia *todo* 'sub lumine fidei' y desde los datos revelados como principios propios científicos, realizando una sistematización dinámica piramidal, en la que todo se abarca y todo confluye a su vértice que es Dios. Por ello, si se quiere estudiar algo *en sí mismo* —por ejemplo el Derecho canónico—, pero *en su integridad*, tiene que ser estudiado *también ineludiblemente en ese emplazamiento de totalidad*: es decir, en un estudio teológico. Como se ve, es lo que dijo arriba Rouco Varela, según vimos, con parecidas palabras.

b) *Hay, sin embargo, dos teologías: una especulativa y otra práctica*, según la terminología de Santo Tomás. O mejor, *dos partes* de esa 'unitas scientiae' que es la teología total. Dos partes que se diferencian no sólo por su objeto material —de rebus, la especulativa; de actibus, la práctica—, sino también por su método de estudio, ya que nuestro entendimiento actúa en la una con *la lógica o leyes del pensar de la razón especulativa*, y en la otra con *la lógica de la razón práctica*.

Las conclusiones *en la teología especulativa* son conclusiones doctrinales, pues vienen sacadas de las *verdades* (reveladas) por la vía de la lógica enunciativa por la razón especulativa, cuya finalidad es *conocer la verdad* (revelada) por conocerla y contemplarla. Suelen llamarse '*conclusiones teológicas*'; y su argumento empleado para ellas, '*argumento teológico*'. Tales conclusiones lo son, pues, en el ámbito de la materia revelada, materia de la fe, y obligan a acto de fe.

Las conclusiones *en la teología práctica* son conclusiones prácticas, pues vienen sacadas de los *principios de conducta revelados*, llamados de 'Derecho divino positivo', por la vía de la lógica normativa por la razón práctica, cuya finalidad es *formular el cumplimiento concreto* de aquellos principios de conducta revelados.

Tan teológicas son las unas como las otras conclusiones: las unas son conclusiones teológico-doctrinales, las otras teológico-prácticas. Ambas son conclusiones desde materia de fe: las unas desde las verdades reveladas, las otras desde los principios de conducta revelados; las unas para la doctrina, las otras para la conducta; las unas a creer, las otras a cumplir; las unas formulan *verdad*, las otras *deber*. Las calificaciones que les corresponden a las unas son las de *ortodoxas o heterodoxas, verdaderas o falsas*; a las otras, las de *ortoprácticas o heteroprácticas, correctas o incorrectas, acertadas o desacertadas*.

c) *Definiciones dogmáticas, teológicas o doctrinales y canónicas o prácticas*, pueden recaer sobre unas y otras, cuando la autoridad las afirma con *plena certeza* eclesial, sancionando así en un caso la *verdad que enseña* y en el otro el *deber que fija* en su ley canónica. En un caso explica o describe '*quae credenda sunt*', en el otro prescribe '*quae tenenda sunt*'; en un caso la autoridad eclesial actúa como *Magisterio* y habla de '*fide divina*', en el otro actúa como *Gobierno* y habla de '*iure divino*'; en un caso lo que deduce es conclusión '*ex revelatione divina*', en el otro es '*ex institutione divina*'.

Negando las primeras, uno se hace *hereje*, pues niega la comunión en la

doctrina de la fe u ortodoxia; negando las segundas, uno se hace *cismático*, pues niega la comunión en la conducta u ortopraxis. En aquel caso se rompe con el Magisterio, al que se niega el '*assensus fidei*' u '*obsequium religiosum*'; en este caso se rompe con la Autoridad de Régimen, a la que se niega la *obediencia*. Pero para ambos casos se usa la misma fórmula del '*anathema sit*'.

d) *La conclusión* de este capítulo es sencilla: con esa concepción sistemática de la teología como '*unitas scientiae*', a lo tomasiano, se puede entender que positivaciones hechas por la Autoridad de la Iglesia en materia sacramentaria y eclesiológica puedan ser consideradas como conclusiones teológicas de la razón y teología prácticas y puedan ser calificadas de '*iure divino*' o '*ex institutione divina*'. No hay inconveniente en y con ese sistema teológico, que tanto ha influido en la historia de la Iglesia.

Hasta aquí la reducción tomasiana a '*unitas scientiae*' de la teología especulativa y de la teología práctica. Por ella hay que decir que el Derecho canónico, precisamente y por su remisión a los datos revelados es una ciencia teológica práctica. Pero...

Pero lo dicho no lo es todo. Veámoslo en Santo Tomás de Aquino mismo.

8. SUBORDINACION O JEARAQUIZACION DE CIENCIAS POR FE.

Santo Tomás afirma con claridad que hay una jerarquización o subordinación de unas ciencias a otras, y que en el vértice de la pirámide de jerarquización está *la ciencia suprema que es la ciencia misma que tiene Dios de Sí mismo y de toda la creación. Según esto, la teología no es la ciencia suprema o del vértice, sino ciencia subordinada*, aunque es la que tiene el supremo vértice de las ciencias que puede formular el hombre en esta vida:

'Pues hay dos clases de ciencias:

— Unas, que proceden desde *principios conocidos por la luz natural* del entendimiento, como la aritmética, la geometría, etc.

— Y otras, que proceden desde *principios conocidos por la luz de otra ciencia superior*, como la perspectiva procede desde los principios conocidos por la geometría, y la música desde los principios conocidos por la aritmética.

La teología es ciencia de este segundo modo, porque procede desde principios conocidos de una luz superior, que es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. De ahí que, así como la música *crea* los principios traídos a ella por la aritmética, así la teología *crea* los principios que le han sido revelados por Dios' ⁶³.

63 *Summa Th.* I, 1, 2c: 'Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis *lumine naturali intellectus*, sicut arithmetica, geometria et huiusmodi. Quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis *lumine superioris scientiae*, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit

Es decir: 'los principios de toda ciencia o son conocidos por sí mismos (o sea, dentro de esa misma ciencia), o se reducen a ser noticia (recibida) de una ciencia superior' ⁶⁴.

Según eso, para Santo Tomás el teólogo tiene como modelo de su conocimiento teológico 'la ciencia de Dios y de los bienaventurados', en la que participa algo en cuanto que algo de ella le ha sido participado en la revelación. Tarea del teólogo es, pues, *jugar a conocer a lo divino y a juzgar a lo divino* todas las cosas y todos los acontecimientos, para lo cual cuenta con lo revelado como principio para su propia ciencia.

Ese principio o principios de la ciencia divina comunicados —revelados— a la ciencia inferior que es la teología no pueden ser verificados desde la ciencia inferior y dentro de esa ciencia inferior que es la teología; no puede probarlos, comprobarlos, ni discutirlos desde dentro de la teología, pues para ello tendría que ascender a la ciencia divina, cosa que sólo alcanzará el hombre en la beatitud del cielo, cuando vea a Dios 'cara a cara'. En eso la teología lo único que puede hacer es comprobar el hecho de la revelación de esos principios.

Eso no es novedoso, porque se da en toda ciencia inferior que reciba sus principios de la ciencia inmediatamente superior, sin poder discutirlos, porque para ello tendría que salir de su propio ámbito y subir a la ciencia superior. Por ello se dice que cada ciencia inferior acepta sus principios, *los cree*, sin discutirlos: es decir, los acepta como *postulados* ⁶⁵. En la teología, tales principios suyos, venidos a ella por la revelación, son aceptados como *postulados creídos con fe divina*. En las demás ciencias, sus principios recibidos son *creídos con fe humana*:

'...como la música *cree* los principios que le vienen del aritmético, así la teología *cree* los principios que le han sido revelados por Dios'.

Obtenida por la metodología específica de la historia —Historia de la salvación— las noticias de *los hechos de revelación* o salvíficos, esa misma revelación expresa el alcance o valor salvífico de los mismos, valor que unas veces se refiere a *lo que tales hechos son*, y entonces unas veces proponen una *verdad* que, como revelada, es asumida por fe divina y constituye el principio

ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde, sicut musica *credit* principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra *credit* principia revelata sibi a Deo'.

⁶⁴ *Summa Th.* I, 1, 2 ad 1.

⁶⁵ *Summa Th.* I, 1, 8c: 'Sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis, ita haec doctrina (i.e. la teología) non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt *articuli fidei*, sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum, sicut Apostolus (1 Cor 15, 12 s.) ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam'. Y *Summa Th.* I, 1, 8c: 'Inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae; suprema vero inter eas, scilicet *metaphysica*, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius'.

o principios de la llamada *teología especulativa*; y otras veces o a la vez proponen principios de *conducta* a seguir, asumidos también con fe divina, pero que constituyen los principios de la llamada *teología práctica*.

Conclusión: esos datos revelados *originan de inicio dos teologías*, las cuales coinciden en que, constatada la revelación, reciben de ella sus propios principios *por fe divina*; y se diferencian en que la una, la especulativa o doctrinal, recibe principios del conocer, y la otra, la práctica, del actuar. Ese coincidir ambas en asumir los principios suyos *por fe divina* quiere decir que los reciben como *postulados*, o principios cuya verdad intrínseca no pueden probar desde la propia interioridad de ciencia, ya que son principios provenientes de la 'ciencia superior', la divina, descendida por revelación; y, bajo cuya luz de tales postulados han de proceder ambas: la una para profundizar en su conocimiento de lo revelado, y la otra para acertar a cumplir en concreto los preceptos revelados.

9. LA IMPRESCINDIBLE 'TEOLOGIA DEL DERECHO CANONICO' NO ES TEOLOGIA 'EX AEQUO', SINO SECUNDARIA

Supuesto lo dicho, hay que observar sin embargo que esas 'iniciales teologías' van a proceder cada una con su *propio proceso y método* y con sus *diversas finalidades específicas propias* y sus *propias funciones*, llegando a consecuencias y conclusiones de diversos órdenes, como vamos a resumir⁶⁶.

En efecto, y prescindiendo de aspectos que aquí no interesan, procede decir:

a) La *teología especulativa* procede por lógica nocional o enunciativa y concluye por necesidad nocional. Sus conclusiones son, pues, universales, sin excepción, e infalibles, si el silogismo está hecho correctamente.

