



# **Relación con los otros ordenamientos confesionales e influjo sobre el Derecho Canónico**

José A. Souto Paz

1. El tema objeto de la presente ponencia es resultado de una concepción del Derecho Canónico que toma como punto de partida la teoría del ordenamiento. Partiendo de los presupuestos dogmáticos en que se basa esta teoría, después del análisis de las instituciones que integran el ordenamiento canónico, se aborda la cuestión de las relaciones de este ordenamiento con otros ordenamientos y, en concreto, las relaciones con los ordenamientos estatales, los ordenamientos internacionales y, por último, con los ordenamientos confesionales.

El planteamiento es estrictamente dogmático y no es fruto de la existencia concreta de unas relaciones jurídicas con tales ordenamientos, sino más bien de un esquema apriorístico que presupone incluso lo inexistente. No es éste precisamente el momento más oportuno para someter a crítica la validez actual de la concepción dogmática del derecho, ni tampoco de la idoneidad de la teoría del ordenamiento para explicar la realidad jurídica de la Iglesia. Valga, no obstante y por lo que se refiere al tema que nos ocupa, sugerir la equivocidad de tal planteamiento dogmático respecto a la cuestión de las relaciones entre el ordenamiento canónico y los ordenamientos confesionales.

Siguiendo un planteamiento teórico, el tema ha sido prácticamente agotado por Maldonado que, precisamente, en una ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Derecho Canónico, abordó la cuestión con su habitual brillantez y profundidad, dejando sentadas las bases jurídicas de tales relaciones y los mecanismos de conexión entre los citados ordenamientos. Después de dicha exposición, poco más se podría aportar, en la línea apuntada, al tema propuesto; sin embargo, subsiste, en mi opinión, el problema de fondo y desde el que necesi-

riamente se debería partir: ¿existen relaciones jurídicas entre la Iglesia Católica y las otras confesiones religiosas?, ¿con qué confesiones religiosas?, ¿cuáles son esas relaciones? Solamente teniendo a la vista la respuesta a estos interrogantes se podría afrontar, con un mínimo de rigor científico, el desarrollo de la presente ponencia. Desafortunadamente no ha sido realizada esta investigación, al menos con la amplitud necesaria que requiere una posible generalización del tema cuestionado. Pretender abordar directamente la investigación conducente a responder a las citadas preguntas es tarea igualmente fuera de lugar, habida cuenta de las propias limitaciones personales y las objetivas impuestas por el espacio y el tiempo.

En tales circunstancias espero me sea concedida la licencia oportuna para obviar lo que estimo es el núcleo esencial del tema y exponer, a lo largo de las páginas que siguen, algunas reflexiones sobre la cuestión apuntada que, si no se van a salvar de la acusación de cuestiones generales, pretenden incidir en problemas de fondo del Derecho de la Iglesia y de los derechos confesionales.

2. El mero contraste del ordenamiento canónico y los ordenamientos confesionales sugiere un problema fundamental que es oportuno valorar: la diversa naturaleza de los sistemas jurídicos contrastados y la diferente apreciación del derecho en las diversas confesiones. El tema, que ofrece innegables connotaciones históricas, reviste una inmediata actualidad en las variadas formas de “contestación” al derecho en el propio seno de la Iglesia Católica.

Cuando desde la perspectiva de la teoría del ordenamiento se ha tratado de valorar el sistema jurídico-canónico, se ha puesto especial énfasis en recabar para él la categoría de ordenamiento jurídico primario —similar, por tanto, a los ordenamientos estatales— en manifiesto contraste con la valoración que pudieran merecer los restantes ordenamientos confesionales —con riesgo de una excesiva generalización— calificados en el mejor de los casos como ordenamientos jurídicos secundarios. La distinción excede los simples niveles de apreciación cuantitativa de los sistemas jurídicos comparados, para subrayar un aspecto esencial y diferenciador como es el carácter autónomo e independiente propio del ordenamiento canónico. El dato es fundamental para comprender la evolución histórica de tales sistemas jurídicos, su interpretación actual y, en definitiva, el origen de un sector de ellos motivado, precisamente, por su escisión del tronco común del Derecho Canónico.

