



ASPECTO CRISTOLOGICO DEL DERECHO CANONICO*

La fundamentación teológica del Derecho de la Iglesia ha adquirido nueva actualidad con motivo del reciente Concilio. El Papa Paulo VI ha calificado de principal deseo del Concilio la autocomprensión de la Iglesia¹. También la reflexión sobre su Derecho forma parte de ella. Por otra parte se observa una fuerte corriente antijurídica en la Iglesia de hoy y en una gran parte de los padres conciliares. Uno de los más penetrantes reproches que un orador en una discusión puede hacer a un esquema, es el de "juridismo".

Estas tendencias pueden ser, en parte, una nueva edición del viejo antijuridismo, el cual sueña con una Iglesia solamente espiritual, desde el montanista Tertuliano, pasando por los fanáticos movimientos de la Edad Media, hasta los defensores de la "Iglesia de la Caridad" en nuestro tiempo². Sus raíces más próximas se pueden encontrar en el estudio de lo más interno de la Iglesia (en sí mismo muy justo), que tiene gran interés en la renovación eclesiológica, pero que en sus extremos conduce a la desvalorización del ordenamiento jurídico³. Como motivo externo ha contribuido, en no poca medida, la intensificación universal de las interdependencias sociales: la Sociedad, y especialmente el Estado, se apoderan y organizan cada vez en mayor medida la vida del hombre; en la Iglesia se manifiesta también un fenómeno paralelo. Además la publicación del C.I.C. volvió de nuevo a situar en un primer plano al Derecho de la Iglesia. Es comprensible que las nacientes corrientes en contra, por desgracia,

* Traducción de José A. Iñiguez y Alberto de la Hera.

1. Alocución en la apertura de la segunda sesión del Concilio el 29-IX-1963, A.A.S. 55 (1963) 847 ss.

2. Cfr. A. DE LA HUERGA, *La Iglesia de la Caridad y la Iglesia del Derecho*, en: *La Potestad de la Iglesia*, VII Semana de Derecho Canónico, Barcelona 1960, 5-16; J. SALAVERRI DE LA TORRE, *El derecho en el misterio de la Iglesia*, en *Rev. Esp. de Teol.* 14 (1954) 211-217.

3. Cfr. ST. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957, 76, 223 s.



no sólo combatan las exigencias del Derecho de la Iglesia en la práctica, sino que también lo rechacen en la teoría ⁴.

Pero también el ecumenismo católico aporta una gran contribución al actual antijuridismo. Los protestantes, y también los ortodoxos, están frente al Derecho de la Iglesia de distinta manera —mirándolo con reservas, rechazándolo en parte— que los católicos. Y a tales movimientos ideológicos —que con frecuencia adolecen de falta de rigor crítico— de las confesiones cristianas contra el Derecho Canónico se han unido de hecho bastantes católicos.

Este enraizamiento de las corrientes en contra del Derecho de la Iglesia exige, para ser vencido, una fuerte penetración teológica del Derecho de la Iglesia. Ha de mostrarse cómo, en una verdadera Eclesiología, el Derecho de la Iglesia tiene su lugar. Y debemos tener presente que los protestantes no se han quedado anclados en las tesis de Sohm, sino que se han esforzado muy seriamente por conseguir una fundamentación teológica del Derecho de la Iglesia, y a nosotros no nos está permitido quedar en retraso en comparación con estos esfuerzos.

Elementos para una teología del Derecho de la Iglesia estaban contenidos, hasta ahora, principalmente en las introducciones a los libros de texto de Derecho Canónico y en el así llamado *Ius publicum ecclesiasticum*. Esta ciencia estaba, ciertamente, en todo influenciada por la tendencia apologética de defender los derechos de la Iglesia. Conforme a eso, limitaba su propósito a demostrar que la Iglesia era, lo mismo que el Estado, una sociedad perfecta, con auténtico derecho. De ahí el siguiente esquema: sobre la Sociedad y el Derecho en general; sobre la Iglesia y su autoridad en particular. Los manuales de Derecho Canónico dedican también la mayor parte de sus páginas a lo estrictamente jurídico y sólomente tratan de la Iglesia al exponer la esencia de su Derecho. Estos métodos tienen el inconveniente de prestar demasiada poca atención a la totalidad de la Iglesia y unir en uno dos conceptos demasiado separados uno del otro ⁵. Se tiene también la impresión de que, en este tema, el Derecho —y la Filosofía Social— no juegan el papel de ancilla theologiae, sino que

4. Cfr. I. ZEIGER, *Verrechtlichung der Kirche*, en: *Stimmen d. Zeit.* 129 (1935) 38-46.

5. «Nicht minder unbefriedigend und unzulänglich muss die Methode anderer bedeutender Juristen, welche das kanonische Recht bearbeiten, erscheinen, wonach



quieren obligar a entrar en sus formas preestablecidas a la Iglesia y a su Derecho. Sin embargo, pudiera ser que el fin apologético y su método correspondiente requirieran en mayor medida una fundamentación teológica del Derecho de la Iglesia. Su temática sería esta: qué dicen la Revelación y el Magisterio de la Iglesia sobre su Derecho (en el sentido de una dogmática positiva), y clasificar y ordenar especulativamente el Derecho de la Iglesia en la totalidad de la Teología, tarea a la cual, la razón, (la Filosofía del Derecho y la Filosofía Social), ha de prestar su servicio. Los conceptos vulgares de Derecho y Estado pueden emplearse como puntos de comparación o “modos de hablar”, y aún admitirse anticipadamente, pero el punto de partida auténtico debe ser el teológico. Nos falta todavía una amplia fundamentación teológica del Derecho de la Iglesia (se puede decir, siguiendo un exagerado modo de hablar, “teología del Derecho de la Iglesia”), que corresponda a esta exigencia. Se han dado ya pasos en este sentido. Como una contribución a ello reseñamos aquí tres puntos de vista que pueden ser nuevas perspectivas para el estudio de la esencia y el ordenamiento del Derecho de la Iglesia (en su sentido más amplio), desde la Cristología.

Ante todo unas palabras sobre el concepto de Derecho empleado aquí. Stiegler ⁶ enumera en cinco páginas 41 definiciones del concepto de Derecho. Sería interesante confrontar los diferentes sistemas de filosofía del Derecho y los conceptos de Derecho con la esencia del Derecho de la Iglesia, cuyo aspecto teológico no se puede conseguir sin esfuerzo, y por este camino, comprenderla más profundamente. Sin duda no corresponde este estudio al propósito y posibilidades del presente artículo. Sin embargo es necesario, con las limitaciones señaladas —esto es, como puntos de comparación y modos de hablar—, determinar de antemano y de alguna manera el concepto de Derecho. Esto no es solamente una normal exigencia metodológica para evitar un concepto indeciso y con varias significaciones; en el caso presente

zuerst der Begriff von *Kirche* und der Begriff von *Recht* (nach einer der verschiedenen rechtsphilosophischen Ansichten) definiert und sodann beides in einem Satz zusammengefasst wird, um den Begriff von Kirchenrecht zu erlangen. Denn das sieht ja doch beinahe so aus, als ob man ein Stückchen Salpeter, ein Stückchen Schwefel und ein Stückchen Kohle mit einem Zwirnsfaden zu einem Bündel zusammenbinden und nun meinen wollte, man habe Pulver erhalten». C. GROSS, *Zur Begriffsbestimmung und Würdigung des Kirchenrechtes*, Graz 1952, 5.

6. A. STIEGLER, *Der kirchliche Rechtsbegriff, Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte*, München-Zürich 1958, 3-7.



es de una especial necesidad, pues el Derecho de la Iglesia tiene adversarios, no sólo en el campo espiritual, sino también en el jurídico, los cuales quieren negarle este carácter ⁷. Estos esfuerzos son favorecidos por varios intentos de la teología del derecho, especialmente del campo protestante, los cuales espiritualizan el concepto de Derecho de tal forma, que ya no tiene casi nada de común con el Derecho que el jurista tiene ante los ojos ⁸.