La *teología práctica*, en cambio, procede por lógica deóntica o normativa, la cual no puede concluir por necesidad nocional, pues, aunque toma como mayor de su silogismo el precepto revelado, tiene que poner como menor de la argumentación la actuación concreta que ha de actuar en cumplimiento del precepto. Pero esa menor no la puede poner con certeza, porque aún no existe, porque puede no cumplir, porque no está predeterminado el sujeto a cumplirla de un modo concreto. Quiriendo cumplirlo, sólo puede poner la menor como hipótesis, decidiendo, entre las posibilidades de cumplimiento que permite el precepto o posibilidades de principio y las posibilidades históricas que pueda prever, la actuación concreta, ponderándola con el sexto sentido o sentido interior o sentido común o sentido de la prudencia (que todos esos nombres lleva). Como es previsión —y no visión— bajo tantas hipótesis, no cabe en la conclusión certeza, sino sólo *conjetura* o *probabilidad conjetural*.

Ese modo de proceder proviene de que todo precepto de actuar —también el revelado— es un enunciado de prescripción abstracta, como dada de

66 Cf. más ampliamente en T. I. Jiménez Urresti, 'El teólogo ante la realidad canónica' (cit. supra, nota 55): su cap. II, 'El teólogo ante el Derecho canónico como ciencia autónoma', 49-56; y cap. III, 'El teólogo ante la lógica normativa usada en la elaboración de las normas canónicas', 56-68.

antemano; es genérica, pues admite diversidad de concreciones de cumplimiento; y es general, ya que admite casos excepcionales o exentos de su vigencia. Por todo eso, el cumplimiento de tal precepto —que siempre y por definición es actuación concreta— necesita ser concretizado, especificado, individualizado. Así como 'los seres que son' (excepto en Dios) existen según su esencia, pero existen concretamente por su existencia —sólo hay existencias concretas—, de modo que esencia y existencia son co-principios del ser, así, análogamente, en cada actuación humana el precepto o norma hace la función de 'esencia' que necesita existencialización, que le viene de la decisión-actuación que pone el agente.

En el silogismo o *proceso especulativo* la conclusión no crea *nada nuevo*, aunque al entendimiento le resulten o puedan resultar novedosas las conclusiones. En tal proceso *se explicita lo que está ya contenido implícitamente* en las premisas. Lo cual, referido a realidad, es proyectar a futuro cierto, infalible con infalibilidad física o metafísica según el nivel de que se trate, la potencialidad necesitada de la causa⁶⁷.

En el *silogismo práctico*, en cambio, hay *creación nueva*, pues la norma no tiene concretada la actuación, sino que es norma o precepto abstracto, genérico y general, como ya se dijo.

En conclusión: la ciencia o teología práctica se mueve a sacar, en la forma dicha, conclusiones de la actuación que proceda actuar, por tanto de actuaciones concretas. Es ciencia *proversiva, proyectada a lo concreto*.

b) Ahora bien: *el conocimiento de lo concreto no es ciencia*. La ciencia comienza cuando, sobre los conocimientos concretos, se elaboran conocimientos de sus relaciones y conexiones, hasta subir a sus causas y descubrir su naturaleza.

Por ello, sólo se puede hablar de ciencia práctica normativa, teología práctica normativa, en la medida en que las actuaciones concretas son referidas a sus normas y son vistas cual reguladas o prescritas por las mismas. Ya Santo Tomás de Aquino lo vio y llegó a formular que, para que haya ciencia y por tanto nobleza de conocimiento, hay que subir a los principios desde cuyo conocimiento éste se extiende a muchos objetos, '*quia quanto virtus cognoscitiva ad plures se extendit, tanto nobilior est*'⁶⁸. De ahí que la 'teología práctica' no es ciencia sino en cuanto que, elevándose sobre lo concreto, se hace especulativa:

'El don del entendimiento —dice Santo Tomás al hablar del don del Espíritu Santo— se refiere no sólo a lo que primera y principalmente cae bajo la fe, sino también a todo lo que se ordena a la fe. Ahora bien: las actuaciones buenas tienen cierta ordenación a la fe, pues «la fe actúa por

67 *Summa Th.* II-II, 1, 7c: 'Quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium Patrum, licet *implicite*. Sed quantum ad explanationem crevit numerus articulorum, quia quaedam *explicitè* cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur *explicitè*.

68 *Summa Th.* II-II, 8, 2 ad 2.

el amor», como dice el Apóstol (Gal 5, 6). Por tanto, el don del entendimiento se extiende también a algunas actuaciones; pero no en cuanto que trata principalmente de ellas, sino *en cuanto que en las actuaciones nos regimos por las normas eternas*, en las cuales, al considerarlas y consultarlas, se da una razón superior que se perfecciona por el don del entendimiento⁶⁹.

En otras palabras:

'Las ciencias prácticas tratan lo operable por el hombre, como es la moral, que trata de los actos humanos, y como es la arquitectura, que trata de edificaciones'⁷⁰.

Y como lo operable humano es sobre operación concreta, 'hay que decir que lo operable humano considerado según lo que es en sí mismo *no tiene aliquam excellentiae altitudinem, no tiene altura digna de conocimiento*. Pero según sea referido a la norma de la ley eterna y al fin de la felicidad divina, tiene altura para que sobre ello haya entendimiento'.

'A la dignidad del don del entendimiento pertenece el considerar lo inteligible eterno y necesario no sólo según lo que es en sí mismo, sino también según que es norma de los actos humanos'⁷¹.

O también con otras palabras:

La teología o '*ciencia sagrada trata principalmente de Dios*'. Trata de conocer lo divino. Y 'como Dios con la misma ciencia se conoce a Sí mismo y conoce las cosas que hace' y 'sus obras mayores son los hombres', la teología '*trata también de las creaturas según ellas se refieren a Dios como a su principio o fin*'⁷². La teología '*non est ergo scientia practica, sed magis speculativa*'. Y Santo Tomás repite: '*Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit*'⁷³.

c) Así, la teología trata '*principaliter de Deo*', o '*principalius de rebus divinis*', sólo no-principalmente o secundariamente trata de las cosas humanas y de las creaturas, y ello en tanto en cuanto referidas a Dios como principio o fin de las mismas. Y precisamente por esa diferencia entre la teología que trata principalmente de Dios y de las cosas divinas y la teología que trata de las creaturas en cuanto referidas a Dios, ambas teologías *no son teologías por igual, no son teologías ex aequo*⁷⁴.

Esa teología de segundo grado o secundaria, por tratar de las cosas creadas en cuanto referibles a Dios primer principio y último fin de todas ellas, puede subdividirse en tantas teologías como clases de realidades, porque todas son

69 *Summa Th.* II-II, 8, 2c.

70 *Summa Th.* I, 1, 4c.

71 *Summa Th.* II-II, 8, 2 ad 1 y ad 2.

72 *Summa Th.* I, 1, 3 ad 1.

73 *Summa Th.* I, 1, 4c.

74 *Summa Th.* I, 1, 2 ad 1: '*Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo; sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur*'.

referibles a Dios. Y así se ha podido escribir una 'teología de las realidades terrenas', e igualmente una 'teología del trabajo', una 'teología de la historia', y 'de la ciudad', 'del mundo', 'de la política', 'del progreso', 'del desarrollo', 'de la secularización', 'de la paz', 'de la revolución', y 'de la liberación', entre muchas otras⁷⁵. Así mismo 'teología del Derecho'⁷⁶..., y 'teología del Derecho canónico'⁷⁷.

10. LA TEOLOGIA DEL DERECHO CANONICO.

a) Todas esas teologías mencionadas son *teologías*, no filosofías, por cuanto que sumen de la revelación sus principios para el estudio de tales materias, es decir, sus postulados y su fin, refiriéndolos al Dios revelado como principio y fin últimos. Versan sobre actuaciones humanas en cuanto insertas en la Historia de la Salvación y consideradas en cuanto que ninguna, ni siquiera 'el dominio temporal', 'pueden sustraerse al dominio de Dios', como dice el Vaticano II⁷⁸. Pero en ese estudio y planteamiento reconocen que la materia sobre la que versan tiene sus propias leyes, consistencia, valor, conforme a los cuales debe realizarse y cumplirse su dimensión de 'orden temporal'. El concilio dice: 'observando íntegramente sus propias leyes', pero de forma que 'debe ajustarse a los principios ulteriores de la vida cristiana'⁷⁹. Son así teologías, pero teologías de segundo orden.

Por ello, el estudio de su objeto específico en cada una de ellas —del trabajo, de la política, de la sociedad, del hombre...—, en cuanto estudiando *en sí mismo*, según sus propias leyes, propia consistencia, propios valores, da la tecnología, la politología, la sociología, la antropología..., *ciencias propias y específicas con su propia autonomía*, como reconoce explícitamente el Vaticano II⁸⁰.

75 Como razón indicativo-comprobativa se ofrece un título de cada una de las teologías mencionadas: Cf. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres* (Louvain, Desclé de Br., 1946-49) 2 vols.; M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail* (Paris, Seuil, 1955); C. Morcillo, *Teología del trabajo. Carta pastoral* (Zaragoza 1958); C. J. Geffré, 'Bulletin de théologie dogmatique: Théologie de l'histoire', en *Rev. Sc. Phil. Théol.* 47 (1963) 130-35; E. Heimann, *Theologie der Geschichte. Ein Versuch* (Stuttgart, Kreuz, 1966); J. Comblin, *Théologie de la ville* (Paris, Ed. Univ., 1968); J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Main-München, Ed. Grünewald, 1968; trad. esp. en Edic. Sígueme); H. Peukert (ed.), *Diskussion sur 'Politischen Theologie'* (Mainz, Ed. Grünewald, 1969); AA.VV., *La teología al encuentro del progreso* (Bilbao, Desclée de Br., 1973); en pp. 328-68 bibliografía; C. Duquoc, *Ambigüedad de las teologías de la secularización* (Bilbao, Desclée de Br., 1974); J. Comblin, *Teología de la revolución* (Bilbao, Desclée de Br., 1973) pp. 371-73 bibliografía; idem, *Théologie de la paix* (Paris, Ed. Univ., 1960-63) 2 vols.; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1972).

76 Cf. D. Composta, 'Teología del Derecho natural', serie de art. en *Salesianum* (1967) 28-69 (1968) 302-29; EIC (1970) 101-55, y en *Apol* (1969) 407-90 (1970) 61-132 y (1970) 465-96; y 'Teología del Derecho divino positivo', en *Salesianum* (1970) 239-82; *Apol* (1971) 201-29 (1973) 36-68 y 333-65; *Salesianum* 34 (1972) 255-295; *Apol* (1972) 210-60, 403-53, y (1975) 376-401.

