

# EL TRASFONDO ECLESIOLÓGICO DE LOS CÓDIGOS DE 1917 Y DE 1983

## THE ECCLESIASTICAL BACKGROUND TO THE CODES OF 1917 AND 1983

---

---

*Emmo. y Rvdmo. Sr. D. Antonio M.<sup>a</sup> Rouco Varela<sup>a</sup>*

Fechas de recepción y aceptación: 9 de junio de 2017, 15 de diciembre de 2017

*Resumen:* El artículo presenta una sencilla y resumida aproximación histórico-canónica, examinando el trasfondo eclesiológico de los códigos de 1917 y 1983.

En un primer momento se expone cuál es el marco histórico-espiritual del Código de 1917. Primero se presenta el contexto político-jurídico; se pasa, en un segundo momento, a exponer la situación eclesiológica del momento y las reflexiones en torno a la naturaleza específica del derecho, y, finalmente, se exponen las líneas eclesiológicas del Código de Derecho Canónico de 1917.

Después se presenta el trasfondo eclesiológico del Código de 1983. Partiendo del momento político-jurídico, se presenta el momento eclesial del Código de 1983 y sus líneas eclesiológicas.

*Palabras clave:* Eclesiología, Estado liberal, positivismo jurídico, laicismo, modernismo, *communio*.

*Abstract:* The article presents a simple historical-canonical summary, examining the ecclesiastical background of the Codes of 1917 and 1983.

<sup>a</sup> Cardenal-Arzbispo emérito de Madrid.

Correspondencia: Arzobispado de Madrid. Calle Bailén, 8. 28013 Madrid. España.

E-mail: amroucov@archimadrid.es



Firstly, the historical-spiritual framework of the Code of 1917 is described. The political-legal context is presented; then the ecclesiastical situation of the time is explained, reflecting on the specific nature of the Law; finally, the ecclesiastical lines of the Code of Canon Law of 1917 is detailed.

Next, the ecclesiastical background of the Code of 1983 is presented. Starting from the political-legal situation, the ecclesial situation of the Code of 1983 is presented with its ecclesiastical lines.

*Keywords:* ecclesiology, liberal state, legal positivism, secularism, modernism, *communio*.

El examen teológico-jurídico del trasfondo eclesiológico de los códigos de 1917 y 1983, realizado con perspectiva histórico-espiritual, implica su iluminación doctrinal mutua –uno esclarece al otro intelectual y eclesialmente– y ofrece criterios de comprensión y de valoración pastoral del actual ordenamiento canónico de gran provecho para el momento de renovada evangelización que quiere vivir hoy la Iglesia.

Nuestro examen, por las evidentes limitaciones impuestas por la complejidad del tema y por la escasez del tiempo disponible para abordarlo, no representa metodológicamente otra cosa que una sencilla y concisa aproximación histórico-canónica al tema propuesto.

## 1. EL TRASFONDO ECLESIOLOGICO DEL CÓDIGO DE 1917

### 1.1. *El marco histórico-espiritual del Código de 1917: “Su sitio en la vida”*

Para el conocimiento objetivo del “sitio en la vida” de la cuestión planteada es imprescindible conocer, primero, el contexto político-jurídico del momento histórico en que nace la idea, la iniciativa, la elaboración y la aplicación del Código del 27 de mayo de 1917 y, segundo, su contexto eclesial en su doble e intercomunicada dimensión doctrinal y existencial, teórica y práctica.



### 1.1.1. El contexto político-jurídico del momento histórico del Código de 1917

#### a) Apogeo y crisis del Estado liberal del siglo XIX

El Estado liberal, que había ido creciendo y desarrollándose política y jurídicamente por la vía de la teoría general del Estado y del derecho constitucional a lo largo de todo el siglo, parecía haber alcanzado al iniciarse el siglo XX un éxito histórico sin retorno tanto en el mundo anglosajón como en la Europa continental. Un éxito especialmente llamativo en los países del sur de Europa, incluso, con la variante de un extremo laicismo coincidente con la consolidación sociopolítica de la III República Francesa repuesta de su humillante derrota en la guerra franco-prusiana de 1870-1871. El principio político fundamental de la soberanía popular en la constitución y en el funcionamiento del Estado se había impuesto sin limitación alguna de naturaleza trascendente y, tampoco, sin sometimiento jurídico a posibles tradiciones culturales y costumbres populares heredadas del “viejo régimen”, sin excluir las referentes a la Monarquía. La única fuente de la soberanía política residía en el pueblo o sociedad organizada.

Por otra parte, la participación política de los ciudadanos en la constitución del Estado y en su organización institucional se había ido perfeccionando, entre otros factores, por la vía del desarrollo del derecho electoral, que, respecto a los varones, había llegado a su práctica universalización en el quicio del siglo XIX al XX. Simultáneamente se producía el afianzamiento de los partidos políticos como cauce predominante de la participación ciudadana en el Gobierno y en la vida política del Estado, configurándose casi exclusivamente como Estado nacional a cuya soberanía quedaban sometidos todos los ámbitos de las relaciones sociales: desde los de la seguridad, la economía, la cultura, la ciencia y la enseñanza hasta los del matrimonio, la familia y la profesión de la fe y de la práctica religiosa. ¿Se había logrado hacer realidad política y experiencia social cotidiana el postulado de los revolucionarios franceses de 1789 “libertad, igualdad, fraternidad” al echarse a andar un nuevo siglo de “modernidad”, el siglo XX?

“Su subsuelo” sociológico estaba, sin embargo, minado por lo que la historia ha denominado “la cuestión social” o “la cuestión obrera”. El Estado, concebido y gestado a la luz de los principios políticos del liberalismo del siglo XIX, tanto



revolucionario como moderado, se había mostrado impotente para encauzar la nueva economía capitalista en términos de justicia social, con la consecuencia de la formación de una sociedad partida y enfrentada en “clases” de la que la principal víctima sería “la clase obrera” o “trabajadora”. “El socialismo”, con un extraordinario apoyo intelectual de la filosofía marxista, se había convertido en las dos primeras décadas del siglo XX en una fuerza política decisiva en la configuración de la opinión pública y en la organización y acción del Estado. “Un socialismo” que se debatía entre el reconocimiento de las formas democráticas del Estado liberal y su recambio por su transformación revolucionaria resultante de una necesaria “dictadura del proletariado”. La Primera Guerra Mundial, desatada en agosto de 1914, y sus consecuencias sociales y políticas inmediatas conducían a la crisis última del Estado configurado por el liberalismo del siglo XIX: ¿“el siglo de las luces”? Las revoluciones soviética, marxista-leninista de octubre de 1917 y, luego, las fascistas y nacional-socialistas de los años veinte y treinta, con sus totalitarismos no solo políticos sino también sociales y culturales, terminarían de ponerlo en cuestión definitivamente<sup>1</sup>.