Nosotros entendemos como Derecho el ordenamiento de la vida de la sociedad, que obliga moralmente. Lejos de aquí el considerar como característica de la esencia del Derecho sólo la coacción exterior; sólo se insiste con esto en que se trata de algo obligatorio, externo a la norma; tenemos especialmente ante nuestra vista el Derecho como el orden de una sociedad perfecta organizada. Esta fijación del concepto no debe excluir otras posibles definiciones del mismo, pero es la que mejor responde al *status quaestionis*, es decir, al problema del hecho y la naturaleza del ordenamiento jurídico de la Iglesia, y al pensamiento de los contradictores que también ha de ser tenido en cuenta. Por el mismo motivo, con la expresión Derecho designamos aquí preferentemente al Derecho objetivo; sin que ello quiera decir que nos parezca menos importante el tema de los Derechos subjetivos en la Iglesia.

I. EL DERECHO EN LA FORMA CRISTOLOGICA DE LA IGLESIA

Ya desde hace mucho tiempo se conoce en la Teología el paralelismo entre la Unión hipostática y la Iglesia, que es —como unidad y como conjunto— visible e invisible, humana y sobrenatural. Cada vez más se ve también en este paralelismo una fundamentación del Derecho de la Iglesia ⁹. De este tema nos ocupamos a continuación.

1. *El principio incardinador* está totalmente expresado en Cristo: el concilio de Calcedonia definía: "Consonanter omnes docemus,

7. Cfr. GROSS, op. c. 6-11, que asimismo se lamenta del «Derecho teologizante» que proporciona motivos a esta postura adversa.

8. Cfr. H. LIERMANN, *Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom evangelischen Kirchenrecht*, *Zeitschr. f. evang. Kirchenr.* 8 (1961) 290-296.

9. K. MÖRS DORF, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, en: *Münch. Theol. Zeitschr.* 3 (1952) 329-348; J. SALAVERRI DE LA TORRE, *El derecho en el misterio de la*



eundemque perfectum in deitate, et eundem perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum, eundem ex anima rationali et corpore... Unum eundemque Christum Filium Dominum Unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente..."¹⁰.

A través de Cristo recibimos la totalidad de la salvación, "de la plenitud *de Este* hemos recibido todo nosotros" (Joh. 1, 16). Esto está muy próximo a decir que el principio incardinador no se encuentra solamente en Cristo mismo, sino también analógicamente en las otras esferas del orden de la gracia; se podría decir con verdad: la salvación es cristiforme. En un sentido más amplio se puede verdaderamente designar como sacramento "la unión del misterio sobrenatural con las cosas visibles". En este sentido es el Hombre-Dios "el gran sacramento", pues "lo sobrenatural en su sentido más sublime se une en El de la forma más real e intensa con la humanidad visible, con la carne"; y también son "los mayores misterios del cristianismo misterios sacramentales"¹¹. "El misterio sacramental encuentra todavía una mayor significación allí donde el misterio sobrenatural no penetra simplemente en lo visible, sino que en él mismo y por él mismo penetra en nosotros, en él mismo y a través de él mismo, como un vehículo-herramienta actúa y se comunica"¹². Este es el caso en el Hombre-Dios. "Una vez que el Hijo de Dios se ha aproximado tanto a la Humanidad en carne visible y ha abajado su maravilloso poder en esta carne, entonces debe también realizar su continua presencia en este mundo, consumir su asociación substancial con la humanidad entera, así como toda su eficacia sobrenatural, en el mismo, de una manera sacramental; en caso contrario, no correspondería la

Iglesia, en: Rev. Esp. de Teología, 14 (1954) 207-273 (especialmente 256 s.); A. M. STICKLER, *Das Mysterium der Kirche im Kirchenrecht*, en: *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, 571 ss.; G. M. MANSER, *Rechtskirche und Liebeskirche*, en: *Divus Thomas* (Freiburg) 6 (1928) 204; W. BERTRAMS, *Vom Ethos des Kirchenrechtes*, en: *Stimmen der Zeit*, 158 (1956) 268-283; G. SÖHNGEN, *Grundfragen einer Rechts-theologie*, München 1962, 77 s.

10. Denz. n. 301 s. (148).

11. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Ed. J. Höfer, Freiburg/Br. 1941, 460 s.

12. SCHEEBEN, op. cit. 462; cfr. S. Thom., S. theol. III. q. 8, a. 1, ad. 1: «humanitas instrumentum fuit divinitatis».



estructura con su cimentación, se desviaría el árbol en su crecimiento, de aquel que, en ideas y tendencias, contiene la raíz”¹³.

Este principio incardinador o hipostático se encuentra, en sentido estricto, especialmente claro en los siete sacramentos: como *signa efficacia gratiae*, son de una parte signos visibles, corporales, hechos con palabras y hechos humanos; por otra parte encierran la gracia, lo sobrenatural, dependiendo una parte de la otra mutuamente. El signo manifiesta aquello que opera internamente, y es producido aquello que se significa.

El principio de incardinación permite pues ser ampliado a un *principio de cooperación de la humanidad en la obra salvífica*¹⁴. Dios puede realizar sólo la salvación, de hecho la produce en absoluto, pero no sin la cooperación del hombre. El Verbo de Dios hubiera podido, hablando en términos absolutos, hacerse carne sin necesidad de una madre humana, pero quiso que María cooperara: Dios nos hubiera podido salvar, en suma, sin la Humanidad de Cristo, pero no quiso hacerlo así; Cristo podría, sin nadie visible que le representara, sin sacramentos, sin Iglesia, continuar su obra redentora, pero El no quiso prescindir de la actuación y de la libertad de los hombres, sino incluirlos en su obra redentora.

2. *El principio incardinador en la Iglesia.—La Iglesia Cristiforme.* La Iglesia es, en semejanza con Cristo, una unidad de humanidad visible y sobrenaturalidad invisible. Esta verdad está ya declarada en el Nuevo Testamento. “Divinidad y humanidad se penetran, bajo todos los conceptos, en el Pueblo de Dios neotestamentario”¹⁵.

La enseñanza de la Iglesia establece, explícitamente, el paralelismo entre unión hipostática y esencia de la Iglesia, pone de relieve el significado sacramental-instrumental del elemento humano, y obtiene de ahí las conclusiones para la configuración del Derecho de la Iglesia. Pío XII dice en la Encíclica “*Mystici Corporis*” citando a León XIII en su Encíclica “*Satis Cognitum*”: “*Sicut Christus Ecclesiae Caput et exemplar, non “omnis est, si in eo vel humana dumta-*

13. SCHEEBEN, op. cit. 465.

14. Y. CONGAR, *Christus, Maria, Kirche*, Mainz 1959, 29 s.

15. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament. (Quaest. disp. 14)*, Freiburg/Br. 1961, 128.



xat spectetur natura visibilis..., vel divina tantummodo natura invisibilis..., sed unus est ex utraque et in utraque natura...: sic Corpus eius mysticum”, quandoquidem Dei Verbum humanam naturam assumpsit doloribus obnoxiam, ut adspectabili societate condita et divino sanguine consecrata, “per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur”¹⁶. Todavía más claramente habla la Constitución de Ecclesia del Conc. Vatic. II: “Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam Sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit. Societas autem organici hierarchici instructa et mysterium Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res consideranda sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificandi, ad augmentum corporis inservit” (n. 8). Así pues es la Iglesia “in Christo veluti sacramentum seu instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis” (n. 1), “instrumentum redemptionis omnium” (n. 9).

Para desarrollar más ampliamente el paralelismo entre Cristo y la Iglesia, ha de tenerse en cuenta que se opera, no con una perfecta igualdad, sino con una analogía. Congar señala aquí que la Iglesia no tiene ninguna naturaleza divina, ni siquiera una personalidad divina¹⁷. A la más moderna Ecclesiología le gusta también, bajo la imagen de Pueblo de Dios, poner de relieve la diferencia entre Cristo y su Iglesia. Pero con esto, sólo se señalan las fronteras dentro de las cuales la forma cristológica de la Iglesia es una verdadera afirmación teológica. La Iglesia tiene una *verdadera naturaleza humana*: no solamente sus miembros tomados aisladamente son hombres; también como todo, como unidad, es ella humana, es decir, una *verdadera sociedad*, una sociedad externa y visible. Está, en el orden de categoría de las sociedades, en el escalón más alto, en el así

16. Enc. Mystici Corporis, AAS 35 (1943) 223 s.

17. Y. CONGAR, *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, en: Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalcedon*, III, Würzburg 1954, 252-268.



llamado de la *societas perfecta*, es una sociedad organizada. La imagen de *Cuerpo* de Cristo expresa también este aspecto de visibilidad y de articulación social¹⁸. Esta naturaleza humana de la Iglesia, no sólo resplandece por ser un paralelismo con la naturaleza humana de Cristo, sino que tiene sus raíces en ella: la naturaleza humana de Cristo abarca también la categoría de sociabilidad, si no sería incompleta. Pero esta naturaleza social del Señor no se puede realizar completamente en El sólo; por esto se realiza en una sociedad humana, es decir, en la Iglesia. Ciertamente es patente, en la parte humana de la Iglesia, su diferencia de la naturaleza humana de Cristo. Cristo es en todo igual a nosotros, excluido el pecado, y, en contraposición con esto, la humanidad de la Iglesia contiene el pecado. La Iglesia se compone también de pecadores¹⁹, pues el pecado tiene también acceso a las filas de sus representantes y pastores, incluso al Vicario de Cristo; aún más, la insuficiencia humana, la debilidad de carácter y el error pueden repercutir en su vida social.