77 Cf. supra notas 3-26.

78 Vaticano II, const. dogm. *Lumen gentium*, n. 36d (ver todo el n. 36).

79 Vaticano II, decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 7d (ver todo el n. 7).

80 Cf. Vaticano II, const. past. *Gaudium et Spes*, nn. 36, 59c.

Y lo mismo sucede con el Derecho. Se han formulado teologías del Derecho secular y de la política secular, como las de Donoso Cortés, de Ellul, o del Vaticano II. Pero hay también la Ciencia del Derecho.

Y así, también hay que afirmar la existencia de una *Teología del Derecho canónico*, según todo lo dicho que sume sus postulados y su fin ulterior, de la teología; y hay una *Ciencia del Derecho canónico*, que en cuanto tal no estudia ni trata de las cosas de Dios, ni de las cosas divinas, sino de las conductas socio-eclesiales.

b) Sin embargo, hay que decir más sobre la ciencia del Derecho canónico y sobre su objetividad propia, ya que tiene una *singular especificidad* tanto como ciencia cuanto como realidad, ya que:

1°. Las *ciencias* humanas son ciencia —no filosofías, ni teología—, en cuanto versan sobre objetos vistos no ya en su referencia al principio y fin últimos —Dios—, sino en sí mismos, en su propia consistencia, valores y leyes, llamados '*realidades temporales*' y pertenecientes al '*orden natural*' de la creación. Ahí, por ejemplo, la ciencia del Derecho secular, sumirá sus propios principios en las relaciones sociales humanas referidas a la dignidad del hombre como ser social, principios que descubre y formula *por la razón humana*.

La actuación eclesial, en cambio, tiene que atenerse a realidades que son en su consistencia histórica, al menos también, temporales, no sólo porque «los sacramentos e instituciones de la Iglesia peregrina pertenecen a este tiempo y llevan la imagen de este siglo que pasa»⁸¹, sino también porque en su consistencia misma de históricas y por tanto visibles (aún los sacramentos, que es lo más cualificado que realiza históricamente la Iglesia) son actuaciones asumidas de lo humano por la *voluntad positiva de Cristo*, que, al fundar la Iglesia, las entregó a la misma, confiriéndoles finalidad y por tanto significación superior e incluso instrumentándolas —en el caso de los sacramentos— para donación de su gracia: es decir, haciéndolas signos eficaces de la salvación. En su consistencia histórica y por tanto visible no cambian, sino que su consistencia de actuación histórica, y por tanto humana, adquieren el nuevo sentido y significación de ser cosas o actuaciones *utilizadas* por la Iglesia y entran así a formar parte de la Historia de la Salvación por razón de esa finalidad y significación, como en el caso del edificio destinado a iglesia. Y ésto es ley universal en toda conducta humana: las cosas y signos las utiliza el hombre *según el sentido propio* que ellos tienen, pero instrumentándolos a la finalidad que el sujeto que las usa pone o tiene en ese uso. En el caso de la Iglesia, el sujeto agente es ella, y en ella cobran ese nuevo y ulterior sentido y finalidad; y en el caso de los sacramentos, la Iglesia, por la potencia salvífica que Cristo le ha conferido, las utiliza para conceder la gracia, las hace así sacramentos. Pero esa eficacia nos consta por la fe, ya que la realidad misma histórica de actuación —como el bautizar o ungir—, sigue siendo en sí misma actuación de bañar o

81 Vaticano II, const. dogm. *Lumen gentium*, n. 48c.

de ungr. Y en el caso único, singular, de la Eucaristía, la 'transubstanciación' pertenece a la realidad invisible del misterio, afirmado por la fe.

Teniendo, pues, en cuenta tales datos, que en su realidad profunda se deben a voluntad positiva de Cristo, al orden sobrenatural de su Redención —que se mueve dentro de la gran Economía de la Encarnación— y de la eclesialización —pues la Iglesia es el Cuerpo y el Pueblo de Cristo—, percibida sólo por la fe, el Derecho canónico los recibe como *los principios suyos propios* que le provienen por noticia de la revelación y que formula la teología en forma científico-teológica. Y el Derecho canónico los asume como *postulados suyos*.

Pero, a la vez, el Derecho canónico no puede desconocer, sino aceptar que se trata de cosas y actuaciones que tienen su propia consistencia humana histórica. Y al tratarlas lo hará según esa misma consistencia humana de las cosas y actuaciones, si bien bajo el sentido de actuación, es decir, de la significación e instrumentación que este sujeto concreto —la Iglesia— pone necesariamente y por definición de lo que es utilizar cosas y lenguajes, en tales actuaciones: bajo la significación-instrumentación eclesio-redencionales de la Iglesia que los utiliza según la voluntad de Cristo.

Se trata, pues, de dos dimensiones inseparables, pero que tienen dos tratamientos diferenciables. Ponderadas y ordenadas en cuanto históricas en sí mismas, son tratadas por la Ciencia del Derecho canónico; ponderadas y ordenadas en cuanto al servicio de la Iglesia, son ponderadas y ordenadas por la intención eclesial e histórica salvífica, pero en sí mismas siguen siendo objeto de tratamiento de la Ciencia canónica. Pero ponderadas y ordenadas en cuanto a la finalidad eclesio-redencional, tal Ciencia canónica no puede perder de vista que contienen un sentido teológico, que se acrecienta si se baja a la profundidad del misterio.

Hay que decir, en consecuencia elemental, que la teología *está mucho más cercana al Derecho canónico* que en el caso de las teologías de las ciencias humanas temporales, y que hay *una teología del Derecho canónico que es mucho más teología* que la de las realidades temporales, pues tiene postulados o datos teológicos pre-canónicos e inmediatamente posteriores, y no sólo en cuanto a su referencia al primer principio y fin último radicales.

2º. El ser humano, como inteligente, al actuar como tal actúa por *finalidades subordinadas* unas a otras, hasta orientar todas ellas, en esa subordinación graduadas a la finalidad última. Esta orientación u ordenación última es la que hace que una ciencia se haga teología.

El Derecho secular tiene su finalidad propia inmediata interna que en un primer paso es el orden social y tras él la justicia. A esa finalidad propia interna del sistema mental y objetivo de la actuación jurídica —la de las positivaciones, su aplicabilidad y ejecutabilidad y luego su aplicación y ejecución— se le llama también 'officium', 'compito', función. Para esa finalidad sume sus prin-

cipios de la ciencia (finalidad) *inmediatamente superior*, como ya se dijo; y el hombre alcanza esos conocimientos *por la razón*, descubriéndolos en la subordinación de sus actuaciones sociales al cultivo de su propia dignidad. Se mueve, pues, *en el ámbito de lo creacional*, que en su valor y sentido *último vigentes* está sometido y subordinado al orden recensional de Cristo: 'todo es vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios'⁸² (atendido el cual, la ciencia humana o de la razón se hace ya teología).

En el Derecho canónico, en cambio, su finalidad inmediata propia, su 'officium', 'compito' o función, es el orden eclesial al que somete u ordena sus propias positivaciones. Ahí —como diremos en el punto siguiente—, actúa según las leyes naturales de la positivación, pero ello alcanza su sentido en cuanto ordenado al fin inmediato ulterior, pues en él alcanza sentido el orden que establezca: un orden *eclesial* (al menos visto ese orden como 'ordenamiento' o conjunto sistematizado). Y tal fin inmediato ulterior le es dado *por la revelación, por la teología* que la formula, ya que tiene que atenerse a lo que es la Iglesia en su nota de historicidad ordenada a la actuación histórica de su misión divina universal histórico-salvífica. Por ello la Iglesia, al realizar su 'ordenamiento' de positivaciones o Derecho canónico, realiza una *ordenación desde la fe*, una '*ordinatio fidei*', un *ordenamiento debido a la fe*. El Derecho canónico, por tanto, está *mucho más cercanamente, inmediatamente cercano y subordinado al orden revelado y por ello a la teología, que el Derecho secular*: su fin propio queda *enmarcado en subordinación inmediata* al fin inmediatamente *ulterior* del ámbito del orden establecido por la voluntad (al menos implicada) dicha de Cristo, *al orden redencional, al orden eclesial*⁸³.

3º. Como complemento de los puntos 1º y 2º expuestos, hay que considerar que el ámbito propio de las positivaciones canónicas y de su aplicabilidad y ejecutabilidad tiene que mantenerse y moverse *dentro del espacio que le marcan los márgenes de aquellos postulados revelados* (motivaciones previas inmediatamente pre-canónicas) como 'término a quo', y *de esa finalidad inmediatamente ulterior* (finalidad meta-canónica inmediatamente ulterior) como 'término ad quem' (motivos y finalidades que pertenecen a la causalidad final), y que son dados por la teología. De ahí que la ciencia canónica se mueve *dentro de un espacio acotado por la teología*, que le da sentido específico a la actuación canónica de positivaciones. La ciencia canónica está, pues, *subordinada a la teología*, a la revelación, a la fe, *tanto desde antes como desde después*.

En ese mismo sentido puede decirse que el Derecho canónico es un '*jus sacrum*' por razón del motivo y de la finalidad, inmediatamente previo e inmediatamente ulterior, como se dice 'res sacra' un edificio destinado al culto —una iglesia o capilla—, pues queda 'afectado' por ese motivo y esa finalidad —como dicen los autores—, pero '*afectación*' que no le viene de su naturaleza de ser edificio, sino de la motivación y finalidad dichas⁸⁴. En esa *consideración integral*

83 Cf. Vaticano II, decr. *Apostolicam actuositatem*, nn. 5 y 7.

84 Cf. supra nota 2; y T. García Barberena, 'Las iglesias de propiedad privada y el

se instrumentaliza la ciencia inferior para ponerlo al servicio de tales motivos y finalidades eclesiales, pero sin que esa subordinación y esa instrumentalización prive a las leyes de positivación de su propia consistencia, sentido propio y fin propio internos. Precisamente esa subordinación e instrumentalización *diferencia cualitativamente, en esa consideración integral*, al Derecho canónico del Derecho secular, que, también él, tiene su subordinación y su instrumentalización dentro del orden secular.

4°. Pero esa *función de creatividad, de las positivaciones* que realiza la Iglesia en su actividad canónica es en sí misma perteneciente al orden de realizaciones-positivaciones de la Iglesia misma '*en cuanto institutum humanum*', en cuanto '*Ecclesia ex hominibus*'⁸⁵, a un orden de consistencia intratemporal, intramundano, histórico, aunque está enmarcado en el orden eclesio-peregrino dentro de la Historia salutis y aunque su origen radica en la misión histórico-salvífica dada por Cristo. O mejor: precisamente por ello.