El desarrollo de la ciencia canónica, especialmente en la época de su



máximo esplendor, está íntimamente ligada al estudio y recepción de las instituciones romanas y a la eficaz colaboración en la formación del “*ius commune*”. Pero, al propio tiempo, el Derecho Canónico redescubrió y aplicó nuevas instituciones, creando un cuerpo jurídico que había de influir en la formación de los sistemas jurídicos modernos. Aunque sería preciso ahondar en la investigación histórica de instituciones canónicas concretas, no parece aventurado afirmar —como ya ha sido expuesto por otros autores— que gran parte de las instituciones políticas, administrativas, etc., de los regímenes modernos, encuentran su fundamento en las instituciones canónicas. Un campo de investigación sumamente sugestivo, en el que los canonistas tenemos la obligación de adentrarnos y adoptarlo como campo propio para proseguir la fecunda aportación que nuestros antecesores han prestado a la ciencia jurídica.

Pero este aspecto, que es sin duda el que ha permitido que el Derecho Canónico sea considerado por los juristas como un monumento jurídico y base imprescindible para la comprensión del Derecho histórico y moderno, tiene también su contrapartida negativa. La convivencia del Derecho Canónico con sistemas jurídicos propios de organizaciones seculares ha provocado la incorporación de instituciones tal vez incompatibles o, al menos, difícilmente coherentes con la naturaleza de la Iglesia. La acusación de mimetismo en relación con las organizaciones seculares no está exenta de fundamento. Por otra parte, la utilización del Derecho Canónico, sobre todo a partir de Graciano, como vehículo de centralización eclesiástica y fortalecimiento del poder pontificio, parece fuera de dudas. Ambas cuestiones habrían de implicar que los movimientos secesionistas producidos en la Iglesia llevarsen aparejados el repudio expreso del Derecho Canónico y, como consecuencia, las crisis históricamente repetidas acerca de la compatibilidad entre la Iglesia y el Derecho.

La cuestión vuelve hoy a ser actual ante los fenómenos de “contestación” del Derecho Canónico, producidos especialmente a raíz del Concilio Vaticano II. Para centrar la cuestión, sin embargo, parece preciso concretar si el repudio al Derecho Canónico es un rechazo del derecho como incompatible con la naturaleza de la Iglesia o, más bien, un rechazo de un sistema jurídico demasiado influenciado por los esquemas seculares y con una configuración del poder más próxima a los sistemas políticos estatales que a la naturaleza pastoral de la jerarquía eclesiástica.

En este sentido la referencia a los ordenamientos confesionales puede ser extraordinariamente oportuna, porque si las Iglesias separadas



repudiaron el Derecho Canónico y, sin embargo, han instaurado un sistema jurídico propio, habrá que pensar que no existe tal incompatibilidad Iglesia-Derecho, sino más bien una inadecuación entre un sistema jurídico concreto y la comprensión actual de la naturaleza de la Iglesia.

No es menos importante resaltar que este sistema jurídico, que pudiera considerarse periclitado, incide en una de las deformaciones de que ha sido objeto el Derecho: su frecuente instrumentalización por el Poder y la consiguiente identificación Poder-Derecho, de la que no se han salvado ciertamente las modernas concepciones filosóficas del Derecho.

3. La confirmación de las hipótesis expuestas parece hallar la respuesta adecuada en la evolución de algunos sistemas jurídicos confesionales, especialmente en los surgidos a raíz de la Reforma. Cuando Lutero quemó el “*Corpus*”, junto con la bula de excomunión, el hecho no ha de interpretarse necesariamente como una actitud contraria al derecho; podría pensarse que lo que quemaba era una determinada conformación de la Iglesia, lograda durante el medioevo mediante el derecho recogido en el *Corpus*, que consolidó el orden papal frente al imperial y frente a la posibilidad de iglesias locales o nacionales dotadas de más vigorosa autonomía. En tal caso, se rechazaría la instrumentación del derecho al servicio de un poder, pero no el derecho como tal. Resultaría así menos sorprendente la posterior incorporación del derecho en la ordenación social de las iglesias reformadas.