Se puede fundamentar aún más la idea de que, en lo que toca a la *naturaleza divina* de la Iglesia, estamos solamente ante una analogía. Tampoco queremos entrar aquí en discusión sobre el papel del Espíritu Santo en la Iglesia y el alma de la Iglesia²⁰. Pero es verdadera e importante la afirmación de que en la Iglesia existe un elemento sobrenatural que está por encima de lo humano-social. La gracia de Dios opera en los miembros de la Iglesia, y también en ella están unidos los miembros. "Spiritus per se suaque virtute atque interna membrorum conexione corpus unificans, caritatem inter fideles produxit et urget"²¹.

El elemento humano y el que corresponde a la gracia, en la Iglesia, se unen en una *Unidad*, en la cual lo humano manifiesta y opera lo sobrenatural. En este sentido Ella puede ser calificada, sin ningún temor, de Primer Sacramento. La Iglesia es una sociedad e institución salvífica; a través de Ella, en su naturaleza social e institucional, nos llega la salvación de Cristo. Ella es, como el Vaticano I dice, el "*signum levatum in nationes*"²², que muestra la manifestación de

18. Cfr. Enc. *Mystici Corporis*, l.c. 199 s.

19. *Ibid.* 203.

20. Cfr. sobre esto M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* III/1, 5. edic., § 170; TH. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, Romae 1954, 2. edic., 489-533.

21. Conc. Vat. II, *De Eccl.* n. 7.

22. *Denz.* n. 3014 (1794).



Dios; Ella es también “*signum efficax*”, porque, en Ella, el único mediador y salvador Jesucristo se nos hace presente como en su cuerpo²³. “El carácter claramente social de la Iglesia ha de servir a la realización de lo divino en lo humano y prepararle el campo; la poderosa eficacia de lo divino se sustantiviza en un evidente carácter social de la Iglesia, como su expresión sacramental”²⁴.

3. *El Derecho de la Iglesia en la estructura incarnacional de la misma*. El Derecho de la Iglesia está fundamentado en la naturaleza humana de la Iglesia. Porque ésta es una sociedad organizada y visible, tiene valor para Ella el principio: “*ubi societas ibi ius*”. En la medida en que la Iglesia es una verdadera sociedad, su Derecho es un verdadero derecho, tiene una historia del Derecho, y una ciencia del Derecho propias, admite elementos de otros ordenamientos jurídicos y, en semejanza con ellos, posee un Derecho personal, un Derecho real, un Derecho procesal, etc.

Pero este derecho verdadero, humano-social, de la Iglesia, no se sostiene sin una relación con su *vida sobrenatural*, sino que tiene con ésta una estrecha dependencia que penetra en su esencia. El Derecho de la Iglesia tiene su origen, no sólo históricamente, sino ontológicamente, en Cristo, como próximamente veremos con más detalle. El fin del Derecho de la Iglesia es sobrenatural, como el fin de la Iglesia misma. Toma parte, especialmente, en la sacramentalidad de la Iglesia, porque contribuye a ella como elemento externo y visible, para manifestar y operar la vida sobrenatural. Se puede decir en verdad: “la posibilidad de signo sacramental está en el mismo lugar en que tiene su asiento la estructura jurídica de la Iglesia”²⁵. El Derecho de la Iglesia no es ciertamente, en un sentido propio, instrumento de la gracia, como los sacramentos lo son en sentido estricto; no se puede tampoco sobrevalorar, como si él tuviera junto a Cristo una función de mediación salvífica, de lo que nos acusan los protestantes: “cuando no se enseña solamente que este ordenamiento (el Derecho de la Iglesia) es útil, sino que él en sí mismo es necesario para la salvación,

23. «Unus enim Christus est Mediator ac via salutis, qui in Corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit». Conc. Vat. II. de Eccl. n. 14 (en relación con la necesidad salvífica de la Iglesia).

24. O. SEMMELROTH, *Das geistliche Amt*, Frankfurt/M. 1958, 83.

25. EICHMANN-MÖRS DORF, *Lehrbuch des Kirchenrechtes*, I, München 1959, 9. edic., 28.



entonces se priva, por esto, a Cristo, de la gloria de ser el único medio de salvación”²⁶. Pero no se puede tampoco pensar que el Derecho de la Iglesia tiene menos significado para la salvación que cualquier otra manifestación de vida de la Iglesia.

En varias secciones del Derecho de la Iglesia se destaca la posibilidad de una más estrecha relación con lo sobrenatural, como por ejemplo, en derecho sacramentario. Varios sacramentos son administrados por medio de símbolos jurídicos, (p. e. imposición de manos) o actos (p. e. contrato), y por otra parte, no producen solamente gracia, sino también y a la vez, efectos jurídicos (Bautismo, Orden, Matrimonio); otras prescripciones contribuyen a la recepción ordenada y fructífera de los sacramentos. Pero también, por ejemplo, en el Derecho Patrimonial del C.I.C. se afirma una y otra vez que de lo que allí esencialmente se trata es de servir al fin propio sobrenatural de la Iglesia (can. 1495, § 1; 1496; 1530, § 1, 2.º). Se admite pues normalmente que “el elemento y agente humano en el Derecho de la Iglesia y el mismo Derecho en cuanto tal, no han de ser más que un instrumento apto, dócil y fiel, al servicio de lo divino”²⁷.

La función sacramental del Derecho de la Iglesia se comprende mejor al pensar en el papel que representa en las “notae ecclesiae”. Estas son los signos distintivos de la Iglesia, pero, al mismo tiempo, también ponen de relieve²⁸ manifestaciones de su vida íntima, de su realidad sobrenatural. La *Unidad* de la Iglesia es una exteriorización visible; un significativo factor de esta unidad es el Derecho de la Iglesia. Y esta unidad externa es un signo de la unidad interna de la Iglesia en Cristo y en el Espíritu Santo. La *santidad* es, primero y ante todo, una posesión divina en Cristo. Ella se manifiesta en el cristiano como esencia anímico-corporal, y en la comunidad externa llega a ser nota de la Iglesia. En este sentido, la santidad es también objeto exigible por el Derecho de la Iglesia —piénsese en el Derecho de Religiosos y en las disposiciones sobre los requisitos para la recepción de los sacramentos—. Si se da la santidad del alma como fin y ley más importante del Derecho de la Iglesia²⁹, con esto no se piensa propia-

26. *Apologie der Confessio Augustana*, XV, 18.

27. SALAVERRI, l.c. 257.

28. Cfr. JAKI, op. cit., 225-232.

29. R. BIDAGOR, *El espíritu del Derecho Canónico*, en: *Rev. Esp. de Derecho Can.* 13 (1958) 7 ss.



mente en otra cosa que en la santidad en sentido ontológico y moral. Y queda todavía por ver con más detalle como la *Catolicidad* del Derecho de la Iglesia está estrechamente relacionada con la realeza universal de Cristo. La continuidad apostólica (*apostolicitas successio*) es una columna fundamental de la condición jurídica de la Iglesia, pues ella señala, desde los apóstoles (*apostolicitas originis*), la misión a través de Cristo, su pleno poder, el cual siempre está activo en la Iglesia.