En ese orden, la actividad creativa de positivaciones canónicas de la Iglesia *se mueve según las leyes propias de las positivaciones, que son actuaciones en sí mismas humanas*, con su propia consistencia humana o natural, sin que por ello se trate de algo meramente adyacente, añadido exteriormente, accidental o superpuesto, pues se integra en la *historicidad humana de la Iglesia*, ya que es divina y humana, celestial y peregrina, trascendental e histórica a la vez: dos dimensiones de su realidad compleja: hecha a imagen de Cristo, la Iglesia tiene *en su ser* una 'no mediocre analogía con Cristo' (el Verbo encarnado, naturaleza divina y humana en unidad personal)⁸⁶, pero también la tiene *en su actuar*: así como Cristo mismo, 'por su encarnación se vinculó a las concretas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió', así la Iglesia debe actuar '*ad instar oeconomiae Incarnationis*', como dice el Vaticano II⁸⁷.

Por eso, así como los latidos del corazón de Cristo no son 'teológicos' en sí mismos, ni el lenguaje que utilizó al hablar con 'locuciones y figuras de la corriente vida diaria'⁸⁸ tampoco es en sí mismo 'teológico', sino que lo uno y lo otro son en él como en cualquier otro hombre —aunque por la unión personal de su naturaleza humana, ésta actuaba como el 'órgano vivo de la salvación'⁸⁹, y esta valoración sí es teológica—, así también las positivaciones canónicas de la Iglesia obedecen, en sí mismas, a las mismas leyes de positivación que en cualquier otro ordenamiento, y son estudiables en sí mismas por

art. IV del Concordato', en *Anuario de Derecho Civil* 18 (1965) 823-52: 826, en que exploya ese principio.

85 Vaticano II, decr. *Unitatis redintegratio*, n. 6, y const. past. *Gaudium et Spes*, n. 40b.

86 Vaticano II, const. dogm. *Lumen gentium* n. 8a y c, y const. *Sacro. Sanctum Concilium* (sobre liturgia) n. 2.

87 Vaticano II, decr. *Ad gentes*, nn. 10 y 22a.

88 Vaticano II, const. past. *Gaudium et Spes*, n. 22b, que también dice: Cristo 'trabajó con manos de hombres, pensó con inteligencia de hombre, actuó con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre'. Y en n. 32b: 'quiso participar de la vida social humana... se sometió a las leyes de su patria...'

89 Vaticano II, const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8a.

la 'ciencia de las positivaciones', como la medicina y la lingüística pueden estudiar los latidos y el lenguaje de Cristo, sin que ese sentido sea en sí mismo teológico.

A la vez hay que reconocer también que las positivaciones que realicen tanto el ordenamiento secular como el ordenamiento eclesial deben ajustarse por la otra vertiente —por la de aquellos para quienes las realizan— a las *situaciones y momentos históricos* de una historia que no es siempre fruto precisamente de la actuación de sus propios ordenamientos, sino también de la actuación (de los hombres y grupos) aún fuera o al margen de su ordenamiento secular y de su ordenamiento eclesial, respectivamente, y aún contra el mismo (con tal de que no sea contra el Derecho divino natural, o revelado)⁹⁰, porque ni el ordenamiento secular, ni el ordenamiento canónico imperan a 'todo el hombre secundum se totum'⁹¹, sino sólo en el ámbito de las relaciones sociales, seculares y eclesiales.

Siguiendo el ejemplo que aduce Santo Tomás de Aquino, antes mencionado sobre subordinación de ciencias —en el que sigue la cultura de su tiempo—, según el cual la música es ciencia subordinada a las matemáticas, si se afirmara —como vimos que se afirma— que la ciencia canónica o *canonística* es 'ciencia teológica con método jurídico', habría también que decir que *la música es ciencia matemática con método musicista*.

Y es que ni el principio mismo subordinante, ni tampoco el hecho de la subordinación o hecho de asumir como postulados las conclusiones de una ciencia superior autorizan a calificar a la inferior con el calificativo de la ciencia superior: ni la música es una ciencia matemática, ni el Derecho canónico es una ciencia teológica: la ciencia superior funciona con un método propio, y la inferior con otro distinto.

En virtud, precisamente, de esa diferencia de método, la inferior no puede discutir la exactitud o verdad de las conclusiones de la ciencia superior, y precisamente por ello las asume como postulados, es decir, con acto de fe (humana en las ciencias humanas, divina en las ciencias sobre la revelación).

5º. Dentro de aquellos márgenes —antes señalados: de término 'a quo' o motivo previo inmediato, y de término 'ad quem' o finalidad ulterior inmediata—, el legislador canónico puede moverse con libertad —*libertad moral*— al concretar o positivizar precisamente aquellos datos revelados o 'Jus divinum'. Pero, para tal actuación de positivizar, el legislador canónico tiene que ponderar, además, la situación y momento histórico para el que legisla: *tiene que apelar a la historia*.

90 Cf. Vaticano II, const. past. *Gaudium et Spes*, n. 44, sobre la Iglesia; n. 74, sobre la comunidad política; nn. 84-85, sobre el orden internacional. Y especialmente, decreto *Ad gentes*, nn. 9 y 22: la Iglesia asume todo lo bueno o al menos compatible con los datos revelados.

91 Sto. Tomás de Aquino, sobre el orden político temporal, en este aspecto: *Summa Theol.* II-II, 65, 1, 'Totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars'; y en I-II, 21, 4 ad 3, 'Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua'

La *justificación de principio* de esa libertad y de aquella necesidad histórica de positivizar los datos normativos revelados sobre conducta socio-eclesial —necesidad que, por serlo para cumplir el deber impuesto por esos mismos datos normativos, es deber, en virtud del primer principio de la lógica normativa⁹²—, viene dada por *la naturaleza misma de tales datos revelados*, ya que son datos *abstractos* en cuanto dados con antelación a la actuación y para la misma (y toda actuación es, por definición, concreta); son *genéricos*, en cuanto que admiten diversas formas concretas de actuación o cumplimiento; y son *generales*, por cuanto que, salvos los primerísimos principios, pueden admitir excepciones históricas de vigencia. Se trata, pues, de una justificación teológica de signo positivo por versar sobre la naturaleza del precepto divino positivo; y tal justificación pertenece a la *teología del Derecho canónico*.

En cambio, *la justificación de la concreta positivación* decidida por el legislador canónico, preferida por él a otras decisiones teológicas e históricamente posibles, viene dada por el *juicio de prudencia* suyo político-eclesial. Tal juicio de decisión no es un acto de fe divina, pues no está revelado y cuenta con la libertad dicha de decisión. Así, el Derecho canónico no es en sí mismo una '*ordinatio fidei*', sino una '*ordinatio rationis sub lumine fidei*', a la vez que una '*ordinatio voluntatis*' ya que impera a la comunidad eclesial '*sub motione caritatis*', decidida por *acto de prudencia*, es decir, ponderado por su 'sexto sentido' o 'sentido interior' o 'sentido común' (según suele llamarse), despertado por el Espíritu.

6°. Hay, pues, una *teología del Derecho canónico*, que contiene cinco grandes capítulos:

- el de los datos revelados referentes a la conducta y estructura socio-eclesial, o tratado del '*Jus divinum*';
- el de que esos datos se distinguen en dos apartados: los referentes a los datos revelados que han de positivizarse y ofrecerse para ello al Derecho canónico (al legislador canónico) y que éste debe asumir como *postulados*; y los que se refieren a la *finalidad ulterior* del Derecho canónico o datos sobre la '*salus animarum*'. Datos *pre-canónicos* y *meta-canónicos*;
- el principio mismo de la *justificación teológica de un Derecho canónico*, como necesario para historizar el cumplimiento del '*Jus divinum*';
- el de la *libertad del legislador* canónico, positivador del '*Jus divinum*', que se mueve en el margen entre los datos pre-canónicos y los meta-canónicos;
- el de tener que *apelar a la historia* de la Iglesia y del mundo, para formar con ello y con los puntos anteriores su decisión positivadora.

Todos esos capítulos teológicos condensan la *teología del Derecho canónico*. Pero sólo con ellos no puede hacerse Derecho canónico. Para hacerlo hay que apelar a los principios naturales de la positivación, contando con todas las exigencias que tales capítulos imponen. Esa teología está a nivel sapiencial de

92 Cf. T. I. Jiménez Urresti, 'El teólogo ante la realidad canónica' (cit. supra nota 55), cap. IV: 'El teólogo ante el primer principio normativo', pp. 68-73.

la fe. La tarea de positivizar está a nivel histórico-práctico de cumplimiento, a nivel *científico*, sobre el que se puede construir *teoría*.

La teología misma ha sabido distinguir, con distinción que ha llegado a recibirse en el Código canónico (cf. can. 751) esa diferente calificación entre teología y ciencia canonística, cuando ha distinguido entre *herejía* y *cisma*. Desobedeciendo una ley canónica no se hace uno hereje, sino a lo sumo cismático.

11. TEOLOGÍA EN EL DERECHO CANÓNICO.

Puesto que —como ha quedado dicho— la teología presenta al Derecho canónico aquellos cuatro capítulos para que el legislador canónico los positivice, resulta que *en toda norma canónica* o positivación decidida por el legislador canónico se encierra, como revestida de su ropaje canónico, *una norma revelada*, más o menos lejana según que el Derecho canónico la asuma y positivice en forma inmediata o a través de otras normas ya positivizadas canónicamente. En el fondo de toda norma canónica, por tanto, se contiene como *núcleo* o *substancia*⁹³ la norma revelada correspondiente.

Y como ese núcleo revelado es formulado y presentado por la teología, puede decirse que en cada norma canónica se encierra un *núcleo teológico*; puede hablarse de que en el fondo del ordenamiento canónico, que todo él forma sistema estudiado por la teoría del Derecho canónico, *se encierra una teología*. O más exactamente, ya que se trata de principios revelados sobre comportamiento socio-elesial, en el fondo del Derecho canónico *se encierra una eclesiología*. Y así puede y debe hablarse de la *eclesiología subyacente* en cada ordenamiento canónico; y se ha hablado de la eclesiología subyacente en el Código de 1917 y de la eclesiología subyacente en el Código de 1983⁹⁴.