Prescindiendo ahora de las cuestiones doctrinales y de las discrepancias teológicas que dieron lugar a la Reforma, hay en la actitud formal que simboliza la quema de la bula de excomunión y del *Corpus* un aspecto sobre el que conviene reflexionar brevemente.

En el proceso de fortalecimiento de la Iglesia de Roma a expensas de las iglesias locales, proceso acaecido en el medioevo, se pretende conseguir la hegemonía del papado —el obispo de Roma— y la limitación del poder episcopal. El procedimiento utilizado para alcanzar estos objetivos, según recuerda Congar, sería, por una parte, el trato de favor concedido a las órdenes religiosas que, a través principalmente del privilegio de la exención, se convirtieron en organizaciones universales al servicio de Roma, liberadas de los vínculos de dependencia respecto a los obispos locales. La libre actuación de estas organizaciones en el propio territorio diocesano, como “*longa manus*” del Romano Pontífice, creaba de hecho una situación confusa en el ámbito de las iglesias, producida por la superposición de las fuerzas papales a las fuerzas dio-

cesanas. El poder inmediato papal —a través de estas organizaciones— se ejercía de una forma constante menguando la tradicional autonomía de las iglesias y en detrimento de funciones consideradas hasta entonces propias de los obispos. Si con ello se pretendía vitalizar la vida eclesial —gravemente deteriorada y sometida a los poderes temporales, según se ha dicho—, lo cierto es que no se utilizó el mejor procedimiento para reactivar esos núcleos comunitarios que eran las iglesias, sino que condujo al fortalecimiento del poder papal y de las estructuras centrales de la Iglesia.

Pero, por otra parte, el proceso de centralización encontró una vía idónea en las compilaciones canónicas y en los propios canonistas que, aspirando a lograr un derecho unitario y universal, se apresuraron a aportar textos y argumentos que ratificaran la hegemonía de la iglesia de Roma y de su obispo.

Al margen de los argumentos doctrinales y las declaraciones dogmáticas que ratifican el Primado universal del sucesor de Pedro y su potestad inmediata y directa sobre todos los fieles, que, por supuesto, quedan a salvo de cualquier asomo de crítica por mi parte, ha existido y existe, en mi opinión, un error de hecho, una equivocada interpretación de la realidad, que ha dado origen a un *error histórico*.

Es un hecho natural que las comunidades humanas, en sus diversas manifestaciones —políticas, culturales, religiosas, etc.—, tienden a formarse por la agrupación de los seres humanos más próximos en razón a sus condicionamientos geográficos, históricos, culturales, etc. La realidad demuestra que, partiendo del “clan” familiar, se van produciendo formaciones comunitarias que integran a las inferiores y aspiran, a través de la concurrencia de estas comunidades intermedias, a la creación de la comunidad universal. Si la consecución de esta comunidad universal es un ideal siempre perseguido y difícilmente alcanzado, sería utópico y un grave error fáctico, pretender conformar la comunidad universal, prescindiendo de las comunidades inferiores, desde la propia soledad de los individuos.

El desconocimiento de esta realidad supone algo más que la disminución de las competencias de unas estructuras inferiores; implica una tendencia a la preterición de los valores autóctonos, de las peculiaridades y singularidades y, en definitiva, de la especial idiosincrasia de los pueblos y de las plurales comunidades. La marginación de estas realidades, incontestadas e incontestables, ha supuesto el reiterado fracaso de ambiciosos proyectos de comunidades superiores apoyadas en el vacío de la desmembración humana.

Por cuanto lo dicho es un dato real, afecta también a la propia comunidad eclesiástica. La afirmación de que la Iglesia es universal y de que su cabeza suprema tiene igual dimensión, no puede llevar a la conclusión de que la instancia inmediata habitual del simple fiel es la Iglesia universal y, por ende, las estructuras eclesiásticas universales. En el fondo este es el fenómeno a que abocó la centralización clesiástica con el consiguiente debilitamiento de las iglesias locales. En el orden jerárquico este planteamiento tendía a reducirse al esquema fiel-Papa; es cierto que existían y existen jerarquías intermedias, pero en buena parte de su actuación aparecían como instrumentos de actuación del poder papal y, quizá lo más grave, de la corte papal.