El Derecho de la Iglesia es pues verdadero derecho, que se coloca al lado de los demás ordenamientos jurídicos, pero que es más y otra cosa que ellos: es esencial e internamente sobrenatural. Este carácter sobrenatural consiste en su "origen divino, su contenido simbólico divino, su finalidad divina" ³⁰. Pero no se puede pensar que el Derecho de la Iglesia sea por un lado solamente lógico, y por encima y por detrás tenga una capa sobrenatural, no; antes bien determina su esencia. Así como la Humanidad no está separada de la Divinidad en Cristo, el Derecho de la Iglesia no está tampoco separado del elemento divino de la Iglesia, y en este sentido es algo más que el mero derecho humano. Por otra parte se puede predicar también de él análogamente el "incomixtum" de la Cristología: el Derecho de la Iglesia permanece verdadero derecho, función de vida del aspecto de la Iglesia humano-social, y no es absorbido ni destruido por lo "sobrenatural". El ordenamiento jurídico de la Iglesia pertenece, sin perjuicio de su carácter jurídico, al orden sobrenatural ³¹.

4. *Falsas posturas*. A las herejías cristológicas corresponden posturas erróneas en Eclesiología (queremos evitar el calificarlas de herejías, puesto que muy a menudo se trata sólo de falsas acentuaciones o de errores que no están formulados como tales, sino que forman sólo el fondo de ciertas opiniones o manifestaciones prácticas). Estas posturas erróneas repercuten específicamente en el Derecho de la Iglesia; son la sombra sobre la cual se destaca, llena de luz, la verdadera esencia del Derecho de la Iglesia.

a) *El monofisismo eclesiológico* empequeñece el lado humano de la Iglesia, de tal forma, que queda absorbida por lo divino-sobrenatural. Respecto al Derecho de la Iglesia, desarrolla una excesiva

30. SCHMAUS, *Dogmatik*, § 172, 1.

31. «...su ordenación jurídica pertenece al orden sobrenatural...». BIDAGOR, l.c., 7.



sacramentalización del Derecho y de la Autoridad de la Iglesia, con lo que se niega lo humano, y también toda posible flaqueza. A ciertas divulgaciones les ha gustado presentar ciertas discutidas prescripciones del Derecho de la Iglesia (p. e. la prohibición de cremación de cadáveres, el ayuno eucarístico, el latín como lengua litúrgica), de tal modo como santas, absolutamente necesarias y casi “fidei proximum”, que ahora cuesta mucho trabajo hacer comprensible al creyente un cambio de estas normas. En relación con el presente Concilio, se ha hablado de “triumfalismo”, el cual quiere ver en la Iglesia solamente victoria, gloria y sublimidad. De aquí solamente hay un paso para llegar a la “Teología de la Gloria”, la cual identifica demasiado a la Iglesia con Cristo glorificado. “Nuestra frágil, muchas veces ampulosa y patética apologética, por su tendencia hacia exageraciones anti-históricas y transfiguraciones de personas de la Iglesia, organizaciones y sucesos, tiene no poca culpa de que el cristiano medio esté acostumbrado a ver y venerar la Iglesia solamente según su lado sobrenatural...”³², y de que, cuando se enfrenta con la realidad de la Iglesia, se escandalice de su “condición de sierva” y llegue a la duda o a la crisis y el apartamiento.

Pero la Iglesia es una verdadera sociedad humana, su derecho es un verdadero derecho humano. No es ningún milagro que las debilidades de su ordenamiento jurídico humano muestren disposiciones antiguas muy poco reformadas, o innovaciones trabajosamente conseguidas, o resulten posibles sútiles interpretaciones o manejos burocráticos. Todo esto no es indigno de la Iglesia, de forma que deba encubrirlo o escandalizarse de ello, no, sino que forma parte de su “knosis”, la cual continúa el anonadamiento del Señor. Por esto la Iglesia permanece “semper reformanda”.

Por esto es muy dudoso que se favorezca la renovación de la Iglesia, si se fomenta la vuelta atrás de su Derecho. De este modo no se despierta ni se activa la fuerza espiritual y sobrenatural. Por el contrario, la Iglesia está “encarnada” —también a través de su Derecho— por lo mismo que ella es espiritual³³. Esto se desprende direc-

32. K. ADAM, *Das Geheimnis der Inkarnation Christi und seines mystischen Leibes*, en: *Tüchle, Die eine Kirche*, (Möhler-Gedenkschrift), Paderborn 1939, 35.

33. «En même temps que l'Eglise atteint au suprême degré d'incarnation et de visibilité, elle atteint au suprême degré de spiritualité». CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, II, París 1951, 47.



tamente del Principio incardinador. Una intensificación de la vida comunitaria de la Iglesia, con la cual han de ir de la mano medidas jurídicas, fortalecerá también la vitalidad interna de la Iglesia ³⁴.

La verdadera naturaleza jurídica del Derecho de la Iglesia es puesta también en duda por esta espiritualización. Esta tendencia es hoy propia de muchos ensayos protestantes que buscan una fundamentación teológica del Derecho de la Iglesia: pero en el propio campo protestante se reconoce el peligro que en tal tendencia late: “después de haberse superado un extremo de la positivización del Derecho de la Iglesia, se cae en el otro extremo, en su sacramentalización; esto significa su disolución en una espiritualidad jurídica difícilmente explicable” ³⁵. “Esto presenta para la ciencia del Derecho de la Iglesia Evangélica el peligro de que la jurisprudencia sea teologizada fuera del Derecho” ³⁶.

b) El “*materialismo eclesiológico*” separa la faceta divino-sobrenatural de la Iglesia de la externa-visible e independiza las dos. La teología luterana ha hecho crítica, a veces, por su separación, la distinción polémica entre la esencia de la Iglesia y su forma empírico-histórica ³⁷. En el campo jurídico llega a un dualismo entre el “*ius divinum*” de la “*Ecclesia abscondita*” y el no espiritual, humano y externo Derecho Canónico ³⁸. En el campo católico establecían algunos una diferenciación (no identidad) entre el Cuerpo Místico de Cristo (donde el acento sería puesto sobre “*místico*”) y la Iglesia Católica, o una dialéctica entre estructura y vida de la Iglesia ³⁹. En la misma línea está la para nosotros interesante antítesis entre la Iglesia del Derecho y la Iglesia del Amor. Frente al escándalo de la humanidad y también del Derecho de la Iglesia, no se intenta así ne-

34. Cfr. STICKLER, l.c., 610 s.

35. H. LIERMANN, *Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom evang. Kirchenrecht*, en: *Zeitschr. f. evang. Kirchenrecht*, 8 (1961) 292.

36. Ibid. 290 s. También varios críticos echan en cara al jurista P. Fedele (evidentemente sin razón) que él, por su acentuación de la santificación del alma como fin inmanente del Derecho de la Iglesia, despoja a éste de su juridicidad. La discusión sobre este tema está recogida por M. USEROS CARRETERO, *Temática relevante en los estudios del ordenamiento canónico*, en *Rev. Esp. de Der. Can.* 14 (1959) 73-120.

37. Cfr. TH. SARTORY, *Das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht*, en: *Mysterium Kirche*, Salzburg 1962, 1001 s.

38. Esta tesis está representada sobre todo, por J. HECKEL, *Initia iuris ecclesiastici Protestantium*, en: *Sitzungsberichte der bairischen Akademie der Wissenschaften* 1949, Phil. Klasse, Heft 5; cfr. LIERMANN, l.c. 294 ss.

39. JAKI, op. cit., 221 s.



gar la humanidad (monofisitismo), pero sí separar el Derecho de lo divino y por este medio desvalorizarlo.

Un segundo parentesco con el nestorianismo eclesiológico presenta también el esfuerzo de varios juristas por desteologizar el Derecho de la Iglesia. Quieren verle como un simple hecho histórico y jurídico, libre de una fundamentación teológica y de su correspondiente método teológico.

En realidad la Iglesia del Derecho y la Iglesia del Amor son idénticas. Su Derecho proviene esencialmente del carácter sobrenatural de la Iglesia, de forma que no puede ser comprendido completamente, ni aún como método, como un simple derecho humano. Por esto es la "canonística", una ciencia teológica.

II. CRISTO, ORIGEN DEL DERECHO DE LA IGLESIA

El Derecho de la Iglesia cristológica es una parte de su sociabilidad humana, pero se dirige fuera y por encima de ésta, hacia la sobrenaturalidad divina de la Iglesia. Una imagen semejante muestra también la esencia ontológica del Derecho de la Iglesia: en él se encuentran los mismos elementos esenciales que en el derecho secular, pero todos se dirigen hacia Cristo, el Señor. El es propiamente el origen de la Iglesia y de su Derecho, no solamente en un sentido histórico, sino también en un sentido pneumático-actual; no solamente por un acto fundacional sucedido una vez, que ahora se desarrolla virtualmente, sino como presente, fuente de su modo de ser. Para explicar esto nos imaginaremos el desarrollo del derecho en la sociedad natural organizada, esquemáticamente, y colocaremos enfrente el devenir del Derecho de la Iglesia ⁴⁰.