Procede, pues, distinguir entre *Teología del Derecho canónico* y *Teología en el Derecho canónico*. La una trascendente y de nivel sapiencial; la otra inmanente en el Derecho y como postulados del mismo. Pero ambas teologías se diferencian de ese Derecho.

Nos complace haber visto en L. Vela, aunque bajo otra nomenclatura, esa misma distinción: él habla de *Teología del Derecho* y del *Derecho de la Teología*. Dice:

'Puede procederse o bien desde la teología y con su propia metodología y contribuiríamos a la gestación de una *Teología del Derecho*, o bien desde el Derecho y con método jurídico y estaríamos en un *Derecho de la Teología*.

Una *Teología del Derecho* buscaría una valoración trascendente del Derecho: la raíz trascendente del Derecho (fundamento divino-natural y divino-

93 '*Substantia*' es terminología usada por los teólogos y el magisterio para designar el núcleo de 'Derecho divino' encerrado en los ritos y ceremonias decididos por la Iglesia en liturgia y sacramentos: cf. Concilio de Trento, sess. VII, cap. 13 *de sacr. in genere* (COeD 661, 17) 'ritus'; sess. XXI, cap. II, *de communione* (COeD 702, 36), 'salva illorum substantia', frase comentada en todos los manuales teológicos de sacramentología.

94 Cf. supra, nota 4.

positivo), el destino trascendente del Derecho (plenitud de vida conforme a la Justicia divina, causa ejemplar del Derecho; el Derecho como estructura y como causa constructora de la Iglesia, etc.), el Derecho como criterio estimativo de una comunidad de personas con raíz y destino trascendentes, etcétera. Esta Teología especulativa o dogmática del Derecho está aún por hacer, y sin embargo sería la parte principal de las realidades terrenas, ya que el Derecho es una realidad terrena fundamental y primaria con la mayor fuerza estructuradora que conocemos.

Un *Derecho de la Teología* tendría que ocuparse preferentemente de la misma Revelación como fuerza normativa en el mundo y en la Iglesia, de los misterios como normas, especialmente de Cristo como forma de toda la salvación, y de los Sacramentos como edificadores de la Iglesia en cuanto Cristo total⁹⁵

Al *Derecho de la Teología* lo llama también *Teología Jurídica* repetidamente, puesto que, aunque —como ha dicho— es estudio '*con método jurídico*', es sin embargo '*estudio del Derecho canónico como disciplina teológica*', estudio que se fija '*en el aspecto jurídico de ciertas realidades teológicas*'. Estas son lo que venimos llamando el '*ius divinum*', que es principio de exigencias de proyección a concretizaciones o positivaciones canónicas (aunque Vela tiene aspectos discutibles en la consideración que hace sobre el contenido y la proversión canónica de tal principio).

12. LO PRE-CANONICO Y LO META-CANONICO⁹⁶: REFLEXIONES.

Hay quien ha dicho que el hablar de lo '*pre-canónico*' (los datos revelados, los postulados del Derecho canónico) y de lo '*meta-canónico*' (el fin inmediato ulterior: la '*salus animarum*')

'deja al Derecho canónico fuera del ámbito de las realidades teológicas que constituyen lo específico del ser de la Iglesia, con el consiguiente *peligro de caer en ese dualismo de la doble Iglesia* (la Iglesia del Espíritu y la Iglesia del Derecho), que es precisamente lo que subyace, desde el punto de vista doctrinal, a la crisis que actualmente atraviesa el derecho canónico'⁹⁷.

Pero hay que distinguir, como se distinguen el ser y el actuar, la esencia y la existencia. El Derecho canónico, precisamente por ser creación de la Iglesia, pertenece a su actuar u operar histórico, no a su ser en cuanto tal, aunque su ser tenga exigencia y necesidad de actuar un Derecho canónico. En otros términos: el Derecho canónico pertenece a la existencialidad histórica o historicidad de la Iglesia, sin que sin embargo, la historicidad de la misma se agote

95 L. Vela, 'El Derecho canónico como disciplina teológica', en *Gregorianum* 50 (1969) 719-55: 724.

96 El término '*meta-canónico*' quizá haya sido acuñado por G. Söhgen, *Grundfragen einer Rechts-theologie* (München 1962) 69, pero no la categoría. Ya diez años antes se hablaba y escribía en España de lo jurídico y *meta-jurídico*: cf. p. ej. 'Lo jurídico y lo meta-jurídico', en *La Ciudad de Dios* 164 (1952) 467-512, por G. del Estal.

97 A. Rouco Varela, 'El statuto ontológico...' (cit. supra nota 25) 466.

en su Derecho canónico vivido. La realidad canónica no queda fuera de la realidad eclesial, sino que es *parte* de su actuación histórica: aquella parte con la *que determina cómo cumplir concretamente* el 'jus divinum' o relaciones socio-eclesiales. En ese sentido puede decirse que contiene al 'jus divinum' bajo su normativa positivada; aunque mejor habría que decir que está al servicio histórico del cumplimiento de ese 'jus divinum'. Y por esto es precisa una distinción, no una separación ni una independencia, por una parte entre el Derecho canónico y el 'Jus divinum', y por otra entre la 'Ecclesia Juris' y la 'Ecclesia Caritatis', como momentos diversos de la Iglesia actuante *históricamente, históricamente intercompenetrados* ⁹⁸.

Correr un riesgo de dualismo no es caer en el dualismo. Y tratar de evitar todo riesgo no es posible históricamente, porque supondría aspirar a ser a-históricos: la Iglesia, por la vertiente de su dimensión humana en su punto de en cuanto es '*ex hominibus collecta*' e '*institutum humanum*' en la historia, corre permanentemente un riesgo de disociar lo humano de lo divino y la institucionalidad humana de la divina. Por eso el Vaticano II advierte que las dos dimensiones —la divina y la humana, la mística y la histórica— '*no son dos realidades distintas, sino que forman una única realidad compleja*': no deben, pues, disociarse lo divino y lo humano, la teología y el Derecho canónico en una visión integral. Si se cayese en esa disociación, se incurriría en un espiritualismo desencarnado, a-histórico, por un extremo, y en un humanismo y juridicismo, por el otro extremo. Y porque a veces se cae en ello —aunque no de modo definitivo, pues la Iglesia está guiada por el Espíritu Santo—, 'la Iglesia necesita constantemente' no sólo de vigilancia, sino también de '*perenne reforma*', como reconoce el mismo Vaticano II ⁹⁹.

El mismo papa Pablo VI se expresa en el planteamiento que venimos diciendo, cuando, dirigiéndose a los congresistas de Derecho canónico del 17 de setiembre de 1973, señalaba:

'I principi direttivi della revisione del Codice di Diritto Canonico tengono conto di questi —(que ha expuesto antes)— *presupposti teologici*, e mirano alla protezione giuridica dei diritti dei singoli fedeli e anche d'ogni uomo in quanto tale. Il nuovo Codice viene certo incontro a tale enunciato; tuttavia pur con questo *postulato*, non si deve indebolire il dovere che spetta ai Pastori di provvedere efficacemente al bene comune della propria comunità, e, in *ultimo rapporto*, alla salvezza degli uomini'.

'Tale scopo sociale, la salvezza delle anime, la «salus animarum» resta lo *scopo supremo* delle istituzioni, del diritto, delle leggi' ¹⁰⁰. (Subrayados nuestros).

98 Hemos dicho en otro lugar que el 'Jus divinum', su positivación canónica, y la técnica que se emplea en ésta y en su funcionamiento constituyen como tres esferas de tres colores concéntricas y del mismo radio: se da una identificación real histórica entre ellas, pero la de la positivación, mientras no se demuestre lo contrario, es siempre sustituible por otra: Cf. T. I. Jiménez Urresti, 'El teólogo ante la realidad canónica' (cit. supra, nota 55), cap. II: pp. 49-56. Cf. infra texto correspondiente a nota 116.

99 Vaticano II, const. past. *Gaudium et spes*, n. 40b; y decr. *Unitatis redintegratio*, n. 6.

100 Pablo VI, 'Aloc. al II Congr. Inter. Der. Can.' (17 sept. 1973): Comm. 5 (1973) 129.

IV.—'TEOLOGIZACION' Y 'DES-TEOLOGIZACION' DEL DERECHO CANONICO, Y 'JURIDIZACION' y DES-JURIDIZACION' DE LA TEOLOGIA

13. TRAS LA TEOLOGIA DEL DERECHO CANONICO Y EN EL DERECHO CANONICO.

El canonista en cuanto tal estudia y realiza la 'ciencia' del Derecho canónico, la canonística. Y debe ser, por ello mismo, consciente de los límites de su ciencia y de su actuación. Así como antes ¹⁰¹ distinguíamos entre el hombre en cuanto tal y el jurista en cuanto tal, también aquí hay que distinguir entre el creyente en cuanto tal y el canonista en cuanto tal:

— *En cuanto creyente* o fiel cristiano debe saber que su condición de miembro de la Iglesia no se limita a ser simplemente un buen canonista, ni un buen cumplidor de los sagrados cánones, pues el aspecto canonístico es sólo una parte de lo que debe cumplir por ser y para ser un buen cristiano. Las motivaciones de fondo para ello las encontrará tan sólo apelando a la fe, a la teología.

— *En cuanto canonista*, no debe mantener su ciencia separada o totalmente independiente de la teología, sino relacionada con ella, como ciencia subordinada a la misma, pues de ella sume sus postulados, para encontrar en ella —en ellos— la justificación de principio de cada uno de los institutos canónicos (teología *en* el Derecho canónico) y la justificación radical del fenómeno canónico mismo (teología *del* Derecho canónico). Sólo de esa forma puede librar al Derecho canónico y a su ciencia, del positivismo puro, y obtener su sentido diferenciante ante el Derecho secular. (Y por la otra vertiente, ha de atender a la historia y al cumplimiento de las leyes de positivación).

Eso quiere decir que para ser un canonista auténtico, habrá de tener también un suficiente conocimiento de los datos teológicos cuya positivación ha de estudiar y para cuyo servicio se formula la positivación. Es lo que pedía Pablo VI en su cita que encabeza esta exposición:

'Con el Vaticano II se ha cerrado definitivamente el tiempo en que algunos canonistas rehusaban considerar el aspecto teológico de las disciplinas estudiadas o de las leyes aplicadas por ellos. Hoy es imposible realizar estudios de Derecho canónico sin una seria formación teológica' ¹⁰².