Se ha dicho que “el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente”; yo simplemente diría que “el poder desgasta y el poder absoluto desgasta absolutamente”. Las recientes y reincidentes críticas a la Curia Romana —intentando salvar la figura del Primado—, las resistencias y las amenazas de cismas que se producen son muchas veces, más que rebeldías doctrinales, pronunciamientos contra unas estructuras monopolizantes y absolutistas, que olvidan la variedad esencial del Pueblo de Dios y las legítimas peculiaridades de las comunidades cristianas. La remisión a unas instancias únicas para toda la comunidad universal de la dirección y solución de los problemas que en ella puedan plantearse, produce un innegable desgaste, porque anula la propia vitalidad de las comunidades y de sus propias instancias de decisión y obliga a intervenir constantemente a las mismas estructuras.

El *error histórico*, a que me he referido anteriormente, consiste precisamente en la sustitución de la figura del Romano Pontífice, última instancia, por la del Papa gestor directo e inmediato de buena parte de los asuntos de la Iglesia. En ambos supuestos el Papa ejerce la suprema potestad universal; la diferencia estriba en que el primer supuesto la ejerce como *último recurso* y en el segundo como actividad constante y habitual, que, aunque no sea ejercida por él personalmente, es ejercida en su nombre, constituyendo un claro ejemplo de centralización universal y de disminución de la autonomía de las comunidades menores.

El error consiste cabalmente en la interpretación y aplicación de hecho del principio de la potestad suprema y universal del Primado. Un error fáctico que no ha tenido en cuenta la *realidad* —la comunidad universal se compone de comunidades menores, cuya vitalidad y actuación no puede ser desconocida— y la *historia* —la Iglesia de los primeros siglos asienta su pujanza en las iglesias locales que se comunican





y coordinan a través de los Concilios, recabando en última instancia la autoridad del obispo de Roma—.

4. No es de extrañar, que cuando el derecho ha sido utilizado para justificar, formar y fortalecer esas estructuras centralizadoras, quienes claman contra ellas se vuelvan también contra el derecho, concretamente, contra ese derecho que las ha hecho posibles.

Rechazado ese derecho, cuando renace en las iglesias reformadas el derecho se presenta como contingente, mudable, histórico y humano. Un derecho vivo, que nace del vigor de las propias comunidades, y que nace también con la limitación —nacida de la prevención contra el derecho anterior— de excluir cualquier consideración universal y transcendente. Es una consecuencia lógica de la dimensión social del derecho que parte o debe partir de la concreta realidad. El dinamismo y vitalidad de las comunidades menores exige un derecho local propio y acorde con esa concreta realidad.

Es cierto que estos derechos van a incurrir en el defecto de cerrarse en sí mismos, olvidando la opción de alcanzar —sin menoscabo de su propia normativa— un derecho superior, común en las cuestiones fundamentales, a los diversos núcleos comunitarios y, sobre todo, en la negación de un derecho inmutable de carácter divino. Esto se advierte claramente en la evolución de los historicistas alemanes del siglo XIX que, al prestar su atención al derecho vigente en la historia, encuentran, junto al derecho romano, el enorme interés y vigor del derecho canónico. Influenciados por sus propios prejuicios doctrinales valoran este sistema jurídico como una obra humana, resultado de una evolución secular de la Iglesia, y desean despojarle —para que siga vigente— de la impureza del derecho divino y del centralismo papal.

La calidad científica de estos autores y los presupuestos metodológicos en que se desenvuelven les mueve a estudiar el derecho que efectivamente tiene vigencia. No es de extrañar, por tanto, que los peritos en Derecho canónico reformado, en la Alemania del siglo XIX, pusieran un gran interés en el estudio del Derecho Canónico Católico. Encontraban estos autores dos aspectos relevantes en el sistema jurídico de la Iglesia católica: a) su gran interés histórico; b) su gran interés como derecho positivo y vigente, en cuanto se trataba del derecho de la confesión religiosa más extendida en el mundo occidental.