#### b) Apogeo y crisis del positivismo jurídico del siglo XIX

Un acompañante histórico del Estado liberal decimonónico y, más aún, un elemento esencial de su estructura política sería el positivismo jurídico. Si la soberanía del Estado no conoce otra instancia última que la soberanía popular o la soberanía de la sociedad políticamente constituida, resultaba lógico y existencialmente necesario que no pudiera darse otra fuente o instancia normativa situada más arriba o fuera del ámbito del poder estatal. El hombre y su poder pasaban a ser la fuente última del derecho. Un poder desligado no solo de cualquier vínculo trascendente religioso sino también –y finalmente– desligado de la propia razón humana. La doctrina racionalista ilustrada del derecho natural acabaría asimismo por ser abandonada y sobrepasada por la concepción del poder político como un “poder” a secas: como “el poder” del más fuerte en la lucha de intereses en la

<sup>1</sup> Cf. KUHN, H., *Der Staat*, München 1967, pp. 32 y ss.; MUÑOZ MACHADO, S., *Vieja y nueva Constitución*, Barcelona 2016, pp. 15 y ss.; EHLEN, P.- HAEFNER, G.- SCHMIDT, J., *Philosophie des 19 Jahrhunderts*, Stuttgart 2016<sup>5</sup>, pp. 193 y ss.; ENRIQUE BONETE PERALES, E., *Filósofos ante Cristo*, Madrid 2016<sup>2</sup>, pp. 161-165.



que se convierte finalmente la vida de la sociedad. “El derecho”, en su esencia normativa, consiste en ser el instrumento técnico-político y social del poder del hombre, que se impone en los conflictos sociales causados por los más variados agentes enfrentados en los terrenos socioeconómico, cultural e ideológico. Entre “los totalitarismos” de la primera mitad del siglo XX y los horrores de la Segunda Guerra Mundial, su versión histórica más dramática será la de la perversión radical de las ideas de la justicia y del derecho, que cobró su expresión más radical en la fórmula del “*gesetzliches Unrecht*” y del “*gesetzloses Recht*”, es decir, en la negación radical de derechos elementales, legalizada, y en la total desprotección –o en la privación más elemental de protección– de exigencias elementales de la justicia (Radbruch)<sup>2</sup>. Las filosofías empiristas y, sobre todo, las neo-idealistas del derecho, que tanto proliferaron en las décadas críticas de finales del siglo XIX y de principios del XX, se mostraron incapaces, principalmente en la práctica, de evitar esa deriva tan profundamente corruptora del derecho puesto al servicio de un poder tiránicamente totalitario o, lo que es lo mismo, de unas tiranías ferozmente inhumanas.

La otra cara más favorable del positivismo jurídico moderno es la de la elaboración de una ciencia empírica del derecho –teoría general, historia del derecho, dogmática jurídica, etc.–, que contribuirá a un perfeccionamiento tanto de las técnicas de producción normativa –las leyes–, de su aplicación jurisprudencial y administrativa como del lenguaje jurídico. Ambos factores serán de gran utilidad, e incluso de un gran valor ético, para un desenvolvimiento razonable y justo no solo de los ámbitos personales sino también de los públicos en los que se desarrolla la vida de la sociedad y de la comunidad política.

En este contexto del Estado liberal, articulado por un derecho positivo técnico-científicamente muy depurado, se comprende fácilmente el éxito de la idea de la codificación de las fuentes del derecho vigente –más allá de “la Escuela Histórica del Derecho” (Puchta) y de “la pandectística” (Windscheid)–, junto a la de la necesidad de una ley superior que establezca y regule la Constitución del Estado. Un éxito prácticamente total en la Europa continental y en las culturas jurídicas del continente sudamericano influenciadas por ella. La nueva ciencia

<sup>2</sup> Cf. RADBRUCH, G., *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1956<sup>6</sup>, pp. 237 y ss., y 335 y ss.



del derecho, con su aplicación técnica consiguiente, sí logró sobreponerse a las convulsiones totalitarias del Estado en la segunda mitad del siglo XX<sup>3</sup>.

c) Apogeo y crisis del laicismo del Estado liberal del siglo XIX

El Estado liberal en versión europea, iniciado en y por la Revolución francesa, practica rigurosamente el principio de soberanía, sobre todo con relación a la Iglesia, más específicamente con la Iglesia Católica, y, en general, con relación a la religión. Se trataba de erradicar, primero político-jurídicamente y, luego, social y culturalmente, todas las raíces morales e ideológicas de las que se había alimentado “el antiguo régimen” monárquico y estamental. Para “los jacobinos” franceses no había otro Dios que “la diosa razón” y el discurso político que de ella dimanaba. No solo no se reconoce ningún tipo de “*potestas*” a la Iglesia en los asuntos ciudadanos, tampoco en las materias internas y propias de su constitución y de su vida. Con mayor o menor grado de intensidad e intervención jurídica en la vida interna y en la actividad apostólica de la Iglesia, el laicismo se va extendiendo por toda la geografía política de los Estados europeos a lo largo de todo el siglo XIX. Se rechaza, por supuesto, cualquier idea de una “*potestas in temporalibus*” de la Iglesia respecto a las personas y materias sobre las que se ejerce la autoridad propia del Estado, sin ninguna concesión a la teoría de “*la potestas indirecta in temporalibus ratione peccati*”, sino que además se priva a la Iglesia de todo derecho propio o competencia en las materias que la doctrina del derecho público eclesiástico caracterizaba como “mixtas”: la educación, el matrimonio y la familia, el servicio social. Más aún, se le recorta cuando no se le niega el espacio público para la predicación, el culto y el ejercicio de su misión pastoral a través de medidas indisimuladamente sectarias: legislativas, unas veces, y otras, administrativas. Nos encontramos, pues, en la vuelta histórica del último tercio del siglo XIX a las dos primeras décadas del siglo XX con un laicismo de Estado

<sup>3</sup> Cf. ROUCO VARELA, A. M., *Los fundamentos de los derechos humanos*, Madrid 2001, pp. 20 y ss.; SAUTER, G., *Recht*, EvStL<sup>3</sup>, pp. 2669-2698; MAIHOFER, W., *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, Darmstadt 1966; RODRÍGUEZ ZAPATA, J., *Teoría y Práctica del derecho Constitucional*, Madrid 2016<sup>3</sup>, pp. 45-52; PUY MUÑOZ, F.- LÓPEZ MORENO, A., *Manual de Teoría del Derecho*, Madrid 1999, pp. 523-561; LARENZ, K., *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1960, pp. 8-143; ROBLES, G., *Teoría del Derecho 2*, Pamplona 2015, pp. 23-90.



que se había radicalizado hasta los extremos de una persecución que evocaba las que había desencadenado la Revolución francesa en su período más radical con la imposición de “la Constitución Civil del Clero” y con los mártires de “*la Vendée*”. Un laicismo que, moderado en el Concordato de Napoleón de 1802, rebrotaba con una renovada intransigencia en la legislación de 1880-1906, restringiendo la libertad pública de la Iglesia y sus expresiones asociativas, que provoca el éxodo al extranjero de numerosas órdenes y congregaciones religiosas radicadas en el territorio del Estado francés. Más aún, llega a la imposición de un nuevo estatuto civil que estatalizaba aspectos esenciales de su vertebración constitucional interna y de su acción pastoral. Este laicismo, crecientemente militante y rígido, desbordaba con mucho el límite de lo que podría considerarse como la legítima independencia histórica del Estado en Europa respecto a la Iglesia. Atentaba, en definitiva, contra la misma libertad esencial de la Iglesia, sirviéndose agresivamente de unas leyes que terminaron en la Alemania de Bismark (la Alemania del “2.º Reich”) en la década de 1870 a 1880, con la persecución abierta que incluyó la prisión de muchos obispos católicos, sacerdotes, religiosos y fieles laicos. De todos modos, la influencia de la política eclesiástica de “*la Kulturkampf*” prusiano-alemana y de los gobiernos de la III República francesa en el ordenamiento jurídico español no pasó del estrechamiento administrativo en la interpretación del Concordato de 1851 y de la Constitución de 1886, especialmente en materia de la libertad de la Iglesia para crear un derecho asociativo propio. Baste recordar al respecto la llamada “ley del Candado” de 1912 (Canalejas)<sup>4</sup> como su momento más álgido. El final histórico de las formas laicistas del Estado liberal del siglo XIX coincidiría muy reveladoramente con la ola de los mártires del siglo XX, la más devastadora de la historia de la Iglesia, en la Unión Soviética, México, la Alemania nacional-socialista, España...