Y a eso mismo responde lo que, con otras palabras, pediría después la Sagrada Congregación para la Educación Católica, en su *Circular* del mes de abril de 1975:

'2. En la enseñanza (del Derecho canónico) se indicarán los *fundamentos teológicos generales* del Derecho canónico y los *particulares* de cada «instituto» jurídico. De ese modo y en esa línea se pondrá de manifiesto *el*

101 Cf. supra texto de p. 31 y nota 53.

102 Pablo VI, Aloc. citada (supra nota 100) 124.

espíritu que anima al Derecho en la Iglesia, a diferencia de los otros Derechos, y su función pastoral'.

'3. La enseñanza del Derecho canónico se efectuará de tal modo que el futuro sacerdote llegue a asimilar los principios y normas del Derecho canónico *en relación con la vida pastoral*, y llegado el caso no se dude en trazar incluso aún la historia de la norma, relacionándola con la teología de los distintos períodos históricos'¹⁰³.

Apelar a los 'fundamentos teológicos' es apelar a los datos *pre-canónicos*; apelar a la 'relación con la vida pastoral' es apelar a los datos *meta-canónicos*; es decir, es apelar a los datos revelados vistos en cuanto tales, en su momento anterior a su 'canonización', a su positivación canónica, y que en tal momento son formulados por la teología. Para ello, o bien los acepta de la formulación misma teológica, como principios para un 'jus condendum'; o bien los extrae de las normas ya canónicas desvistiéndolas de la positivación de que han sido objeto.

Esa consigna dada por el papa y por la Sagrada Congregación —consigna tan distinta de la que se dio para el estudio del Código de 1917 —limitada a las explicaciones exegéticas de los cánones promulgados¹⁰⁴—, va a producir grandes beneficios a la Iglesia en general y a la ciencia del Derecho canónico en particular. Porque:

- hará ahondar en la *motivación teológica* del Derecho canónico, cosa que redundará en superar la crisis —antes mencionada— que vige sobre aprecio al Derecho canónico. O, como dijo Pablo VI en el discurso citado: 'la sombra de sospecha que opiniones no benévolas han proyectado sobre el Derecho de la Iglesia';
- ayudará a ver *el espíritu* que anima al Derecho canónico, y a distinguir y diferenciar al Derecho canónico de los otros Derechos (seculares);
- aprovechará la reflexión correspondiente sobre la mayor o menor *adecuación* que cada instituto canónico guarde para con los fundamentos y finalidades dichos pre-canónicos y meta-canónicos: es decir, sobre si lo teológico que debe encerrarse en lo canónico ha logrado la pertinente y adecuada positivación, si ha sido revestido del 'traje a medida' que le corresponda. Y se quiera o no eso provocará una seria *valoración crítica* de esa positivación.

Todo ello alentará el dinamismo que corresponde al Derecho canónico hacia su propio perfeccionamiento o su eventual reforma¹⁰⁵, por la vertiente de su fidelidad a su dimensión de servicio e instrumento a lo socio-elesial.

¹⁰³ Traducción completa en *Ecclesia* 35 (1975) 705-7.

¹⁰⁴ Cf. Pío XII, const. apost. *Deus scientiarum Dominus*, 24 mayo 1931, art. 29; Sda. Congr. Seminarios, 7 agosto 1917, 31 octubre 1918, 12 junio 1931, art. 20, 38; AAS 9, 439; 11, 19; 23, 241 y 263. Sobre la 'Escuela exegética', cf. I. C. Ibán (o. c., supra nota 44) 20-37.

¹⁰⁵ Cf. Vaticano II, decr. *Unitatis redintegratio*, n. 6.

14. TRAS LA 'DESTEOLOGIZACION' DEL DERECHO CANONICO Y LA 'DESJURIDIZACION' DE LA TEOLOGIA.

Todas las leyes y normas canónicas —mientras no se demuestre que repiten simples enunciados de principios teológicos asumidos en el ordenamiento canónico, como a veces sucede, p. ej., en el can. 897 que describe lo que es el sacramento de la Eucaristía— son leyes o normas *positivizadas*, que por tanto contienen el núcleo o entraña teológica envuelta ya en la concreción o positividad canónica. No pueden, pues, aceptarse, sin más, tales leyes o normas canónicas como un enunciado teológico. Para obtener el enunciado teológico habrá que des-positivizar la ley canónica, desvestirla de su positividad.

Asumir la ley o norma canónica como si fuera enunciado teológico sería realizar lo que ha venido en llamarse *'teologizar los hechos consumados'*¹⁰⁶, y que introduce una indebida *'teologización'* del Derecho canónico y a una *'juridización'* de la teología.

Una teología hecha en esa forma no sólo no vale, sino que causa perjuicio tanto a la teología como al Derecho canónico:

— *A la teología*, porque la *'juridiza'*, es decir, limita o reduce el principio teológico normativo referente a lo socio-eclesial y que ha de ser positivado en Derecho canónico, estrechando su amplitud a lo positivado, al *identificar lo teológico con una de sus posibles formas* histórico-concretas canónicas: con la forma que ha decidido el legislador canónico al positivizarlo. De ese modo, da categoría de verdad revelada al conjunto: al núcleo teológico más su positividad.

— *Al Derecho canónico*, porque, el *'teologizar'*, o dar rigor absoluto de verdad revelada a la norma o ley canónica positivizada, agarrota e inmoviliza a esa ley, cuya positividad es siempre sustituible por otra positividad (mientras no se demuestre por argumentos específicamente teológicos, que una norma *'canonizada'* es simple enunciado de un principio revelado, como a veces ocurre en el Codex). Ello hace que el Derecho canónico pierda su dinamismo, su posibilidad de cambiar de positividad actual por otra. De esa forma se realiza una *'teologización'* de lo canónico, que es falsa por su extrapolación.

Ahora bien: resulta, viendo las formulaciones teológicas hechas no pocas veces por teólogos, que esa *'juridización'* de la teología y esa *'teologización'* del Derecho canónico se ha realizado en no pocos temas y en diversos tiempos.

106 En T. I. Jiménez Urresti, 'Problemática actual...' (citada infra, nota sig.) 83, decíamos: '¿No se habla ya de la *«teología del hecho consumado»*, consistente en aceptar como dato, explicación y adecuada doctrina teológica el dato y comportamiento canónico sin más, como si el comportamiento canónico fuera siempre el único resultado teológicamente posible de un principio teológico a cumplirse canónicamente, como si la norma canónica no encerrara generalmente una esencial relatividad histórica y lógica, como si la norma canónica concreta no fuese uno de los modos posibles de cumplir la exigencia teológica correspondiente?'.

Y en T. I. Jiménez Urresti, 'Derecho canónico y teología: dos ciencias diversas', en *Concilium* n. 28 (sept.-oct. 1967) 209: *'teologizar los hechos consumados'*, es decir, elevar sin más a categoría teológica los concretos comportamientos canónicos históricos, sin despojarlos de su corteza de positividad canónica para extraer su entraña teológica'.

Por ello, ya en el aula misma conciliar se levantaron voces recias contra los tres abusos dominantes en aquel entonces: contra *el clericalismo, el triunfalismo y el juridismo* en la Iglesia y en la teología, como es bien sabido.

En consecuencia, había y sigue habiendo una doble tarea importante seria, teológica y canonística, por hacer. Lo decíamos ya durante el concilio mismo, reflejando sus vivencias, en setiembre de 1964, lo repetimos en 1965 y en 1967¹⁰⁷: la de una '*des-teologización*' de lo indebidamente teologizado del Derecho canónico, de la canonística, y la de una '*des-juridización*' de lo indebidamente juridizado de la teología. Se trataba de una tarea que en buena parte realizó el concilio mismo, pero no terminó, y por tanto sigue vigente. Se trataba y se trata de '*des-teologización*' y '*des-juridización*': dos sustantivos de actuación, activos, que denotaban y denotan un programa histórico concreto de renovación, y no una tesis o programa teológico-temático sobre la naturaleza y los principios de la comprensión del Derecho canónico, naturaleza y principios que se daban por supuestamente conocidos.

Esa observación sobraría del todo aquí, si no hubiera habido quienes han leído mal ese estado de la cuestión¹⁰⁸, que expusimos con más que suficiente claridad y que los demás entendieron bien. En ningún modo nos hemos expresado nunca en forma tal que haya podido decirse con fundamento que nuestra postura

'ritiene che il compito della teologia post-conciliare é di liberarsi da *ogni* tematica giuridica; como, al contrario, il compito del Diritto canonico é di scrollarsi di dosso *ogni* vestigio teologico'. (Subrayados de *ogni*, nuestros)¹⁰⁹.

Desde un entendimiento de esa clase es lógico que se nos haya atribuido 'gravi concessioni alle teorie protestanti'¹¹⁰, y otras calificaciones extemporáneas similares.

Hoy, sin embargo, procede decir algo más. La actitud 'contestataria', que se inició ya en torno al ambiente conciliar y que alcanzó su momento culminante en el quinquenio de 1968-1972, contribuyó fuertemente a la crisis, antes mencionada, de des-afección al Derecho canónico. De ahí surgía la necesidad

107 T. I. Jiménez Urresti, 'Derecho canónico y teología: dos ciencias diversas', en *Concilium* n. 28 (set.-oct. 1967) 203-12: 209. Antes, el editorial 'Presentación: Derecho canónico y teología', firmado por N. Edelby - T. I. Jiménez Urresti - P. Huizing, en *Concilium* n. 8 (set.-oct. 1965) 3-6. Y antes, T. I. Jiménez Urresti, 'Problemática actual en el tema «Iglesia y derecho»', en X Semana Españ. Der. Can., *Iglesia y Derecho* (CSIC, Salamanca 1965) 81-95: 83.