El interés de los juristas protestantes del siglo XIX por el Derecho Canónico ha proseguido en el XX, extendiéndose a otros países. Resultado de este estudio ha sido la producción de una interesantísima lite-

ratura canónica. Nos encontramos así con una amplia bibliografía —en especial manuales— que contemplan o bien el ordenamiento canónico católico sólo, o bien éste y el protestante, e incluso el oriental, unidos. Aunque han contribuido también a esta labor canonistas católicos, hay que destacar la enorme aportación de los autores protestantes. Sin ánimo exhaustivo, podemos citar entre otros a HINSCHIUS, SOHM, FRIEDBERG, FEINE, STUTZ, WEBER, WOLF, etc. A diferencia de estos autores, que se preocupan por ambos derechos, los autores católicos alemanes del siglo XX que escriben de derecho canónico no manifiestan —curiosamente— un interés por el derecho canónico protestante similar al que aquéllos han mostrado por el católico.

El hecho de haber estudiado conjuntamente ambos derechos ha provocado una aproximación científica entre ambos sistemas jurídicos. A esta tarea de aproximación contribuyen también, de forma decisiva, dos cuestiones que es preciso tener en cuenta: a) el hecho de que gran parte de las instituciones jurídicas eclesiásticas son de origen católico; b) el interés común por el estudio del derecho oriental.

No hay que olvidar tampoco como factor de aproximación de estos derechos —que no debe entenderse como proceso de unificación, sino de conocimiento y comprensión mutuos— el redescubrimiento por parte de los canonistas católicos del derecho anglosajón, en especial de una rama del derecho canónico y de la praxis y la ciencia canónicas en el mundo anglosajón. No es preciso recordar que esta rama del derecho conserva mejor que el derecho continental europeo las tradiciones medievales, al no haber sufrido el influjo napoleónico y haberse mantenido en el mundo del *Common Law*. El hecho es importante por cuanto la influencia protestante en el mundo del *Common Law* es muy superior a la católica.

En el panorama del mundo científico que se ocupa del derecho religioso, existen, sin duda, factores de origen histórico que tienden a entorpecer esta posible aproximación de los diversos sistemas jurídicos. A modo de ejemplo, se pueden señalar los siguientes datos: a) La desconfianza, por parte de los protestantes y en parte de los ortodoxos, hacia un derecho divino, papal, centralista y universal; b) La desconfianza de los católicos hacia un derecho que se separa de lo divino y que debe, en buena parte, su existencia al poder civil; c) El erróneo planteamiento con que ha nacido el ecumenismo, que se ha planteado en el campo protestante como una esperanza de que los católicos cedan en puntos fundamentales y por parte católica como un pastoralismo meramente verbal y formalista de escaso fondo y no —como debiera





ser— en la búsqueda de una tradición común y en el esfuerzo por lograr una fe dinámica, servidas por unas iglesias —con unas características y peculiaridades propias— provistas de su propio sistema jurídico.

5. Es evidente que el tema de las relaciones entre el ordenamiento canónico y los ordenamientos confesionales, sus mutuas influencias e, incluso, las posibilidades de una mayor aproximación, fruto de un conocimiento recíproco más amplio y profundo, constituye, hoy por hoy, un campo de investigación prácticamente inédito. Para llegar a conclusiones válidas en este terreno, será preciso el conocimiento previo y detallado de los numerosos aspectos que confluyen en el tema.

Hechas estas salvedades, quisiera hacer algunas consideraciones finales sobre algunos datos que, puestos en tela de juicio por algunos ordenamientos confesionales, pueden contribuir, o al menos ser objeto de reflexión, a la hora de sentar las bases del nuevo derecho canónico que, por supuesto, no ha de confundirse con la nueva legislación canónica en fase de elaboración.

a) *El derecho divino.* Con frecuencia los canonistas han abusado de esta expresión al calificar como instituciones de derecho divino fórmulas jurídicas coyunturales, fruto del estado científico de una época determinada. El derecho es eminentemente histórico, obra humana que pretende ordenar la convivencia de acuerdo con el criterio supremo de la justicia. En ocasiones, generalmente escasas, el derecho canónico cuenta con una determinación previa —divina— de ese criterio de justicia y, por lo tanto, la fijación del principio queda substraída a la libre y mudable fijación de la justicia humana. Pero, aún en esos supuestos, no cabe confundir el principio —que tiene un origen divino— con la fórmula técnica utilizada, que es obra humana y como tal caduca y mutable. La revisión del derecho divino, desde estas perspectivas, puede clarificar grandamente las bases del nuevo derecho canónico.