Concluye el período histórico, concisamente reseñado, con una doble ruina de la libertad: ¡la del Estado y la de la Iglesia! ¿En una ruina del hombre? El laicismo se había hecho históricamente insostenible<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cf. RICARDO DE LA CIERVA, R., *Historia total de España*, Madrid 2010<sup>14</sup>, pp. 147-154; CUENCA TORIBIO, J. M., «El Catolicismo Español en la Restauración (1875-1931)», en *Historia de la Iglesia en España* 5, ed. GARCÍA VILLOSLADA, R., Madrid 1979, pp. 305-319.

<sup>5</sup> Cf. ROUCO VARELA, A. M., «El laicismo: el retorno intelectual y cultural de una vieja categoría jurídica», en ID., *Ecclesia et Ius. Estudios de derecho canónico y derecho concordatorio*, Madrid 2014,



### 1.1.2. El contexto eclesial del momento histórico del Código de 1917

#### a) “La crisis modernista”

El aspecto de las problemática eclesial que más salta a la vista en las dos primeras décadas del siglo xx, momento histórico del Código de 1917, es, sin duda, la irrupción intelectual, doctrinal y pastoral del “modernismo” en el pensamiento, en la vida interna y en la acción apostólica de la Iglesia. En la búsqueda de nuevos horizontes filosóficos, distantes de la tradición escolástica en general y de la tomista en particular, algunas élites universitarias y eclesiásticas habían caído en una indudable relativización de la verdad cristiana para enfrentarse al cuestionamiento de la verdad histórica del cristianismo, de la fundación y de la naturaleza de la Iglesia y del mismo acto de fe. La categoría “evolución” aplicada a la doctrina, a la disciplina, a la organización y a la vida de la Iglesia fascinaba a la hora de plantear una respuesta pastoral a los retos intelectuales y culturales de las visiones del mundo y del hombre “de moda” en la Europa y en la América de la “Belle Époque”. ¿No había que retornar más bien a la concepción de la Iglesia elaborada, cuidada y alimentada en el clima espiritual y misionero de la Reforma Católica de los siglos xvi y xvii? En una palabra, ¿no habría que reavivar a “Trento”? ¿Podía aceptarse como teológica y eclesialmente responsable una revisión tan temprana de la doctrina del Concilio Vaticano I (1869-1870) sobre la Revelación y sobre el Primado del Romano Pontífice? La enérgica reacción del magisterio pontificio y de las medidas de gobierno pastoral tomadas por el Papa Pío X señalaban el camino eclesial a la respuesta teológica y pastoralmente debida a la pronto conocida como provocación de “la Modernidad”<sup>6</sup>.

pp. 157-176. VERSCHURE, J., «Laizismus», en *Lexicon für Theologie und Kirche* 6, Freiburg 1961<sup>2</sup> (= *LThK*), pp. 746-747; MIKAT, P., *Kirche und Staat in der neuen Entwicklung*, Darmstadt 1980; OTADUY, J., «Derecho Eclesiástico del Estado», en *Diccionario General del Derecho Canónico* 3, ed. OTADUY, J.- VIANA, A.- SEDANO, J., Cizur Menor 2012, pp. 118-127.

<sup>6</sup> Cf. SCHERER, R., «Modernismus», en *LThK* 8, cit. pp. 513-516; RATZINGER, J., *Gesammelte Schriften Glaube in Schrift und Tradition* 9/2, Freiburg-Basel-Wien 2016, pp. 553 y ss.





- b) La Eclesiología entre el reto teórico y práctico del mantenimiento vigoroso de una respuesta católica renovada a la Eclesiología protestante en su evolución moderna y el laicismo del Estado liberal

La línea eclesiológica inspirada en el pensamiento teológico del cardenal Belarmino seguía viva en los Tratados de Eclesiología de la nueva Escolástica del siglo XIX, antes y después del Concilio Vaticano I. El concepto sistemáticamente clave para su comprensión teológica era el de la Iglesia sociedad perfecta en el orden espiritual fundada por Jesucristo, dotada por Él de los órganos fundamentales de su constitución jerárquica, presidida por el poder de jurisdicción del Sumo Pontífice y provista de todos los medios necesarios –la palabra y doctrina de la fe, los sacramentos y la disciplina eclesiástica– para obtener su último fin social, a saber, la salvación y santificación de las almas, promoviendo en el mundo la implantación del Reino. Un concepto o categoría teológica que se estimaba muy valiosa, al menos dialécticamente, para sostener y subrayar la claridad teológica de la refutación católica de las dicotomía eclesiológica, típica del protestantismo: su distinción entre la verdadera Iglesia de Jesucristo puramente espiritual e invisible y la Iglesia visible, puramente humana en su configuración institucional, sujeta al ordenamiento jurídico de las realidades de este mundo, es decir, al derecho del Estado. La evolución del protestantismo en el clima cultural y político de la sociedad y el Estado liberales no había conseguido desligarlo y liberarlo jurídicamente del Estado, del que seguía siendo una estructura propia del mismo, es decir, una parte interna de su ordenamiento constitucional. El “*Staatskirchentum*”, “la Iglesia de Estado” tan arraigada en la tradición regalista de las monarquías europeas ilustradas, no había sido relevada en los Estados protestantes liberales del siglo XIX, ni siquiera por el principio de la “*Staatskirchenhoheit*” –de la soberanía del poder estatal sobre una Iglesia con autonomía institucional propia– que se venía utilizando en las relaciones con la Iglesia Católica después de la legislación napoleónica. Ni siquiera al protestantismo liberal de la época del esplendor prusiano de la Alemania del Segundo Imperio, tan activo en la afirmación de las tesis sociopolíticas de la democracia liberal, se le había dado la consecución de un espacio jurídico de vida pastoral suficientemente autónoma respecto a la Administración del Estado. No puede resultar extraño, por tanto, que los tratadistas neo-escolásticos de la Eclesiología católica del último tercio del siglo XIX y de las dos primeras décadas del siglo XX reafirmasen la doctrina sobre la Iglesia como sociedad perfecta “in



*spiritualibus*”, jerárquicamente constituida y organizada, como teológicamente válida, tanto para demostrar su visibilidad y consistencia histórico-constitucional, no distinta de “*la visibilidad de la República de Venecia*” (R. Belarmino), como para destacar su íntimo carácter de instrumento humano-divino de la acción redentora-salvificadora de su divino fundador, Jesucristo, en el último y definitivo estadio del proceso histórico de la salvación y santificación de las almas y del mundo.

Esta concepción teológica de la naturaleza y del ser de la Iglesia, habitual en la Eclesiología neo-escolástica de la época del Código de 1917, había servido, además, en la práctica político-eclesiástica durante todo el siglo XIX –y continuaba sirviendo en los albores del XX–, para elaborar una concepción jurídica de la relación con el nuevo Estado liberal, aprovechando el postulado de la libertad también para la Iglesia. Si el Estado encarnaba la sociedad perfecta en lo temporal, la Iglesia la encarnaba en lo espiritual. Una ordenación jurídica justa de su mutua relación exigía, por consiguiente, el reconocimiento de la libertad interna de la Iglesia, junto a la aceptación general de su presencia en los campos de la vida social que conciernen al bien de las personas, de las familias, de la educación de las nuevas generaciones y al servicio a los más necesitados: ¡una presencia libre! El inevitable cruce de competencias estatales y eclesiásticas debería ser dirimido por la vía del acuerdo concordatorio. La Eclesiología prestaba por esta vía argumental, acusadamente apologética, la base científica para la afirmación de un “derecho público eclesiástico” que había iniciado su “iter” científico en los siglos de la Ilustración y que no había dejado de actualizarse temática y sistemáticamente en torno a la clave metodológica de la distinción entre “*Ius Publicum Internum*” y “*Ius Publicum Externum*”<sup>7</sup>.