108 El primero fue G. May, 'Enttheologisierung des Kirchenrechts?', en *AkKr* 134 (1965) 370-76.

109 D. Composta, 'Introduzione alla teologia del Diritto divino positivo', en *Apollinaris* 44 (1971) 201-29: 216.

110 D. Composta, 'Il Diritto della Chiesa. Alla ricerca delle componenti giuridiche specifiche', en *Salesianum* 34 (1972) 255-94: 276, nota 40; la actitud que adopta D. Composta, expresándose frente a nuestra postura puede verse en notas de sus artículos 'Indicazioni e incidenze storiche per una teologia del Diritto', en *Salesianum* 32 (1970) 239-82: 241; 'Teologia e legge canonica', en *Apol.* 45 (1972) 403-53: 408 y 441; 'Finalità del Diritto nella Chiesa', en *Apol.* 48 (1975) 376-401: 386 y 387; 'Prospettive per una teologia del Diritto', en *Salesianum* 29 (1967) 28-69: 57 y 58.

de exponer la fundamentación y justificación teológicas del fenómeno canónico en la Iglesia, como quedó dicho al principio de esta exposición. De ahí también que el papa Pablo VI, en el Congreso Internacional de septiembre de 1973, dirigiera su discurso a los congresistas precisamente sobre la necesidad de formular la *teología del Derecho canónico*:

'...il Concilio ha obbligato il canonista a ricercare piú profondamente nella Sacra Scrittura e nella teologia le ragioni della propria dottrina. Dopo il Concilio, il Diritto canonico non può non essere in relazione sempre piú stretta con la teologia e con le altre scienze sacre, perché é anch'esse una scienza sacra... Si é definitivamente chiuso il tempo in cui certi Canonisti ricusavano di considerare l'aspetto teologico delle discipline studiate, o delle leggi da essi applicate. Oggi é impossibile compiere studi di Diritto canonico senza una seria formazione teologica... Il rapporto intimo tra Diritto canonico e teologia si pone dunque con urgenza; la collaborazione fra Canonisti e Teologi deve farsi piú stretta...'

Ritorniamo perciò a quanto dicevamo all'inizio: essere *oggi necessaria una teología del Diritto* que assumea tutto quanto la Rivelazione Divina dice sul mistero della Chiesa... Il lavoro compiuto dal *Concilio postula una teología del Diritto*, che non solo approfondisca, ma perfezioni lo sforzo già iniziato dal Concilio ¹¹¹.

Hay también otra razón histórica para esa tarea. Ya en 1959 Pedro Lombardía resumía así, con plena claridad, el estudio 'de la profunda raíz de las diferencias' o 'características peculiares del ordenamiento canónico' en 'comparación con los ordenamientos seculares':

'Es evidente, por otra parte, que todas estas cuestiones sólo pueden estudiarse con verdadera profundidad a la luz de la Teología. Los canonistas descubrieron hace unos lustros la fecundidad de hacer llegar al Derecho de la Iglesia las ventajas científicas de la doctrina jurídica moderna. De ello se siguieron innegables ventajas. Ahora es el momento que se descubran también sus limitaciones y se encaminen hacia un estudio de los problemas canónicos profundamente enraizados en la Teología. Solamente de este modo podremos saber qué es de verdad el Derecho canónico y la profunda raíz de sus instituciones; así, se podrá conocer también con más profundidad en qué se diferencia de los ordenamientos seculares' ¹¹². (Subrayados nuestros).

Esas palabras de Lombardía en 1959 no hacen sino reflejar lo que era ya conciencia refleja y clara de buena parte de la canonística preconiliar entre los autores españoles ¹¹³.

111 Pablo VI, *Aloc. cit.* (supra nota 100) 124 y 130-31.

112 P. Lombardía, 'Sobre las características peculiares del ordenamiento canónico', en *Temis* n. 5 (1959) 67-94: 94, recogido en sus *Escritos de Derecho Canónico*, I (Universidad de Navarra, Pamplona 1973) 175-222: 221-222.

113 N. Timpe, *Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vatikanum II. Eine historisch-systematische Untersuchung: 1917-1962* (St. Brenno-Verlag, Leipzig 1978) 291. Señala autores españoles, y destaca a la 'escuela de Salamanca', que relacionaban explícitamente la eclesiología con el Derecho canónico, y específicamente la ecle-

V.—MENCIONES FINALES

Para terminar, y sin entrar en su temática concreta ni en ejemplos y casos en que se han realizado aquellos deslizamientos de 'teologización' y 'juridización' de lo canónico y de lo teológico —algunos de los cuales hemos tratado en otros lugares¹¹⁴—, mencionemos simplemente algunos capítulos más principales como campos más importantes en que se muestra la distinción dicha entre teología del Derecho canónico y Ciencia canónica, ya que su estudio requeriría tratamiento, análisis y exposición amplia específica.

15. EL 'JUS DIVINUM'.

Por 'Jus divinum' ha de entenderse, en términos generales, los preceptos revelados sobre conducta socio-ecclesial y sobre instituciones eclesiales (misión divina universal, sacramentos, estructura jerárquica de la Iglesia, fundamentalmente).

Pero tal noción tiene amplitudes tales diversas a diversos niveles y con graduaciones diversas, que se hace necesaria una explicación de su entendimiento concreto cada vez que es usada. El magisterio mismo ha usado la expresión con alcances distintos.

De ahí que encierra una doble dificultad.

1ª. Por una parte, no es tarea fácil identificar ese dato revelado o 'Jus divinum' o 'Derecho divino positivo', porque el teólogo, al que corresponde como tal esa tarea, encuentra el gran inconveniente de que la mayoría de los datos de esa naturaleza están o vienen presentados en las fuentes cognoscitivas de la revelación como realidades complejas de *Derecho divino positivo ya eclesiológicamente positivizado*.

Es un problema paralelo al que conocen bien los teólogos, cuando hablan de que la revelación nos ha sido dada en lenguajes y culturas humanas, sin que tales culturas y lenguajes estén por ello reveladas, sino que son el vehículo historizador necesario en su momento para dar la revelación. Como dice el Concilio Vaticano II, 'Dios mismo, al revelarse, *habló según la cultura propia de los diversos tiempos*' — '*locutus est secundum culturam diversis aetatibus propriam*'¹¹⁵.

De ahí que el mismo Vaticano II advierta que es preciso distinguir entre los *lenguajes* (de la Biblia, de los Padres, del magisterio, de los teólogos, de

siología de la comunión y de la Iglesia-Sacramento. También A. Acerbi, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella 'Lumen gentium'* (Ed. Dehoniane, Bologna 1975) 163-66 viene a señalar lo mismo al constatar influjo de esa postura en el concilio por parte de peritos y Padres españoles.

114 Especialmente en T. I. Jiménez Urresti, 'El teólogo...' (citado supra, nota 55); 'La apelación a «la voluntad de Cristo», argumento teológico por lógica normativa, en materias institucionales de la Iglesia (sacramentos, sucesión primado)', en *Salmanticensis* 29 (1982) 341-82; 'Ecclesiología subyacente...' (citado supra, nota 4) espec. 129-36, el 'iure divino' del papado.

115 Vaticano II, const. pastoral *Gaudium et Spes*, n. 58a.

los pastores...) y el *mensaje* revelado, entre los *modos* de presentar la verdad revelada y el '*depositum fidei*' o verdad revelada misma¹¹⁶. Y los teólogos mismos llegan incluso a decir que el mensaje revelado no es formulable ni concebible sin la instrumentación de una cultura. Se da, pues, siempre necesaria una cultura. Se da, pues, siempre una *identificación histórica* entre el mensaje revelado y el lenguaje utilizado en su revelación y transmisión. Pero toda cultura utilizada es *siempre sustituible: ninguna es inseparable, ni exclusiva: 'nulli* (stirpi aut nationi, particulari morum rationi, antiquae aut novae consuetudini) *exclusive et indissolubiler nectitur'*¹¹⁷.

Paralelamente sucede lo mismo con el 'Derecho divino positivo' o revelado, que se presenta ya en sus orígenes envuelto en su ropaje o 'lenguaje' canónico. Y también son esos ropajes sustituibles, mudables, como lo da a entender más que suficientemente el mismo Vaticano II¹¹⁸. Pero para vestir al Derecho divino de otros ropajes, es preciso des-vestirlo del que tiene. Lo que es decir, es preciso des-positivizarlo de su positivación canónica. Y aquí es donde se precisarían unos primeros principios metodológicos para esa tarea.

2ª. Por otra parte, en todo precepto, también en el divino revelado, hay que distinguir como dos gramáticas y dos lógicas para su entendimiento: una la proposición misma del precepto vista como enunciado y que se estudia con la lógica nunciativa o nocional; otra, la del precepto visto como *precepto*, y cuyo alcance se estudia por la lógica normativa o deóntica¹¹⁹.

El alcance de la proposición enunciativa o nocional, al ser estudiado por la lógica enunciativa, concluye *explicitando lo implícito* contenido en la proposición primera, por vía de necesidad nocional. De ese modo se explica la llamada '*evolución homogénea del dogma*' y de la doctrina revelada.

El alcance de la proposición preceptiva, al ser estudiado por la lógica normativa, se atiene al primer principio de la misma, que puede formularse del siguiente modo:

*'Quien da un precepto o impera un fin, preceptúa también o impera las actuaciones necesarias (medios) para el cumplimiento de aquel precepto originario o alcance de aquel fin primero imperado'*¹²⁰.

Y en este caso, esa necesidad no es nocional, sino de *carácter histórico* —se trata de lo que sea históricamente necesario hacer para cumplir aquel

116 Cf. Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 62b, y también su n. 44; decr. *Unitatis redintegratio*, n. 6.

117 Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 58b; ver también sus nn. 42d y 76b.

118 Ya los *decretos* mismos del concilio Vaticano II establecían los pertinentes principios canónicos (no puramente teológicos) para que sirvieran de base al nuevo Código anunciado, y a veces lo decían expresamente, v. gr., *Christus Dominus*, n. 44; *Optatam totius*, proemio; *Perfectae caritatis*, n. 1f; *Apostolicam actuositatem*, n. 1d; *Orientalium Eccl.*, n. 1; *Unitatis redintegratio*, n. 24a; ver también *Gaudium et Spes*, n. 44c.

119 Cf. T. I. Jiménez Urresti, '*La autoría del fundador o legislador*', que es el cap. I de su art. '*La apelación a la «voluntad de Cristo»...*' (cit. supra nota 114) pp. 343-64.

120 Cf. T. I. Jiménez Urresti, '*El teólogo ante el primer principio normativo*', que es el cap. IV de su art. '*El teólogo ante la realidad canónica*' (cit. supra nota 55), pp. 68-73

precepto originario—, dentro de lo que sea concretamente posible, ponderado con juicio de prudencia. Las conclusiones, en este campo, no son nocionalmente necesarias, sino históricamente necesarias, en el modo dicho. Cambiadas las situaciones y momentos históricos, la necesidad deja de serlo, y puede surgir otra necesidad histórico-concreta distinta. Y aquí no se puede hablar —no se debe hablar— de conclusiones que explicitan lo implícitamente contenido en la premisa primera. Se hable más bien de *ex-plicar lo im-plicado*, aunque este lenguaje es también un tanto equívoco, por no ser aún común en lenguaje logístico ¹²¹.