40. J. MESSNER, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1960, 4 edic., 194, enumera veinte teorías sobre el origen del Derecho. El ejemplo que aquí damos no debe tomarse en la misma extensión que el concepto de Derecho empleado en un estudio crítico o entrar en cuestiones de detalle; solamente se reseña como punto de comparación respecto al ser peculiar del Derecho de la Iglesia, y es adoptado por profesores católicos tradicionales al tratar de la esencia de la sociedad y del Derecho: cfr. A. STIEGLER, *Der kirchliche Rechtsbegriff*, 137, (*zur Lehre des hl. Thomas*); TH. MEYER, *Instit. iuris naturalis*, I, Freiburg/Br. 1885, 296-303; A. OTTAVIANI, *Instit. iuris publ. eccl.*, I, 3 edic., Vatic. 1947, 33-68; E. MERSCH, *La fonction de l'autorité*, en: *Nouv. Rev. Theol.* 53 (1926) 81-95; W. BERTRAMS, *De principio subsidiaritatis in iure canonico*, en: *Per.* 46 (1957) 3-15.



1. *El desarrollo del Derecho en la sociedad natural.* El primer elemento de una sociedad, su causa material, es una *pluralidad de personas*. En la sociedad natural se contiene esta pluralidad ontológicamente, como personas, *antes* de llegar a la unidad en sociedad, ciertamente con una ordenación que tiende hacia la sociedad. Y forman una unidad a través del fin común. Esta primera sociedad, al irse ampliando, se muestra cada vez más como sociedad pública. En este proceso se pueden diferenciar: 1.—Valores sociales (como por ejemplo, economía, cultura), los cuales solamente a través de una realidad social pueden ser realizados; dan a la sociedad su estructura interna. 2.—El orden social externo, que hace posible las realizaciones sociales, como la organización. Este orden es también por sí mismo un valor. Los dos juntos son el fin inmanente de la sociedad, su finalidad propia. El fin trascendental, el fin último, es el perfeccionamiento de la persona humana. Se aspira al fin social a través de la *voluntad social*. La voluntad subsiste en el miembro aislado, pero se encuentra en la línea del fin social, y a través de él llega a la unidad. Hasta aquí el fin social es distinto de la voluntad del miembro singular. La unidad que se fundamenta a través del fin social, necesita una expresión, una representación. Dicho de forma más sencilla: la voluntad social necesita un *órgano que constituya esa voluntad, que la exprese y la imponga*. Este principio de orden, esto que constituye la voluntad social, la expresa y la impone, es la *Autoridad*. Ella es, al mismo tiempo, representación de la unidad. Y rara vez está concretada en la misma sociedad como conjunto; la mayoría de las veces queda circunscrita en los *detentadores de la autoridad*. El Derecho, en el sentido de esta génesis, es la voluntad social, que es pretendida como fin social, con tal que contenga una forma concreta prevalente, conseguida a través de la sociedad como conjunto, o a través de su representación, constituida por los detentadores de la autoridad.

2.—*El origen del Derecho en la Iglesia, el Derecho de Cristo.* Situamos ahora este desarrollo del Derecho en la sociedad natural frente a la Iglesia y su Derecho. En ella se encuentra, ciertamente, una pluralidad de hombres como causa material. Pero la persona natural humana no es miembro de la Iglesia; sólo el hombre que ha sido incorporado a Cristo a través del bautismo, y hecho semejante a Cristo, tiene en la Iglesia la cualidad de persona (c. 87). Pero el bautismo recibe su poder de Cristo. Varios Padres han visto en el agua que brotó del costado de Cristo, un tipo del bautismo. Pero otros aplican el



mismo lugar de la Escritura, la transfijión del corazón de Jesús, a la Iglesia, que, como nueva Eva, es formada del costado abierto del nuevo Adán⁴¹. La pluralidad de personas es pues, ciertamente, el substrato que forma la Iglesia, pero lógica y ontológicamente, no aparece como su propio comienzo: este es, una vez más, Cristo mismo. El es el Nuevo Adán, el fundador de la dinastía del pueblo de Dios. "In arbore Crucis denique sibi suam acquisivit Ecclesiam, hoc est omnia mystici sui Corporis membra, quippe quae per Baptismatis lavacrum mystico huic Corpori non coagmentarentur, nisi ex salutifera virtute Crucis"⁴².

La Iglesia muestra, junto a las tensiones de una sociedad, la fuerza de una institución, de una fundación, porque no se establece primariamente en la unión de sus miembros, sino en su fundación por Cristo.

La unidad se realiza en la sociedad natural a través del fin común. También para la Iglesia es su fin propio un factor de unidad. Pero si se observa este fin común más de cerca, se ve que tiene sus raíces en Cristo. Pero además la unidad de la Iglesia se fundamenta desde un principio en Cristo, del cual la Iglesia recibe su comienzo y en el que Ella tiene su punto central. A la Iglesia no la unifica sencillamente la abstracta sociabilidad del fin, sino la misma persona de Jesucristo. La Iglesia no es una unidad que se forma a través de las aspiraciones sociales de sus miembros, sino que ella queda unida "en un punto principal ya dado, en Cristo y su Santo Espíritu"⁴³.

El fin (inmanente) de la Iglesia es, fundamentalmente, ante todo, el bien común, en el sentido de los valores que han de alcanzarse colectivamente. Se ve en suma que la salvación sobrenatural, por encima de la esencia humana, puede ser obtenida a través de la actividad social. Pero esta actividad no solamente viene de la vida interna de la Iglesia, es decir, de la vida de Cristo, la cual comparte el Espíritu Santo, sino que tiene también allí su fin⁴⁴. En particular son

41. Enc. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943) 205. «Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit. Quod exordium et incrementum significantur sanguine et aqua ex aperto latere Iesu crucifixi exeuntibus...», Conc. Vat. II. De Eccl. n. 3.

42. Enc. *Mystici Corporis*, l.c., 206.

43. SCHEEBEN, *Mysterien*, 455; cfr. E. MERSCH, *Theologie du Corps mystique*, Paris 1946, 2 edic., II, 214.

44. BERTRAMS, *De principio subsid.*, Per 46 (1957) 27 s. Para la discusión sobre el



propriadamente valores sociales los *sacramentos y el culto*, los cuales son ciertamente obras sociales. Los hombres realizan la liturgia, los miembros del pueblo de Dios forman parte de ella, pero el que actúa propriadamente es Cristo. En la *confesión social de la fe* dan los creyentes testimonio de la verdad unos ante los otros y ante el mundo. Pero Cristo es el autor y consumidor de nuestra fe (Hebr. 12,2), a través de la cual, El habita en nuestros corazones (Eph. 3, 17). *La vida cristiana que se realiza colectivamente* no tiene sus normas en unas reglas abstractas, sino en Cristo, esto es, en la continuación de Cristo. Esta es la vida de Cristo en nosotros, que en esto se manifiesta socialmente. El bien común, en el sentido de *orden externo*, de organización, depende de este valor social, el cual se enraiza en Cristo.

El fin de la Iglesia es pretendido a través de la *voluntad de la Iglesia como todo*. Pero esta voluntad es —al menos fundamentalmente— la voluntad de Cristo. Es principio de ser, y por tanto, principio de operaciones. Esto no es ninguna intromisión extraña, puesto que Cristo es ciertamente su punto central. Pero al mismo tiempo, la voluntad de Cristo es también la *voluntad común de los miembros*. Cristo opera a través del Espíritu Santo en los individuos la tendencia hacia el fin común, el cual coincide con el querer de Cristo. Conduce a través de su gracia, desde la propia determinación, hasta su ley de vida. La teología explica la obra del Espíritu de Cristo en el alma para su salvación, y también subraya su obra en los miembros de la jerarquía, o del carisma para toda la Iglesia, es decir, ella le conoce también como alma de la Iglesia, la cual está toda en la cabeza y toda en los miembros ⁴⁵. Se obtiene así una verdad, a la que no se presta frecuentemente la atención debida, y es que el Espíritu Santo también opera en la Iglesia y en sus miembros, con tal que ellos realicen el “acto” eclesiástico-social. El envía la virtud sobrenatural de la obediencia no sólo para que el alma del sujeto particular se haga más virtuosa, sino para que también con ella la Iglesia crezca como sociedad. El es el alma de la Iglesia, no solamente a través de su actuación en el sujeto singular que le une a sí y a toda la Santísi-

fin del Derecho de la Iglesia, Cfr. J. HERVADA, *Fin y características del Ordenamiento Canónico*, en IVS CANONICVM 2 (1962) 5-74.