### c) La renovación eclesiológica. Sus inicios

Sin embargo, en los propios autores de los Tratados de Eclesiología neo-escolástica de la época se percibía ya la insuficiencia teológica de la doctrina de

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, PERRONE, J., «Sectio Prior. De Ecclesia Christi», in ID., *Praelectiones Theologicae. De Locis Theologicis* 4, Parisiis 1897, p. 3; BILLOT, L., *Tractatus de Ecclesia Christi* 1, Romae 1927<sup>3</sup>, pp. 61-67. Testigos muy significativos de la relación científica existente entre el “*Ius Publicum Ecclesiasticum*” y la Eclesiología neo-escolástica en la segunda mitad del siglo XX: OTTAVIANI, A., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici* 1, T.P. Vaticana, 1958<sup>4</sup>; SOTILLO, L., *Compendius Iuris Publici Ecclesiastici*, Santander 1958<sup>3</sup>; NICOLAU, P. M.- SALAVERRI, P. J., *Sacrae Theologiae Summa. Theologia Fundamentalis* 1, Matriti 1955, pp. 511-590 y 817-838.



la Iglesia como sociedad perfecta, sobre todo vista desde la perspectiva de su vida espiritual, de su proyección apostólica y de su inquietud misionera cada vez más dinámica y activa ante el desafío pastoral que representaba la propia sociedad liberal. La sociedad modelada por el liberalismo sucumbía imparablemente en el mundo de sus ideas y de sus costumbres cada vez más a la influencia intelectual y cultural de un ateísmo militantemente anticristiano y a la fascinación de una economía unilateralmente capitalista que tanta injusticia, opresión y dolor personal y social causaba. ¿No había que superar lo que podía denominarse “el extrinsicismo” eclesiológico? Ya en la Escuela de Tubinga, en la primera mitad del siglo XIX, principalmente en la obra teológica de su más eximia figura, Johan Adam Möhler (1796-1838), inspirándose en la Teología de los Padres de la Iglesia, se había descubierto un sugerente horizonte teológico para un renovado tratamiento del tratado de la Iglesia en el que su carácter sacramental va a hacer posible una más honda visión de su ser y de su misión. Al comprenderla como la prolongación del Misterio de Cristo en la historia, se abría una inteligencia teológicamente más rica de la unidad de sus dos dimensiones, la visible y la invisible, o, lo que es lo mismo, de “su alma” –el Espíritu Santo– y de “su Cuerpo” –continuidad de la Encarnación de Jesucristo–. Möhler presentará teológicamente a la Iglesia como “la permanente encarnación del Hijo de Dios”: de “Jesucristo”. Las preocupaciones teológicas de los maestros de Tubinga se detectan claramente, por ejemplo, en las citadas “*Praelectiones Theologicae*” de J. Perrone S. J. y en el “*Tractatus de Ecclesia Christi*” de Ludovico Billot S. J., de tanto uso en la primera década del siglo XX<sup>8</sup>. Más llamativo y original resulta el eco encontrado en el vol. I de la obra del P. Juan González Arintero OP, “*Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*”, titulado “*Introducción y Evolución Orgánica*”, publicado en Salamanca en 1911. Romano Guardini diría en su ensayo “*Vom Sinn der Kirche*” –“*Del Sentido de la Iglesia*”– de 1922, interpretando muy lúcidamente la sensibilidad de la época, que se trataba no solo de vivir en la Iglesia, sino de vivir la Iglesia.

<sup>8</sup> Cf. PERRONE, J., «Sectio Prior. De Ecclesia Christi», in ID., *Praelectiones Theologicae*, cit. pp. 18-20; BILLOT, L., *Tractatus de...*, cit. pp. 317-381; MÖHLER, J. D., *Die Einheit in der Kirche*, Köln-Olten 1958, p. 389: “So ist denn die sichtbare Kirche... der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden”. Véase también, SCHEEBEN, M. J., *Das Mysterium des Christentums*, Freiburg im Breisgau 1958<sup>3</sup>, pp. 442-504 (“Das Mysterium der Kirche und Ihrer Sackramente”).



d) La cuestión de la naturaleza específica del derecho canónico. Rudolph Sohm (1841-1917)

Entretanto, se había formulado una teoría sobre el ser del derecho de la Iglesia –del derecho canónico–, expuesta histórica y sistemáticamente con una provocadora genialidad intelectual, que culminaba en la tesis de que “*el ser del derecho*” y “*el ser de la Iglesia*” se contradicen entre sí. Una tesis de la que era fácil deducir sus consecuencias teológicas en línea lógica con la radicalización espiritualista de la Eclesiología protestante y con la justificación teórica de una posible reducción drástica de la libertad de la Iglesia frente al Estado en la vivencia y en el desarrollo de su misión dentro y fuera de sí misma. La reacción católica a la publicación de su obra “*Kirchenrecht*”, vol. I de 1892, no se hizo esperar, aunque se presentase débil en su forma académica y pastoral: débil cuantitativa y cualitativamente. Incluso entre los teólogos y canonistas católicos alemanes la cuestión no llegó a entrar de lleno ni dentro de la temáticas de los tratados de Eclesiología ni en la gran corriente de las publicaciones monográficas de la época dedicadas al estudio de la teología de la Iglesia y del derecho canónico<sup>9</sup>.

## 1.2. *Las líneas eclesiológicas del Código de Derecho Canónico de 1917*

### 1.2.1. La codificación del derecho canónico puesta en marcha por San Pío X y concluida con Benedicto XV

La codificación del derecho canónico puesta en marcha en el pontificado de San Pío X y concluida con el de Benedicto XV, en el penúltimo año de la Primera Guerra Mundial, venía a resolver el problema práctico de indudable gravedad pastoral nacido de la proliferación, confusión y contradicción de fuentes del derecho canónico vigente, como ocurría en la intención y en la obra codificadora de los Estados de la Europa continental. Pero así como en ellos se pretendía, se

<sup>9</sup> Cf. ROUCO VARELA, A. M., «Die Katholische Reaktion auf das “Kirchenrecht I” Rudolph Sohms», in ID., *Schriften zur Theologie des Kirchenrechts und zur Kirchenverfassung*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2000, pp. 59-94 (Traducción española en: ROUCO VARELA, A. M., *Teología y Derecho*, Madrid 2003, pp. 132-173).



perseguía y se proyectaba una reforma práctica de la vida social y política según el modelo del Estado liberal, de parecido modo en la Iglesia alentaba la aspiración de una renovación interna y externa de sí misma en orden a su robustecimiento espiritual y a la revitalización pastoral y apostólica de su respuesta a la crítica situación de las sociedades y del mundo al comienzo del segundo milenio. ¿Qué idea o premisa teológica central la inspiraba y guiaba en ese formidable empeño técnico y científico de la codificación del derecho canónico clásico, del creado en los siglos de la historia moderna de la Iglesia y del novísimo derecho canónico desde el Concilio de Trento al Concilio Vaticano I? Cuestiones concretas de extraordinaria relevancia eclesial habían quedado, además, abiertas después del último e inconcluso Concilio Vaticano I. Entre otras, las de la teología del episcopado y del laicado, sin olvidar la cuestión de la compatibilidad teológica y jurídica entre el principio político-eclesiástico, de la libertad religiosa y el principio de la confesionalidad del Estado. ¿La Eclesiología de fondo, inspiradora del moderno Código del Derecho Canónico con vigencia para la Iglesia latina, era consciente de estas inquietudes, ideales y cuestiones a la hora de ofrecer con solvencia teológica la forma y materia de la vida eclesial que debería de ser ordenada renovadoramente para el siglo XX por el nuevo Código de Derecho Canónico? El abundante Magisterio Pontificio, sobre todo el del Papa León XIII, había aportado mucha luz doctrinal para el formidable empeño de sentar las bases eclesiológicas de la codificación puesta en marcha por sus sucesores.