Ello hace que a tales *im-PLICACIONES EX-PLICADAS* en las decisiones de cumplimiento por parte del sujeto al precepto, es decir, en las decisiones o positivaciones canónicas de la Iglesia respecto de los principios o preceptos de 'Derecho divino positivo', se les pueda calificar también de 'Jus divinum'. Y entonces se impone el hablar de '*Jus divinum immediato o explicado*' por Cristo según lo que dijo, hizo o dejó, y de '*Jus divinum implicado*' en lo que Cristo mandó o dejó, y que ha sido *explicado*, es decir, positivizado, por la Iglesia. Obviamente, los dos niveles no son de igual valor, ya que el segundo depende de la necesidad o prudencia histórica que lo motivó para cumplir el primero.

De ahí que a quien no esté habituado a la lógica normativa y su uso en forma refleja, le resulte extraño y aún equívoco que se pueda decir y se diga que una misma realidad institucional o una norma eclesiales sean a la vez '*iure divino*' (implicado) o '*ex institutione divina*' (implicada) y '*iure canonico*' o '*eclesiastico*' (explicado) o '*ex institutione Ecclesiae*' (explicada).

De ahí que, aunque el 'Jus divinum' es, por definición, el gran criterio de autenticidad de la vida institucional de la Iglesia ¹²², sin embargo a la hora de identificarlo como tal criterio —que es el del 'Jus divinum' originario y no el explicado— su uso resulte ambiguo, cuando no se sabe en concreto si se emplea refiriéndose al sentido originario o al explicado. Por ello, no pocos teólogos prefieren que no se use el término 'Jus divinum' ¹²³, y el Concilio mismo Vaticano II no lo ha usado siquiera una sola vez en ninguno de sus documentos. El concilio ha preferido usar la fórmula de '*ex institutione divina*', que tampoco resuelve la cuestión, ya que puede tratarse del acto fundacional originario o de su *ex-plicación* eclesiástica o positivación de la Iglesia respecto de lo fundado originariamente, aunque tiene ventajas respecto a otras cuestiones de lenguaje ¹²⁴.

121 En el lenguaje de los lógicos, el conocimiento mediato o inferido, que se obtiene por la relación existente entre la premisa, presupuesto o antecedente y lo derivado, inferido, consiguiente o conclusión, es relación de *inferencia o implicación*: la conclusión esta *implicita o implicada* en el antecedente. Y el estudio específico de la *lógica deóntica* es posterior a la segunda guerra mundial, y llevada por no pocos a formalización de pura *lógica formal* y por ello de *lógica simbólica o matemática*, carece de terminología específica común.

122 Cf. P. J. Viladrich, 'El «ius divinum» como criterio autenticidad en la vida de la Iglesia', en *Actas III Congreso Intern. Der. Canónico II* (Eunsa, Pamplona 1979) 25-78.

123 Cf. Y. M. Congar, 'Jus divinum', en RDC 28 (1978) 108-22: recoge la problemática que el 'Jus divinum' ha suscitado en diversos diálogos ecumenistas, formula la problemática planteada, expone la historia de la noción con riqueza de fuentes y bibliografía en notas, y concluye: 'Au fond, le mot «ius divinum» est ambigu' (p. 121).

124 La ventaja está frente a la fórmula de decir que la Iglesia es una institución de

Baste, pues, aquí esa mera mención como comprobación de que la ciencia canonística, procediendo por su lógica normativa, puede aportar 'novedades' a la teología, haciendo salir a ésta del encajonamiento en que se encerró en cuanto asumió como dato teológico realidades institucionales de la Iglesia ya recubiertas de positivaciones canónicas. Una vez más, se puede intuir el fruto que produce la distinción neta entre ciencia teológica y ciencia canónica.

16. EL LENGUAJE CANONISTICO NO ES TEOLOGICO

El Derecho canónico tiene su propio lenguaje: el lenguaje de las decisiones, de las positivaciones y de las finalidades prácticas. Así como, por sus positivaciones, crea sus configuraciones e institutos canónicos, así también para ellos *crea su propio lenguaje*. Por otra parte, a excepción de los cánones que se limitan a aducir textos teológicos como principios pre-canónicos que iluminen el entendimiento de los cánones consiguientes disciplinares, el Derecho canónico *prescribe* lo que quiere que sea la conducta de futuro de los cristianos; *no describe* lo que son 'las-cosas-que-son', ni describe las conductas que fueron o son. Es, pues, no un lenguaje por indicativo o por pretéritos, sino *por imperativo* (o su equivalente); no es lenguaje doctrinal, enunciativo o nocional; es de lenguaje prescriptivo, normativo, deóntico. Y, en tercer lugar, el Derecho, también el Derecho canónico, habla con *lenguaje práctico*, en el que no interesan las disquisiciones teóricas, especulativas, doctrinales: por ello se puede permitir la libertad de hablar buscando la finalidad práctica según las equivalencias prácticas.

Sin entrar en esta cuestión, merece recordarse que este principio del lenguaje canonístico fue ya reconocido por la Comisión Teológica Conciliar en su famosa '*Nota explicativa praevia*' a las enmiendas del capítulo II de la constitución dogmática *Lumen gentium*, advirtiendo no sólo el alcance de determinados vocablos utilizados en dicho capítulo, sino también el sentido en que había que 'leer' 'documentos de recientes Romanos Pontífices'¹²⁵, que se expresaron, por inercia de la 'juridización' antes dicha de la teología y de sus terminologías, con lenguajes canonísticos, en vez de teológicos.

También fue una de las tensiones del Vaticano II en la redacción de la *Lumen gentium* especialmente, su esfuerzo por expresar la doctrina sobre la Iglesia con términos y lenguaje y en nivel y planteamientos propiamente doctrinales, huyendo en lo posible de utilizar lenguajes y planteamientos canonísticos, sin que lo haya logrado del todo.

Basten, pues, esas menciones para dejar constancia, por la vía de los lenguajes, que el Derecho canónico no es teología.

Derecho divino, que lleva a la inercia de entenderla como en el uso civil; se **prefiere, pues**, decir '*de institución*' o *fundación* divina, expresando así el acto fundacional por Cristo: cf. Congar, a. c. (nota anterior).

¹²⁵ '*Nota explicativa praevia*', punto 2º al final.

¹²⁶ Cf. T. I. Jiménez Urresti, '*El teólogo ante las definiciones dogmáticas canónicas*', que es el cap. V de su art. 'El teólogo ante la realidad canónica', en *Salmanticensis* 29 (1982) 47-48 y 73-77.

17. DOGMAS DOCTRINALES Y DOGMAS CANONICOS

La última mención aquí —sin decir por ello que se agotan las que pudieran plantearse—: la de la distinción entre dogmas o proposiciones definidas como infalibles por el magisterio supremo, *doctrinales* y dogmas *canónicos*.

Unos y otros *no son lo mismo*; unos y otros encierran contenidos de diversa naturaleza. De esa distinción hemos tratado ya en otro escrito¹²⁶. Aquí simplemente mencionamos la cuestión, porque esa distinción es posible precisamente por la distinción entre ciencia canonística y teología del Derecho canónico. Por la primera, la Iglesia decide su Derecho canónico cumpliendo en esa tarea las leyes propias de las positivaciones; por la segunda, la Iglesia al decidir está asistida por el Espíritu para que sus decisiones o positivaciones sean acertadas, es decir, se mantengan en fidelidad a los postulados y a las finalidades eclesiales.

CONCLUSION

Resumiendo lo dicho, puede decirse que:

— Una cosa es la *teología del Derecho canónico*, imprescindible, que tiene que dar, como función suya propia, la justificación radical del fenómeno canónico en la Iglesia, situarlo en su puesto en el gran panorama u horizonte de la revelación y de la Historia de la salvación y en la eclesialidad de la Iglesia.

— Otra cosa es la *teología en el Derecho canónico*, es decir, el estudio de los datos revelados que, por haber entrado en el Derecho canónico como postulados o datos pre-canónicos y como fin inmediato ulterior o datos meta-canónicos, se contienen, dentro de las normas canónicas, como núcleo o 'substancia' revelada tras haber sido positivizados. Es la *teología o eclesiología subyacente* en el Derecho canónico.

— Y otra cosa es el Derecho canónico mismo y su *Ciencia canonística*, que tiene su propio ámbito, su propio método, su propio lenguaje, sus propias leyes lógicas, su propia función de positivizar al Derecho divino en la Iglesia.

Algunos teólogos y canonistas han mostrado su desconfianza ante esa triple distinción de ciencias, e insisten en que la canonística es '*ciencia teológica con método canónico*'. Sin aceptar tal calificación, sí aceptamos lo que con ello quieren dar a entender y defender: que el Derecho canónico tiene que remitirse a la teología para encontrar no sólo su justificación radical o de origen, sino también su propia finalidad ulterior a la que se subordina.

Por último, distinguir las ciencias dichas no es separarlas en compartimentos, sino relacionarlas en su debida jerarquización. La ciencia canónica tiene que saber que sus postulados los recibe de la teología, y por eso tiene que remitirse constantemente a ella. Aunque el canonista en cuanto tal no es teólogo, ni hace teología, ni el teólogo en cuanto tal hace Derecho canónico, ni ciencia canónica, *el Derecho canónico* se salva de un positivismo puro sólo por su

referencia al dato revelado que le presenta y ofrece la teología; y *la teología y la fe se salvan* de una ineficacia eclesio-histórica al remitir el cumplimiento de la misión histórico-salvífica de la Iglesia a un Derecho canónico que la positivice, es decir, historicice su historicidad de principio.

Eso es análogo a lo que se da en el mundo secular: un Derecho secular que no se remita al Derecho natural, entendiendo que su misión es positivizarlo, cae forzosamente en algún tipo de positivismo jurídico puro; y una antropología que no considere al hombre como ser social que ha de vivir en sociedad con leyes no es una filosofía antropológica válida por insuficiente.

En un planteamiento de totalidad se necesita una visión de totalidad, visión de nivel sapiencial, visión de la fe, visión que formula la teología. Esa visión es necesaria e imprescindible también para el Derecho canónico. Pero esa visión no anula, ni impide, ni disminuye la especificidad y autonomía de cada ciencia en la jerarquización de las mismas en pirámide de totalidad.

TEODORO IGNACIO JIMENEZ URRESTI
Facultad de Derecho Canónico
Universidad Pontificia de Salamanca