45. Cfr. Enc. *Mystici Corporis*, l.c., 219; JOURNET, op. cit., II, 503, ss.; SCHMAUS, op. cit., § 170; H. VOLK, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen*, en: *Catholica* 9 (1953) 24-35.



ma Trinidad, sino también porque establece entre los miembros de la Iglesia lazos de unión por el amor y la acción mutua y social. El Espíritu Santo opera ahora, en *statu viae*, del modo que corresponde al orden de la salvación establecido por Dios para este estado, en el cual la Iglesia se determina como camino de salvación; en este caso, la Iglesia exige como sociedad salvífica la cooperación personal de cada uno de sus miembros y el Espíritu Santo da su gracia con seguridad y precisamente por eso.

La voluntad social de la Iglesia no puede quedar abstracta, debe ser *concretada*, formada y formulada, expresada e impuesta. De ella procede, por esta razón, el Derecho de la Iglesia. Para lograr esto, necesita la Iglesia quien *detente la autoridad*. Según el papel que Cristo juega en la total ontología del Derecho de la Iglesia, esta autoridad, en último término, no puede ser otra que El mismo: "Ipse solummodo est, qui Ecclesiam regit atque gubernat" ⁴⁶.

Cristo es quien detenta la autoridad en la Iglesia, es decir, el órgano creador de derecho, en dos formas: la primera es la del *Cristo histórico*, verdadero legislador de su Iglesia, no solamente a través de la ley moral de la Nueva Alianza, que El ha dado, sino también a través del Derecho positivo divino que El ha establecido. Pueden sucederse las discusiones sobre la extensión de este derecho establecido por Cristo, pero el hecho no puede negarlo un católico. Ese es el verdadero Derecho del Señor visible, dado a la sociedad por El fundada en forma de normas obligatorias (p. e. la constitución fundacional de la Iglesia). Este *ius divinum positivum* es por lo tanto Derecho de la Iglesia en verdadero sentido ⁴⁷, independientemente de que más tarde sea expresado por la autoridad de la Iglesia o no. También el C.I.C. contempla el Derecho divino como inmediatamente aplicable, y se remite a él, sin necesidad de formalizarlo como tal derecho de la Iglesia (can. 6, 6.º; 27; 1038, § 1; 1509, 1.º).

En lo sucesivo es Cristo el detentador de la autoridad de la Iglesia *a través* de su Vicario. Que éste, cuando legisla en la Iglesia, actúa solamente como vicario, es algo evidente *a priori*, dada la posición de

46. Enc. *Mystici Corporis*, l.c., 209.

47. No contiene de la misma forma el derecho natural y el derecho divino positivo de la Antigua Alianza; éstas son normas obligatorias *para* el Derecho de la Iglesia, pero no inmediatamente Derecho de la Iglesia.



Cristo en la Iglesia como cabeza, fundador, fin y legislador. Pero nos lo confirma también el magisterio de la Iglesia basado en la Sagrada Escritura. El nombre y el oficio de apóstol, así como las palabras de Jesús (Mat. 18, 18; Luc. 10, 16; Mat. 10, 40), tienen este significado; de sus sucesores, el Papa y los obispos, dice nuevamente el Concilio Vaticano II, con citas de antiguos documentos: “In Episcopis... adest in medio credentium Dominus Iesus Christus... eorum denique sapientia et prudentia populum Novi Testamenti in sua ad aeternam beatitudinem peregrinatione dirigit et ordinat” (De Eccl. n. 21). “Episcopi Ecclesiam particulares sibi commisas ut vicarii et legati Christi regunt” (n. 27). Pero el Papa es de manera especial el “Vicarius Christi”.

El Vicario de Cristo actúa como causa segunda respecto de Cristo, que es causa efficiens principalis primaria del Derecho de la Iglesia. Esta operación del vicario es atribuida jurídicamente al representado —Cristo—; la operación del vicario se extingue en la causa primera. Pero tanto el vicario como también la causa segunda obran independientemente y libremente⁴⁸. A esta relativa independencia se ha de atribuir el que el Derecho de la Iglesia pueda mostrar deficiencias, de las cuales no puede ser hecho responsable Cristo. La identificación del Derecho de la Iglesia y la Voluntad de Cristo tiene aquí una frontera.

La relación de los Vicarios de Cristo con el Señor que los envía es muy estrecha. Al emanar el Derecho están vinculados por Su voluntad y pueden solamente establecerlo dentro de los límites señalados por Su autoridad. Tal límite está determinado por el fin de la Iglesia, que culmina en el Cristo total —Cabeza y miembros—; dicho de otra manera: solamente lo que sirve al bien común de la Iglesia en relación con su fin, puede ser norma de Derecho. Además el Derecho divino positivo de Cristo es una frontera y línea recta preestablecida, dentro de la cual los Vicarios de Cristo han de mantenerse. Pero pueden tener certeza también sobre el auxilio del Señor. El les ilumina y fortifica para que cumplan fiel y fructíferamente su ministerio⁴⁹. La producción del Derecho objetivo está sin duda bajo la asistencia divina, la cual, sin embargo, es infalible solamente “collective”, no “di-

48. Cfr. JOURNET, op. cit., I, 159 s.; SALAVERRI, l.c., 270 s.

49. Enc. Mystici Corporis, l.c., 210.



visive”, es decir, que El defiende el Derecho de la Iglesia solamente de los caminos falsos de gran trascendencia, permanentes y generales ⁵⁰.

Se llama frecuentemente Derecho *humano* al derecho establecido por el Vicario de Cristo, para distinguirlo del Derecho que Cristo mismo ha dado a su Iglesia como Derecho divino positivo. Esta calificación puede ser mal interpretada porque, por una parte, Cristo es, no solamente como Dios, sino también como hombre, autor del Derecho “divino”; por otra, el Derecho de la Iglesia “humano” procede, es cierto, inmediatamente de los hombres, pero sin embargo, solamente en el caso de que ellos sean los Vicarios de Cristo Dios y Hombre y operen según su voluntad y con su asistencia. Por tanto, es preferible la calificación normal de “*ius mere ecclesiasticum*”, en la cual, ciertamente, la palabra “mere” no puede inducir a la suposición de que en él no exista nada divino. El Derecho de la Iglesia abarca tanto el simple Derecho eclesiástico como el Derecho divino que Cristo ha dado a la Iglesia como norma. Los dos modos de Derecho de la Iglesia se han de diferenciar bien, pero no separar.

El Derecho de la Iglesia merece cumplidamente el nombre de “*Derecho de Cristo*”, según la siguiente fundamentación: Cristo es su causa formal, en parte inmediatamente, en parte a través de Su Vicario. El fin de la Iglesia y de su Derecho encuentra en El su centro y su cumbre. Los sujetos (físicos) del Derecho de la Iglesia obtienen su personalidad (a través del bautismo) y su capacidad (por el carácter del bautismo y bajo el influjo del Espíritu de Cristo) jurídica, en último término, de Cristo.

III. EL DERECHO DE LA IGLESIA Y CRISTO, ALFA Y OMEGA

El Derecho de la Iglesia tiene su lugar en la configuración cristiforme e incarnacional de la Iglesia y está determinado por ella; es Derecho de Cristo, tiene en El su origen y su fin. Estos aspectos cristológicos han de verse teniendo presente, ante todo, la relación interna de Cristo respecto a su Iglesia, y cómo ella está situada entre su ascensión y su segunda venida. Desde aquí debemos nosotros dirigir nuestra mirada hacia la lejanía, desde Cristo, Señor de la Iglesia tem-

50. Cfr. JOURNET, op. cit., I, 428 s.; STICKLER, l.c., 607.



pora, al Logos eterno, que era desde el comienzo, el cual volverá en la gloria para realizar la consumación de su creación y de su Iglesia; del Cristo, Señor de su Iglesia, al Cristo glorioso que es cabeza y plenitud de toda la humanidad; del Hijo de Dios nacido Hombre, a la Santísima Trinidad, en cuya Unidad vive y reina.