### 1.2.2. Aspectos eclesiológicamente relevantes del ordenamiento canónico del Código de 1917

a) Un principio eclesiológico enunciado en el inicio de la Bula apostólica de su promulgación “*Providentissima Mater Ecclesia*” de 27 de mayo de 1917 presidirá la codificación:

*“La providentísima Madre Iglesia, establecida por Cristo su Fundador de tal forma que estuviera adornada de todas las notas que convienen a cualquier sociedad perfecta, ya desde sus comienzos, cuando obediente al mandato del Señor empezó a enseñar y a regir a todos los pueblos, se preocupó ya entonces*



*de regular y defender por medio de leyes la disciplina del clero y del pueblo cristiano”.*

El Código de 1917 se presentaba, pues, desde su frontispicio, como el código de las leyes que rigen una sociedad perfecta en el orden espiritual, fundada por Jesucristo como instrumento disciplinar para que el hombre pueda alcanzar la salvación –la suya y la del mundo– transitando por el camino de la santificación. No podía, por tanto, resultar lógicamente extraño que el orden sistemático del cuerpo legal codificado se sirviese de un esquema, en principio, de conceptos jurídicos proveniente de la historia de una experiencia jurídica civil, la del derecho romano, con su trilogía “*personae, res, actiones*”, aprovechada en su momento para la articulación sistemática de las colecciones de las Decretales integradas en el Corpus Iuris Canonici (“*judex, iudicium, clerus, connubia, crimen*”) y utilizada finalmente en la nueva codificación canónica a través de la reformulación de G. S. Lancellotti en su “*Institutiones Iuris Canonici*”, dividida en cuatro libros: “*personas nos prima docet, resque secunda, tertia dat iudices, crimina quarta premit*”. El Código la asumirá haciéndola preceder de un primer libro sobre “*las Normas generales*”, de acuerdo con “*el modus procedendi*” de las modernas codificaciones civiles<sup>10</sup>. Si la realidad social, regulada por las leyes canónicas codificadas, es comparable antropológicamente a la realidad social sujeta al ordenamiento jurídico del Estado, ¿por qué la legislación que las regula no puede ser subsumida en una categoría de derecho filosófico-jurídica, común a ambos ordenamientos? No obstante, la regulación de la materia jurídica en el Código de Derecho Canónico referente a “*las personas*”, a “*las cosas*”, “*a los juicios*” y “*a los delitos y penas*” mostraba patentemente –material y formalmente hablando– peculiaridades desconocidas por el derecho civil, más aún, inaccesibles a él. El derecho canónico de “*las personas*” se funda en una “*potestas sacra*” que viene directamente de Jesucristo, Dios y hombre verdadero, y que, por ello, se estructura jerárquicamente. “*Las cosas*”, o bien inmediata e intrínsecamente o mediata, derivada y condicionalmente, se inscriben en el ámbito divino-humano de su presencia y acción salvadora en el mundo: “*los sacramentos*”, “*lugares y tiempos sagrados*”, “*el culto divino*”, “*el*

<sup>10</sup> Cf. AYMANS, W., *Kanonisches Recht* 1, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, pp. 43-45. CABREROS DE ANTA, M.- ALONSO LOBO, A.- ALONSO MORÁN, S., *Comentarios al Código de Derecho Canónico con el texto legal latino y castellano* 1, Madrid 1963, pp. 49-57.



*magisterio eclesiástico*”, “*los beneficios y otros institutos eclesiásticos no colegiados*”, “*los bienes temporales de la Iglesia*”. “*Los juicios*” y “*los crímenes y penas*”, tratados normativamente en los libros cuarto y quinto, se refieren, por su parte, a un orden de vida personal y comunitario vinculado en su raíz al sacramento de la penitencia y al fuero interno de la conciencia. ¿No nos encontraríamos ante un derecho calificable de “*espiritual*”, “*sui generis*”, perteneciente a un orden social “*sobrenatural*”? Comentaristas ulteriores del Código de 1917 lo afirmarán inequívocamente. En este supuesto, no puede llamar la atención lo que se establece en su c. 27: “*Por el Bautismo queda el hombre constituido persona en la Iglesia de Cristo, con todos los derechos y obligaciones de los cristianos, a no ser que, en lo tocante a los derechos, obste algún óbice que impida el vínculo de la comunión eclesiástica o una censura infligida por la Iglesia*”. Tampoco puede sorprender la definición de la potestad de jurisdicción que se encuentra en el c. 196: “*La potestad de jurisdicción o de gobierno que por divina institución existe en la Iglesia, una es del fuero externo, otra del fuero interno o de la conciencia, ya sacramental, ya extrasacramentalmente*”. Y mucho menos puede admirar la forma como se tipifica en el c. 218 al titular de “*la suprema y plena potestad de Jurisdicción en la Iglesia Universal*”, “*el Romano Pontífice*”, como “*sucesor de San Pedro en el Primado*”, “*tanto en las cosas de fe y costumbres como en las que se refieren a la disciplina y régimen de la Iglesia difundida por todo el orbe*”; así como la caracterización de la naturaleza de su “*potestas*”: “*esta potestad es verdaderamente episcopal ordinaria e inmediata, lo mismo sobre todas y cada una de las Iglesias que sobre todas y cada uno de los Pastores y fieles, e independiente de cualquier autoridad humana*”.

b) Quedaban pendientes, sin embargo, cuestiones teológico-jurídicas que, incluso vistas desde la perspectiva eclesiológica inspiradora del Código, precisaban solución canónica. Así lo pondrían de manifiesto al unísono la canonística ulterior, la praxis pastoral y la reflexión eclesiológica. Por ejemplo: la de la obligatoriedad de las leyes meramente eclesiásticas solamente para los bautizados “*católicos*” (cf. cc 12 con 1099), las de la definición constitucional del binomio Primado-Episcopado, cuyo “*esquema*” no pudo ser tratado en el Concilio Vaticano I por su abrupta interrupción. Las consecuencias teóricas y, sobre todo, las prácticas relativas a “*la potestas*” del obispo en la Iglesia particular (cf. cc. 81/82 sobre la dispensa y los cc. 329-486 “*de la potestad episcopal y de los que participan en ella*”), un tanto restrictivas, estaban a la vista, aunque ciertamente se les re-



conozca en el c. 329,1: “*que son sucesores de los Apóstoles, y por institución divina colocados al frente de Iglesias peculiares, que las gobiernan con potestad ordinaria bajo la autoridad del Romano Pontífice*”. A una mayor crítica se vio sometida la regulación del estatuto de los “laicos” en la Iglesia (cc. 682-725). Sus derechos se vieron limitados a lo que se les reconoce en el c. 682: “*Los laicos tienen derecho a recibir del clero, conforme a la disciplina eclesiástica, los bienes espirituales y especialmente los auxilios necesarios para la salvación*”. De igual modo, sus deberes se reducen a no “*llevar el hábito clerical, exceptuando los seminaristas y demás aspirantes a las órdenes de que trata el canon 972, 2 o los seglares legítimamente destinados al servicio de la Iglesia cuando, dentro o fuera de la misma, toman parte en algún ministerio eclesiástico*” (c. 683). Es verdad que seguidamente se entra con detalle en la estructuración normativa de “*las Asociaciones de fieles en general*” (cc. 684-726), pero sin referencia alguna a la vocación propia del seglar en la Iglesia y a su misión en la sociedad y el mundo de santificación de las realidades temporales. No solo no se caía en la cuenta de la dimensión apostólica específica de la condición laical dentro del marco de la Constitución de la Iglesia, sino que, además, se ignoraba un fenómeno eclesial emergente en toda Europa con un vigor apostólico creciente: la acción de los católicos en la vida pública.