b) *El derecho universal.* El carácter universal de la Iglesia y la exigencia de un derecho universal no debe llevar aparejada una concepción exclusivista y monopolizadora del derecho de la Iglesia. La existencia de un derecho universal no debe suponer la pérdida de vitalidad de todo derecho particular; mas bien, al contrario, el derecho universal debe presuponer la existencia de un eficaz derecho particular. La pretensión de crear un conjunto de normas de aplicación general e inmediata está originando no pocas dificultades a los encargados de la elaboración del nuevo Código de Derecho Canónico. Incluso, el desuso en que ha caído

el *Codex* de 1917, aparte de otras muchas razones, hay que achacarla en gran parte a la imposibilidad de su aplicación en zonas y regiones muy alejadas geográfica y culturalmente del centro romano. La creación de derechos regionales y nacionales parece un primer paso imprescindible para la creación de un nuevo derecho canónico. Olvidar esta dimensión varia y múltiple de las comunidades eclesíásticas, es desconocer la realidad y crear un derecho “in vitro”, que, si llega a nacer, nacerá condenado a una muerte prematura.

c) *Derecho y poder*. El derecho es ordenación de las conductas sociales, ordenación que nace de los usos, de las costumbres, de la decisión de los jueces o de la imposición normativa de la autoridad competente. Esto quiere decir que el derecho no es fruto sólo del poder y, mucho menos, instrumento al servicio del poder. Utilizar el derecho para imponer coercitivamente las decisiones del poder y sólo para eso, conduce a crear una imagen desfigurada del derecho, que lejos de aspirar a la ordenación justa de la sociedad, se convierte en instrumento de opresión de los seres humanos y de consolidación de las posiciones privilegiadas. El repudio del derecho injusto no es “contestación”; es legítimo derecho de los miembros de una comunidad.

d) *Derecho y religión*. Concebido el derecho como ordenación social y justa de una comunidad, no cabe plantearse la incompatibilidad Iglesia y Derecho. Si la Iglesia es una comunidad de fieles, requiere como elemento necesario la existencia del derecho. Diferenciados adecuadamente la moral y el derecho, es importante no juridificar la moral, ni moralizar —introducir materias y técnicas propias de la moral— el derecho. En este contexto, el derecho cumple una función necesaria y específica en el seno de una comunidad religiosa. El carácter religioso de una comunidad no excluye el derecho y es oportuno advertir que tal derecho será una rama de la Ciencia jurídica y no una parte de la Ciencia teológica, pues el componente religioso no debe desvirtuar la autonomía de lo jurídico, so pena de dejar de ser derecho y cumplir, como se ha dicho, la función propia y específica que le corresponde en una comunidad religiosa. Habrá que advertir también, que, debiendo organizarse esa comunidad en función de su dimensión religiosa y no “ad instar Status”, este derecho —derecho en el pleno sentido de la palabra— no tiene porqué inspirarse en el derecho estatal, sino buscar sus raíces y conformación en las propias exigencias y necesidades de la comunidad religiosa.



e) *Derecho y realidad*. El derecho no puede elaborarse de espaldas a la realidad, desconociendo o marginando la propia realidad. Cuando así ocurre, ni el poder que lo instituye, ni la coacción que le acompaña, pueden imponer su vigencia. Por de pronto, la norma impuesta al margen de la realidad resulta ineficaz y generalmente no llega nunca a ser derecho vigente, es decir, derecho que efectivamente se observa y se aplica.

La elaboración del derecho exige que nazca próximo a la realidad, se acomode a ella y se enraíce como respuesta justa a las necesidades reales de la comunidad. Si así se hubiera hecho, se habrían evitado graves errores históricos, de los cuales hoy sólo cabe el triste recurso de lamentarse. Para que ello no ocurra de nuevo, en unos momentos propicios para que se repitan tristes experiencias del pasado, será necesario volver a la realidad, partir de ella y hacer el derecho que la comunidad eclesial necesita en estos momentos concretos de la historia de la Humanidad.