1. Cristo, modelo y fin de la creación

“Por El (el Logos) fueron hechas todas las cosas y sin El no se hizo cosa alguna de cuantas han sido hechas” (Joh. 1,3). Dios ha creado el mundo según un Plan eterno y según una Idea eterna. La creación es obra de toda la Santísima Trinidad, pero este plan eterno de Dios se atribuye al Logos. “Al contemplar el Padre y penetrar en la extensión y profundidad de la naturaleza divina, conoce también las diversas formas en las que la esencia divina puede ser imitada análogamente y que pueden ser producidas realmente en virtud de su libre voluntad creadora. La expresión de este conocimiento universal del Padre es su Idea, igualmente poderosa y subsistente, la Palabra personal interna a la divinidad, el Hijo. En el Hijo ha obtenido en cierto modo forma el pensamiento del Padre, el cual también abarca la estructura y todas las cosas del mundo”⁵¹. “El Hijo es pues el Plan respecto a la creación, la imagen de todo lo creable, la Idea de Dios originaria y primera, la cual contiene en sí misma todos los pensamientos e imágenes; el modelo de la creación, según el cual todo ha sido hecho y ordenado”⁵².

Para completar esta idea añadiremos “que no el Cristo separado de los hombres, sino el Cristo como el segundo fundador de la dinastía humana era la primera idea creadora del Padre”⁵³. Si Cristo es el modelo de la creación total, es de modo especial el modelo y *cabeza* de la corona de la creación, la *humanidad*. Además El es cabeza del género humano con un nuevo título, en cuanto que El realiza el modelo del hombre mismo a través de su encarnación. El género humano forma una unidad, cuyo miembro más eminente es Cristo. El es el nuevo Adán (Rom. 5, 12-19; 1 Cor 15, 45 ss.). Por la fuerza de atracción de su Persona divina, la cual es al mismo tiempo creadora del género humano, se ha unido a toda la humanidad, se la ha apropiado.

51. SCHMAUS, *Dogmatik*, II/1, § 103, p. 41.

52. J. DILLERSBERGER, *Das Wort vom Logos*, Salzburg 1935, 54 s.

53. SCHMAUS, op. cit., § 167 a, n. 51.



Cristo es el fin de la humanidad y de toda la creación. La perfección del hombre radica en su participación en la vida divina, que está fundamentada y ejemplarizada en la esencial participación de Cristo en la naturaleza divina. La perfección del cuerpo será alcanzada en la glorificación del mismo, en la cual, el primero que ha tomado parte es Cristo, y en la que participará el género humano a través de El, que le ha redimido. Toda la humanidad yace en el dolor, hasta que alcance esta plenitud con el hombre en Cristo, y entonces Dios llegue a ser todo en todos. (Rom. 8, 19 ss.; 1 Cor. 15, 29). “Como el sol en medio de los planetas, así está Cristo en medio de las criaturas, como el corazón de la creación, de la luz, el cual derrama vida y vitalidad sobre todos los miembros y en torno al cual todos gravitan, para descansar en El y por El en Dios”⁵⁴. La Creación consigue este fin en Cristo y a través de El en Dios, pero completa y definitivamente sólo al final de los tiempos, cuando El volverá en poder y resurrección, con un nuevo cielo y una nueva tierra, para que entre en la alegría de Dios.

Ahora, en el *intervalo* entre la primera y la segunda venida de Cristo, su imagen en el hombre se oscurece todavía por la imperfección y el pecado. La salvación, y con ella el final de los tiempos, ya ha comenzado y está en camino, pero no está terminada. El mundo va hacia su fin, pero todavía no lo ha alcanzado. Nuestra situación se caracteriza esencialmente por esta tendencia a la plenitud, la cual todavía no ha llegado. La Iglesia es el pueblo peregrino de Dios.

2. *¿Cómo forja Cristo, como arquetipo y fin último de la creación, el Derecho de la Iglesia in statu viae?*

a) *Cristo*, como arquetipo de la creación es, en cierto modo, la misma *lex aeterna*. Santo Tomás compara la *lex aeterna* con la ley: “Ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet... ratio divinae sapientiae movendis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis”⁵⁵. Y ve esta ley enraizada en dos personas divinas: “Omnia quaecumque sunt in scientia Patris... exprimuntur hoc Verbo... et inter cetera quae hoc Verbo exprimuntur, etiam lex aeterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur, quod lex aeterna

54. SCHEEBEN, *Mysterien*, 355.

55. S. Theol. 1-2, q. 93, a. 1 c.



personaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum”⁵⁶. Pero *cada* ley debe derivarse en último término de esta lex aeterna: “omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna”⁵⁷.

La lex aeterna que está expresada en Cristo, se cumplirá por la perfección del mundo y, con él, de todo el orden social y jurídico.

El Logos, como lex aeternae, Cristo como origen o fin de la creación, y por ello, de la sociedad y de su derecho, no puede oponerse al derecho hostilmente o no teniendo relación con él, en el tiempo comprendido entre su primera y segunda venida. Se puede comprobar muchas veces, en la vida histórica de Jesús y en su continuación en el tiempo, en la Iglesia, lo que significa el Logos, el Cristo, para el ordenamiento jurídico. Así pues es Cristo el legislador de la *Nueva Alianza*⁵⁸, y continúa esta función a través de su Derecho, el Derecho de la Iglesia, como antes hemos expuesto. Este Derecho de la Iglesia está, como todo verdadero Derecho, orientado hacia la lex aeterna, pero al mismo tiempo está también determinado por su fin último. La escatología califica y determina el verdadero, pero relativo, valor del Derecho de la Iglesia: como orden social del pueblo de Dios peregrino posee valor y necesidad para el tiempo de esta peregrinación, pero esto no es algo último o absoluto, sino que cesará cuando los valores, a cuyo desarrollo debe servir, hayan llegado a la definitiva posesión de la plenitud.

b) El Derecho de la Iglesia está determinado por Cristo como modelo y fin eterno, pero también por la *situación de peregrinación*. Por esto se encuentra en él un elemento estático y un elemento dinámico, los cuales son denominados por la mayoría como tradición y adaptación. El estático, inmutable en cuanto principio, consiste en el modelo (lex aeterna) y en el fin último de todo el Derecho de la Iglesia, y está formado solamente por el Derecho divino. Proviene de la debilidad humana el que, a veces, se emplee el verdadero principio en sí

56. ad. 2^{um}.

57. a. 3 c.

58. Conc. Trid., sess. VI, can. 21: «Si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediunt: an. s.», Denz. 1571 (831).



mismo, en materias mutables, y un rígido tradicionalismo haya sido aficionado a ser inclemente con las adaptaciones necesarias en la historia. Un cambio histórico en consonancia con los tiempos es, para el Derecho de la Iglesia, una consecuencia necesaria del status viae, así como de la plenitud final de la Iglesia en Cristo. El Derecho de la Iglesia sirve al fin total de la Iglesia, la cual debe madurar hasta la perfección de la plenitud en Cristo (Eph. 4, 13) sin mancha ni arruga (Eph. 5, 27), y alguna vez se ha de convertir en la sociedad de los perfectos. Entonces, ciertamente habrá cumplido el Derecho de la Iglesia su servicio y terminado su misión, pero ahora, en cambio, debe crecer con la Iglesia, como todas las cosas, y no puede quedar estancado, sino que debe tender hacia el fin último, hacia el que debe progresar.

c) *Cristo, en la Iglesia, no es otra cosa que el Señor y fin de la creación, la cabeza del género humano.* Por eso la Iglesia es impelida a abarcar a todo el género humano y a santificar el cosmos, y por esto es católica, es decir, universal. La Iglesia es "la primicia en la cual el todo es sometido a Cristo, es reducido a una posición y es de nuevo continuamente sometido. Es la dimensión tranquila y completa que tiende a extenderse sobre el todo y a recuperarle en su unidad y abundancia. Su fin es, en último lugar, la total realización del mundo"⁵⁹. El ser hombre es ya una unión con Cristo, la cabeza del género humano. En el bautismo se perfecciona, se imprime, se organiza, se consuma y se concluye. Pero antes de él está ya fundamentada⁶⁰. El hombre y el orden de la salvación de Dios anhelan esta ejecución y consumación. Mientras Cristo no haya abrazado y santificado por completo a *todo el género humano*, existe un vacío fuera de la Iglesia entre los hombres, que su fuerza expansiva debe llenar.