c) El tiempo histórico-eclesial del Código de Derecho Canónico no iba a ser de muy largo recorrido. Su reforma sería anunciada por el Papa S. Juan XXIII el 25 de enero de 1959, junto al propósito de la convocación de un nuevo Concilio Ecuménico y de un Sínodo para la Diócesis de Roma. El Concilio Vaticano II (1962-1965), con sus constituciones, decretos y declaraciones, ponía fin efectivamente a su vigencia plena. Un nuevo código nacería desde la doctrina y las orientaciones pastorales conciliares, muy singularmente desde su Eclesiología. Estaba a punto de iniciarse un nuevo capítulo de la historia del derecho canónico: el del Código del Concilio Vaticano II, el Código de 1983, el Código de nuestro presente: del presente de la Iglesia de nuestro tiempo. San Juan Pablo II diría en la Bula de su Promulgación “*Sacrae Disciplinae Leges*”, de 25 de enero de 1983:

*“El Código es un instrumento que se ajusta perfectamente a la naturaleza de la Iglesia, sobre todo tal como la propone el magisterio del Concilio Vaticano II, visto en su conjunto, y de modo especial su doctrina eclesiológica. Es más: en cierto modo, este Código puede considerarse como un gran esfuerzo*





*para traducir a lenguaje canónico esa misma doctrina, es decir, la eclesiología del Concilio*<sup>11</sup>.

## 2. EL TRASFONDO ECLESIOLOGICO DEL CÓDIGO DE 1983

### 2.1. Su marco histórico-espiritual. “El sitio en la vida”

Son dos los grandes momentos que distinguen con decisiva significación histórico-espiritual el tiempo de la preparación, elaboración y aprobación del Código de 1983: el momento político-jurídico del nacimiento del Estado libre, social y democrático de derecho y el momento eclesial del Concilio Vaticano II.

#### 2.1.1. El momento político-jurídico

Después de la devastadora experiencia de la Segunda Guerra Mundial –devastadora no solo militar sino también cultural y político-jurídicamente–, todo intento de una mera restauración del Estado liberal, en su diseño doctrinal y técnico-jurídico del siglo XIX, estaba destinado a un inevitable fracaso por mucho que se lo quisiera aquilatar democráticamente. Máxime cuando uno de “los totalitarismos políticos” nacido en gran parte de su crisis histórica, “el marxismo-leninismo”, había resultado triunfante a través de la alianza de la Unión Soviética con las dos grandes potencias democráticas vencedoras, Inglaterra y los Estados Unidos de América. Su triunfo no se había quedado reducido al terreno de lo militar y de la subsiguiente expansión económica y territorial. La Unión Soviética había triunfado también política e ideológicamente. Los procedimientos empleados por la URSS para imponer a sus Estados-satélites en el centro y en el este de Europa la fórmula constitucional del más totalitario comunismo no pudieron ser más insidiosos y violentos. Y, sin embargo, su capacidad de fascinación social e intelectual llegaba incluso, por una de esas paradojas tan frecuentes en la historia

<sup>11</sup> Cf. AYMANS, W., *Kannonisches...*, cit., pp. 49-56; ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., «Il Codice di Diritto Canonico di 1983», in *Folia Theologica et Canonica* (2015) pp. 239-252.



de los pueblos, a tentar a amplios segmentos de la población trabajadora y de la Universidad en los países libres de la Europa occidental. ¿También a sectores o grupos de eclesiásticos y seculares de los Estados de la órbita soviética?

En cualquier caso, en la Europa occidental, que se mantenía libre frente al “telón de acero” comunista, se presentaba como un imperativo ético incontestable “la conversión” –¡valga la expresión!– del Estado democrático del clásico liberalismo en un Estado ciertamente libre, pero igualmente social y de derecho. Su teoría de fondo se iría formulando a lo largo de la primera mitad del siglo XX en una filosofía social, inspirada en la concepción cristiana del hombre y en el humanismo de las nuevas antropologías personalistas –“neo-kantianismo”, “fenomenología”, “existencialismo”–, herederas del pensamiento ilustrado en sus mejores versiones del siglo XIX. La soberanía política seguirá residiendo en la sociedad y la comunidad de los ciudadanos; pero se verá templada por una teoría general de los derechos humanos, eje doctrinal en torno al cual girará el nuevo sistema del derecho internacional fundado en la Carta de las Naciones Unidas y en su Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948. Sin ser directa y formal-jurídica, la influencia de la doctrina clásica del derecho natural en los nuevos textos constitucionales de los países salidos de la guerra será cultural y espiritual. La concepción armónica del contenido político-jurídico del binomio –libertad y justicia social– se alzará a través del reconocimiento categórico de la dignidad de la persona humana –de todas y cada una de las personas humanas–, como la clave de arco de todo el edificio constitucional del Estado tanto en la parte en la que se garantizan los derechos fundamentales como en la que se organiza el ejercicio del poder, separando y contrapesando jurídicamente su triple forma legislativa, judicial y administrativa, y comprometiéndolo con la guarda de la libertad y de la solidaridad de todos sus ciudadanos. Ciertamente, el puro y duro positivismo jurídico quedaba cuestionado en teoría; sin embargo, en la práctica no estaba descartado. Legislación, jurisprudencia y administración, al menos en los Estados de la Europa continental, continuarán funcionando impertérritamente con la criteriología hermenéutica del positivismo jurídico. Con todo, la relación Estado-poder político y religión, con respecto, sobre todo, a la Iglesia Católica, se desembarazaba de la problemática típica de las fórmulas intervencionistas del liberalismo decimonónico; primero con el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa, en el sentido pleno de la expresión, como un derecho privado y público, individual y social, y segundo con la práctica habitual –sin prejuicios–



del diálogo con la Santa Sede en el plano del derecho internacional; y en el caso de las otras comunidades cristianas y de otras religiones, sirviéndose de los cauces bilaterales internos, previstos en los respectivos ordenamientos jurídicos. El modelo de las relaciones Iglesia y Estado, Estado y religión, adoptado por las leyes constitucionales del mundo libre, se veía, por lo demás, reforzado y fuertemente apoyado por la opinión pública frente al modelo totalitario soviético, impuesto en los Estados comunistas sometidos a la hegemonía político-militar de la Unión Soviética, en el que no solo no cabía un mínimo social de libertad religiosa sino que también implicaba forzosamente la persecución de las actividades religiosas y de las personas que las practicaban y las dirigían<sup>12</sup>.

### 2.1.2. El momento eclesial del Código de 1983

Finalizada en 1945 la Segunda Guerra Mundial, con todas sus secuelas de destrucción material, moral y espiritual, la Iglesia se veía a sí misma ante un “*kai-rós*”, que exigía de nuevo a sus pastores y fieles conversión ante la magnitud de la catástrofe sufrida. No podía soslayar la evidencia de que el pecado, el poder del Mal, había entrado con una diabólica eficiencia en las conciencias de los pueblos y de las personas, especialmente de las revestidas de autoridad. No podía eludir el juicio de que probablemente se encontraba ante un momento inédito de la mediación eclesial de la gracia. A este diagnóstico histórico-espiritual se sumaba la inquietante pregunta por las propias responsabilidades pastorales: ¿acaso no urgía una reforma de la vida cristiana, de la acción pastoral, de la presentación de la doctrina de la fe y de los métodos del apostolado de naturaleza verdaderamente espiritual? ¿No debería alcanzar la reforma a la concreción canónica de sus instituciones de derecho divino plasmada en el Código de Derecho Canónico de 1917?

El Venerable Pío XII, el Papa de la Paz, en esa dramática década de 1939 a 1949, estuvo activa y clarivamente abierto y atento a la pregunta pastoral clave de cómo responder con el anuncio y el testimonio vivo del Evangelio a

<sup>12</sup> Cf. PICKER, E., *Menschenwürde und Menschenleben*, Stuttgart, 2002; GONZÁLEZ PÉREZ, J., *La Dignidad de la Persona*, Pamplona, 2017<sup>3</sup>; GUARDINI, R., *Das Ende der Neuzeit-Die Macht*, Mainz-Paderborn 1986<sup>10</sup>.



“estos signos de los tiempos”, en los que la tragedia de la muerte parecía haber sumido a toda la familia humana en una catástrofe sin precedentes. El Papa San Juan XXIII se enfrentaría a este formidable desafío pastoral con una gran respuesta, suscitada según él por una moción súbita del Espíritu: ¡la convocatoria de un nuevo Concilio Ecuménico que se llamaría Concilio Vaticano II! Una cuestión central iba a dominar las preocupaciones, las tareas, el estudio y las enseñanzas del Papa convocante y de su sucesor, el Beato Pablo VI, a una con los Padres Conciliares: la de una nueva toma de conciencia teológica del ser, de la naturaleza, del fin y de la misión de la Iglesia. ¿Una renovada Eclesiología? Pareció evidente que no eran suficientes los términos teológicos de una más o menos esmerada revisión de la concepción neo-escolástica de la Iglesia sustentada en la categoría de “*societas perfecta*” en la forma como se había intentado en la primera mitad del siglo XX por beneméritos e insignes autores. Ante “el despertar de la Iglesia en las almas” en las primeras décadas del siglo XX, detectado tan brillantemente por Romano Guardini, no bastaba el recurso a una mera restauración eclesiológica. Las semillas sembradas, tan fecundas espiritual y pastoralmente como lo habían sido los movimientos bíblico, patrístico, litúrgico, ecuménico y, no en último lugar, los nuevos laicados juveniles y no juveniles, necesitaban un nuevo campo de maduración teológica. La sustitución de la idea “*societas perfecta in spiritualibus*” por la de “*Corpus Christi Mysticum*” como idea madre de una Eclesiología católica era contemplada por no pocos teólogos como inevitable después de la Encíclica del Venerable Pío XII, publicada con ese título el 29 de junio de 1943. Casi simultáneamente –y un tanto en paralelo– surgía la propuesta de recurrir a la categoría vetero-testamentaria de “Pueblo de Dios” para modelar la sistemática de una actualizada Eclesiología. Dos de los testigos literarios más paradigmáticos de las inquietudes eclesiológicas de esos apasionantes momentos de una nueva reflexión sobre la Iglesia son “*la Meditación sobre la Iglesia*”, del P. Henri de Lubac SJ, y “*la Fraternidad Cristiana*”, del joven teólogo Joseph Ratzinger, sacerdote de la Archidiócesis de Múnich<sup>13</sup>. En estrecha relación personal y científica con el debate eclesiológico despuntaba el estudio de la naturaleza teológica del derecho

<sup>13</sup> Cf. RATZINGER, J., «Christliche Brüderlichkeit», en ID., *Gesammelte Schriften* 8/1, Freiburg-Basel-Wien 2010, pp. 37-118; ID., «Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils», en ID., *Gesammelte Schriften* 7/1, Freiburg-Basel-Wien 2012, pp. 41-120 y 293-575; DE LUBAC, H., *Méditation sur l'Église*, Paris 1953.



canónico, afrontando la problemática de su radical cuestionamiento por parte de Rudolph Sohm. El profesor Klaus Mörsdorf, maestro de lo que se conoce hoy como “la Escuela de Múnich”, bosquejará el esquema básico para una certera solución teológico-canónica de “la aporía Sohmiana”<sup>14</sup>.

La vía doctrinal para la renovada respuesta teológica a la cuestión eclesiológica, incluyendo sus aspectos canonísticos, la abrirán las Constituciones del Concilio Vaticano II, singularmente la Constitución Dogmática “*Lumen Gentium*” y, subordinadamente, la Constitución Pastoral “*Gaudium et Spes*”. La Iglesia es “*en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano*” (LG 1); la Iglesia Cuerpo Místico de Cristo, nuevo Pueblo de Dios, “*recobra la misión de anunciar y establecer en todos los pueblos el Reino de Cristo y de Dios*” (LG 5); “*Cristo, el único Mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y amor, como un organismo visible*”, “*dotada de órganos jerárquicos*”, que por la unidad en ella de sus elementos divino y humano, con una “*analogía nada despreciable, es semejante al misterio del Verbo encarnado*”; “*el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo, que le da vida para que el cuerpo crezca*” (LG 8). La categoría de sociedad quedaba herméticamente sometida a la categoría de comunión. La enseñanza de la “*Lumen Gentium*” contemplará, luego, el Misterio de la Iglesia panorámicamente en sucesivos capítulos como “*El Pueblo de Dios*”, en su “*Constitución jerárquica*” y, en particular, en “*El Episcopado*”; en “*Los laicos*”; en “*La vocación universal a la santidad*”; en “*Los religiosos*”; en el “*Carácter escatológico*” de Iglesia peregrina, unida a la Iglesia del Cielo; y, finalmente, en su vinculación con “*La Bienaventurada Virgen María Madre de Dios, en el Misterio de Cristo y de la Iglesia*”. La “*Gaudium et Spes*”, junto con la Declaración “*Dignitatis Humanae*”, aclarará su relación con el mundo y, más concretamente, con la comunidad política dentro del marco dogmático trazado por la “*Lumen Gentium*”.

El impacto doctrinal y teológico-jurídico de la Eclesiología del concilio en el curso y en la metodología de la reforma del Código de Derecho Canónico será de una magnitud teórica y práctica de proporciones desconocidas, tanto por lo que

<sup>14</sup> Cf. MÖRSDORFS, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts* 1, München-Paderborn-Wien 1959, pp. 15-40 y 314-328; ROUCO VARELA, A. M.- CORECCO, E., «Sacramento y Derecho: ¿Antinomia en la Iglesia?», en ROUCO VARELA, A. M., *Teología y Derecho*, cit. pp. 23-80.



respecta al contenido como a la terminología y a la sistemática de lo que va a ser el nuevo Código de Derecho Canónico de 1983 para la Iglesia latina.

## 2.2. Las líneas eclesiológicas del Código de 1983

La categoría de sociedad perfecta “*in spiritualibus*” es sustituida por la de “*Communio*”, como idea maestra de la concepción de la Iglesia subyacente al nuevo ordenamiento canónico. San Juan Pablo II, en la Bula “*Sacrae Disciplinae Leges*”, de 25 de enero de 1983, refiriéndose a los elementos relevantes “*que manifiestan la verdadera y propia imagen de la Iglesia*” que conforma al nuevo código, destaca “*la doctrina que muestra a la Iglesia como «comunión» entre la Iglesia particular y entre la Iglesia universal, entre la colegialidad y el primado, y entre todos los miembros del Pueblo de Dios*”, que “*participan del triple oficio de Cristo cada uno a su modo, como sacerdote, como profeta y como rey*”. De este principio eclesiológico se derivan –y en él se fundan– los deberes y derechos de todos los fieles y los específicos de los laicos. A la luz de la categoría teológica de comunión, por lo tanto, se ha de interpretar el uso de los términos *sociedad* y *social* en el ordenamiento canónico de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, Esposa del Espíritu Santo y Nuevo Pueblo de Dios. Se trata de que “*las relaciones mutuas de los fieles se lleven a cabo conforme a una justicia fundada en la caridad*”. Es el vínculo de la caridad, que une en “comunión” a los miembros de la Iglesia con su Señor presente sacramentalmente en ella –y participando en los dones de su Espíritu–, el que implica deberes y derechos de las personas entre sí y con la comunidad.