La Iglesia está, por esto, abierta hacia toda la humanidad, no constituye un grupo cerrado. Este hecho repercute también en su Derecho: no es un ordenamiento jurídico cerrado en sí mismo, no se produce solamente para los miembros de la Iglesia, para los bautizados. En el Derecho de la Iglesia se encuentran huellas que llevan a pensar que en principio, Ella y su Derecho se extienden a todos los hombres, habida cuenta de su fin: el Papa puede con plena autoridad disolver

59. H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, 292.

60. SCHEEBEN, *Mysterien*, 311.



también el matrimonio de no bautizados ⁶¹. Los no cristianos pueden ser actores de un proceso canónico, administrar válidamente el bautismo, ser testigos en un proceso de canonización, se puede aplicar la misa por ellos. Los catecúmenos pueden recibir bendiciones y sepultura eclesiástica. Hacia todos se dirige la potestad de enseñanza de la Iglesia, también hacia los no cristianos, y por cierto no sólo de una forma facultativa, sino según las palabras de Jesús, con fuerza, con autoridad y con derecho ⁶².

Ciertamente, todavía no se ha realizado la unidad completa de todos los hombres en Cristo; se alcanzará al final de los tiempos, cuando la Iglesia se convierta en la Sociedad de la Gloria. Entretanto es propio de la Iglesia que no todos los hombres pertenezcan a ella. Por eso se encuentran en el Derecho de la Iglesia, de vez en cuando, disposiciones orientadas hacia toda la humanidad, mientras las restantes se dirigen solamente a la sociedad a la que sólo pertenecen los bautizados (Can. 12, 87). Esta limitación no puede ser simplemente una forma práctica de proceder, como si no se quisiera someter al Derecho de la Iglesia a los que de todas formas no lo reconocen, pues según este modo de pensar, deberían en principio ser exceptuados también los bautizados no católicos (al menos aquellos que lo son de buena fe) de las obligaciones del Derecho de la Iglesia, lo que no es el caso. Que el Derecho de la Iglesia no se extienda generalmente a los no bautizados, tiene su fundamentación, más bien, en que la catolicidad "quantitative" ahora, en "statu viae", nunca será una plenitud, sino solamente una virtualidad, y la Iglesia debe contar con que hay hombres que se encuentran fuera de ella; que la Iglesia, por su fin, está en correspondencia con la humanidad entera, pero al mismo tiempo permanece también "pusillus grex". Esta tensión explica también que el Derecho de la Iglesia por una parte se limite a los bautizados, y por otra se abra a los no cristianos y se extienda a ellos en algunos casos.

61. A. BRIDE, *Le pouvoir du Souverain Pontife sur le mariage des infidèles*, en: Rev. de Droit Can. 10/11 (1960/61, Mélanges Jullien) 75-84 informa sobre la disolución del matrimonio entre infieles.

62. Respecto al carácter autoritativo del oficio docente de la Iglesia, también respecto a los infieles, y en contra de varios autores (L. BILLOT, *Trac. de Eccl.*, I, Romae 1927, 5 edic., 329 s.; P. GASPARRI, *Catechismus Cath.*, qu. 142) se puede presentar el siguiente razonamiento: La Revelación de Dios es al mismo tiempo clara y exige la fe con urgencia. Se dirige en Cristo hacia todo el mundo. Puesto que la Iglesia continúa la Obra de Cristo por su pleno poder, tiene también los mismos derechos. El hombre puede y debe, aun antes del bautismo, someterse a la correspondiente obediencia a la



Cristo es la cabeza de la creación total, su señor y su rey. Su poder es total y universal, no existe un recinto en el mundo que no se le someta (Cfr., Eph. 1, 10--22; Col. 1, 17). El impondrá este poder suyo el día de la Parusía, cuando abierta y definitivamente todo se una a El como cabeza y comience el pleno imperio de Dios. Pero ahora en el tiempo, Cristo no ejerce todavía su poder pleno en sentido completo y uniforme. Ahora El es vencedor todavía sólo a través de la cruz, domina sobre el ámbito de este mundo todavía no en una medida absoluta. En su vida terrena no se dejó proclamar rey (Luc., 4, 41; Joh. 6, 15), y estableció claramente que su reino no es de este mundo.

Lo que se dice de Cristo debe decirse también de su Iglesia. A Ella pertenece el mundo futuro y el dominio pleno de Dios, su esencia es determinada por esto. Pero permanece en el tiempo presente, en el cual la salvación no se ha completado todavía. Así posee por una parte una participación cierta en el dominio de Cristo sobre el mundo, pero por otra permanece la dualidad entre Iglesia y mundo⁶³. "Según este deseo, el dominio de Cristo permanece universal a lo largo de todo el tiempo histórico. El ha dividido su ejercicio terreno en el tiempo comprendido entre su ascensión y su nueva venida entre la autoridad espiritual y la temporal. El completo y único orden en el cual cada criatura encuentra su plenitud en el amor, se reserva para el final de los tiempos"⁶⁴. Como la catolicidad local-numérica, la catolicidad objetiva es también del todo virtual y final, y debe permanecer incompleta en la Iglesia peregrina.

Sobre este fondo teológico ha de verse, en el Derecho de la Iglesia, el tan tratado tema de la potestas Ecclesiae in temporalibus. El mundo debe ser salvado en todos los órdenes, es decir, según el plan ejemplar establecido por Dios en la Palabra divina, y ser conducido a la plenitud en Cristo. Esta santificación es, en primer lugar, algo material, la cual consiste en que el ámbito del mundo sea ajustado a sus leyes inmanentes, es decir, a las colocadas en él por Dios. Quien trata de conocer el Mundo y lo emplea rectamente, lo santifica, porque actúa según la voluntad de Dios. Esta santificación del mundo puede

fe, puesto que la fe se le adelanta. Cfr. P. GISMONDI, *Gli acattolici...*, en Eph. Iur. Can. 3 (1947) 28-38.

63. Para más detalles sobre este tema: Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcité*, Paris 1953, 85-115.

64. A. AUER, *Kirche und Welt*, en: *Mysterium Kirche*, Salzburg 1962, p. 488.



realizarse también por los no cristianos y sin que tengan una especial intencionalidad hacia Dios. Es simplemente algún bien, como algo también en sí mismo inmanente al mundo. En cuanto se produce socialmente, se ordena a través del Estado, el cual es competente para esto y queda propiamente adecuado en este ámbito. Pero la salvación material del mundo es incompleta, porque los ámbitos mundiales tienen solamente una adecuación relativa con ella, no están en esta línea por su propia intencionalidad, sino porque deben cumplir un fin último sobrenatural. Ha de añadirse por esto, todavía, la santificación formal que establece la explícita relación a Dios en Cristo. Esto se efectúa a través del Cristo personal que se orienta El mismo y dirige su obra en el mundo hacia la voluntad expresa de Dios y hacia Dios lo levanta, pero esto se realiza también de una forma social a través de la Iglesia. Ella manifiesta el orden (moral) querido por Dios y lo hace prevalecer en su ámbito: a través de los sacramentos y de los sacramentales sustrae el ámbito del mundo de la maldad, atrae la gracia de Dios sobre él y le incluye en la salvación. La tarea y el recinto de competencia de la Iglesia no es la salvación material del mundo, la configuración del mundo en su ámbito inmanente según sus propias leyes, sino la salvación del mundo formal, el establecimiento de la relación divina explícita, en cuanto que ella se produce socialmente. De aquí se obtiene la verdadera comprensión de la llamada potestas indirecta de la Iglesia: la autoridad de la Iglesia es competente en las cosas del mundo, en cuanto la salvación formal —también llamada frecuentemente “relación religioso moral”— entra a formar parte del tema.

La fundamentación teológica del Derecho de la Iglesia se debe ocupar de una serie de temas, entre ellos como principales el carácter religioso del Derecho, la salvación de las almas como su fin, la relación entre oficio y carisma etc. El aspecto cristológico del Derecho de la Iglesia no es el único, pero sí el central. Al tratar estos temas, o se prescinde de Cristo, y entonces quedan incompletos o directamente es preciso referirse a El. No existe una filosofía del Derecho de la Iglesia sin teología, ni una teología del Derecho de la Iglesia sin Cristo.

HANS HEIMERL