La sistemática del nuevo código reflejará nítidamente la primacía hermenéutica de la categoría eclesiológica de “*communio*”, tanto por lo que respecta a la forma como a la materia de la nueva regulación canónica. Al Libro I de “*las normas generales*”, notablemente mejorado desde el punto de vista de la técnica jurídica –muy sensible a los avances de las modernas teorías generales del derecho–, se añaden el Libro II, que ya no se titulará “*De personis*” sino “*del Pueblo de Dios*”. En él se establecen, primero, las obligaciones y derechos de todos los fieles y se pasa, seguidamente, a regular “*la Constitución Jerárquica de la Iglesia*” en torno a dos elementos vertebradores: “*la Suprema autoridad de la Iglesia*” –Primado y Colegio Episcopal– y “*las Iglesias Particulares y sus agrupaciones*”, con una parte



tercera dedicada a “*los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de vida Apostólica*”. Luego, en los libros III y IV, en vez de tratar “*de Rebus*” –“*de las Cosas*”– se procederá a la configuración canónica “*de la función de enseñar de la Iglesia*” –“*del ministerio de la palabra divina*”, “*de la actividad misional de la Iglesia*”, “*de la educación católica*”, “*de los instrumentos de comunicación social y especialmente de los libros*”– y “*de la función de santificar*” –“*de los sacramentos*” y “*demás actos del culto divino*” y “*de los lugares y tiempos sagrados*”–. En un “libro” aparte, el V, se regula todo lo relacionado con “*los bienes temporales de la Iglesia*”, acentuando su significado pastoral. Los libros VI y VII, “*de las sanciones en la Iglesia*” y “*de los procesos*”, respectivamente, reducen notablemente el volumen de esta materia en comparación con la regulación del Código de 1917, transpirando más explícitamente el espíritu penitencial y curativo de la disciplina penal de la Iglesia. En la materia “*de las sanciones*” –de los delitos y de las penas– se pasa de 420 cc., en el Código de 1917, a 92 cc. en el Código de 1983; y, en la de “*los juicios en general*”, de 642 a 352 cc.

La importancia doctrinal y pastoral del cambio de perspectiva eclesiológica para la concepción, sistematización y regulación del nuevo ordenamiento canónico se puede ejemplificar en algunos casos teológicamente representativos. Así, en la clara definición del “sujeto hábil” para el ejercicio de “la potestad de régimen”: únicamente “los sellados por el orden sagrado”. En su ejercicio, “*los fieles laicos pueden cooperar a tenor del derecho*” (c. 129). La disputada cuestión de la separabilidad de “*la potestas ordinis*” y de “*la potestas jurisdictionis*” o de la existencia de una posible “*potestas jurisdictionis*” no enraizada en el sacramento del Orden, es decir, no fundada en “la sucesión apostólica”, quedaba de este modo canónicamente resuelta. Los cc. 204-223 dedicados a los fieles cristianos –a la determinación de sus obligaciones y derechos como tales fieles cristianos– y los siguientes 224-231, referidos específicamente a las obligaciones y derechos de los fieles laicos, significan una extraordinaria novedad de captación y explicitación canónicas de verdades eclesiológicas básicas mediante unas categorías y un lenguaje jurídico en gran medida nuevo, fruto tanto de la Eclesiológica conciliar como de las teorías del nuevo derecho constitucional civil. El proyecto de una Ley Fundamental para la Iglesia (abarcante tanto a “la Iglesia Latina” como a “la Oriental”), publicado en 1971, invitando a su estudio al episcopado mundial, a los expertos y a los fieles en general, no llegará a promulgarla formalmente como tal en analogía con las leyes constitucionales de los modernos Estados democráti-



cos de derecho; sin embargo, en estos cánones del Libro I del Pueblo de Dios su contenido más novedoso encontrará un lugar jurídico-técnicamente apropiado y una efectividad canónica pastoralmente muy realista en orden al bien común de la Iglesia, que es a la vez e indisolublemente “*Communio fidelium*”, “*Communio hierarchica*” y “*Communio Ecclesiarum*”. Igualmente paradigmáticos para apreciar la hondura doctrinal y pastoral del significado del cambio eclesiológico producido en la sistemática del Código de 1983 son los nuevos cánones dedicados al Romano Pontífice (cc. 331-335). “*El primado*” –que define y expresa teológicamente potestad y función del Pastor de la Iglesia Universal– se formula en el c. 331 del modo siguiente:

*“El Obispo de la Iglesia Romana en quien permanece la función que el Señor encomendó singularmente a Pedro, primero entre los Apóstoles, y que había de transmitirse a sus sucesores, es cabeza del Colegio de los Obispos, Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia Universal en la tierra; el cual, por tanto, tiene, en virtud de su función, potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia, y que puede siempre ejercer libremente”.*

La primacía de su potestad ordinaria sobre todas las Iglesias particulares y sobre sus agrupaciones “*fortalece y defiende al mismo tiempo la potestad propia e inmediata que compete a los Obispos en las Iglesias particulares encomendadas a su cuidado*”. “*Al ejercer su oficio de Pastor supremo de la Iglesia, el Romano Pontífice se halla siempre unido por la comunión con los demás Obispos e incluso con toda la Iglesia*”, aunque, no obstante, “*a él compete (...) el derecho de determinar el modo, personal o colegial, de ejercer ese oficio, según las necesidades de la Iglesia*”, y contra una sentencia o un decreto de él “*no cabe apelación ni recurso*” (c. 333). No podía ser más evidente el influjo intelectual de la doctrina conciliar sobre la Colegialidad Episcopal en la redacción de estos cánones, impregnados teológica y espiritualmente de la idea y realidad de la “*communio*”.

Los ejemplos reveladores de la renovación eclesiológica llevada a cabo en la elaboración del nuevo ordenamiento podrían multiplicarse al hilo de un examen analítico y sistemático de cada uno y del conjunto de los siete libros del nuevo código. La adopción generalizada de la figura del “*recurso jerárquico*” llevada a cabo en la regulación de los procedimientos administrativos, especialmente en la remoción o el traslado de los párrocos, es digna de ser subrayada. En el c. 1752,





con el que se pone fin a los cánones referentes a esta materia y con el que culmina todo el conjunto codificado, se reaviva la memoria del que es el primer principio hermenéutico de toda recta interpretación del derecho canónico, sea cual sea su época, y que la tradición jurídica de la Iglesia ha mantenido siempre incólume, actualizándolo ahora para el tiempo eclesial del Código de 1983: ¡en la aplicación de la ley eclesial se ha de guardar cuidadosamente “la equidad canónica”, teniendo en cuenta “*la salvación de las almas que debe ser siempre la ley suprema de la Iglesia*”! No podía ser coronado más bellamente el nuevo “Corpus” del derecho de la Iglesia para un período histórico en el que “la salvación de las almas” apremia cada vez con mayor urgencia pastoral a evangelizar de nuevo en la comunión de la Iglesia.



