

# SOBRE LA RENOVACIÓN Y EFICACIA DEL DERECHO CANÓNICO

---

JULIÁN HERRANZ

---

## SUMARIO

---

**I • INTRODUCCIÓN.** Premisas. Criterio de investigación. **II • CRISIS DEL DERECHO EN LA IGLESIA.** El antijuridicismo, una constante histórica. Las posturas radicales y los «antijuridicismos eclesiales». Tres contraposiciones dialécticas: entre carisma y norma canónica, entre Derecho jerarcológico y responsabilidad eclesial, entre espíritu pastoral y ordenamiento canónico. Los factores objetivos de la crisis. **III • RENOVACIÓN DEL DERECHO EN LA IGLESIA.** Reflexión sobre las bases teológicas del Derecho canónico. El Concilio Vaticano II: la nueva autocomprensión de la ciencia canónica y la profunda reforma de la entera legislación eclesiástica. Principales presupuestos eclesiológicos de la renovación. **IV • ¿EXISTE UNA CRISIS ACTUAL DEL DERECHO CANÓNICO?** En qué sentido se podría dar a esta pregunta una respuesta negativa, o bien afirmativa. La crisis del «vivir según el Derecho» y sus causas más significativas. Conclusión.

---

## I. INTRODUCCIÓN

El concepto de renovación implica siempre un precedente fenómeno de crisis, más o menos evidente, mientras que la noción de eficacia, referida al Derecho de la Iglesia, se proyecta primariamente sobre el terreno de la operatividad pastoral de la norma canónica. Parece por ésto conveniente anteponer al contenido de la presente reflexión las siguientes consideraciones:

1ª) Los factores de la crisis y de la renovación del Derecho en la Iglesia se han sucedido en el tiempo con motivaciones bien precisas. Tienen, por tanto, una propia historia y esta realidad exige un tratamiento analítico y descriptivo que haré sintéticamente en las dos primeras partes de este estudio, con particular alusión a la incidencia que el Concilio Vaticano II y la nueva Codificación canónica han tenido en tal proceso de purificación y de crecimiento.

2ª) Es necesario determinar bien cuál es, en el actual momento histórico, el objeto al que se refiere el binomio «crisis-renovación», es decir, si se aplica al sistema normativo de la Iglesia, a la ciencia canónica en cuanto tal, o bien a la operatividad y eficacia pastoral de las normas canónicas en la vida de la Iglesia. De ésto trataré en la tercera y última parte del estudio, intentando precisar en qué sentido se puede hablar de crisis y de individuar sus causas, a fin de evidenciar mejor las vías de su deseada superación.

3ª) Sin querer entrar en cuestiones particulares sobre la específica juridicidad del derecho en la Iglesia, yo parto de la convicción de que el Derecho canónico es realmente derecho, pudiendo ser objeto de la ciencia de aquello que es justo e injusto «iusti atque iniusti scientia», según la clásica definición de Ulpiano<sup>1</sup>, y que todo ordenamiento jurídico tiene como fundamento ontológico la personalidad y la socialidad de la criatura humana<sup>2</sup>.

## II. CRISIS DEL DERECHO EN LA IGLESIA

Se ha hecho ya un lugar común, que encuentra respuesta también en la abundante literatura sobre la materia<sup>3</sup>, afirmar que han sido los años en torno al Concilio Vaticano II el período de la historia moderna de la Iglesia en que el *antijuridicismo* se ha demostrado más agresivo y consistente. Es más, la artificiosa y tenaz contraposición hecha por algunos teólogos y por muchos periodistas entre Derecho canónico y «carácter pastoral» del Concilio fue de tal entidad que el estandarte del antijuridicismo vino alzado por algunos como

1. D. 1, 1, 10, 2.

2. Sobre la validez actual de la visión clásica del derecho y de la justicia, cfr. J. PIEPER, *Sobre la justicia*, Madrid, 1972; M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, 2ª ed. Paris, 1975; S. COTTA, *Prospettive di Filosofia del Diritto*, Torino, 1971; J. P. SCHOUPE, *Le réalisme juridique*, Bruxelles, 1987; J. HERVADA, *Introducción crítica al Derecho natural*, 6ª ed. Pamplona, 1990; F. D'AGOSTINO, *Il carattere interpersonale del diritto*, in ID, *Il diritto come problema teologico*, Torino, 1992, pp. 31-55.

3. Cfr., por ejemplo, L. DE NAUROIS, *Le juridisme et le Droit*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 90 (1968), pp. 1064-1082; H. WAGNON, *Le Droit canonique dans l'Eglise d'aujourd'hui*, en «Revue théol. de Louvain», 1 (1970), pp. 121-143; D. COMPOSTA, *Finalità del Diritto nella Chiesa*, en «Apollinaris», 48 (1975), pp. 387-388; G. CATALANO, *Giuridismo e paradossi del Postconcilio*, en «L'Année Canonique», 17 (1973), pp. 165-173; G. LO CASTRO, *Vera e falsa crisi del Diritto della Chiesa*, en «Il Diritto Ecclesiastico», 1978, pp. 60-84.

el estilo propio de los trabajos conciliares. Sin embargo, desde una perspectiva de serena crítica histórica, es decir, a la luz de la realidad objetiva y de las enseñanzas y disposiciones conciliares, parece que se deba hacer una valoración bien diversa. Basta pensar en dos hechos: en primer lugar, la rica doctrina eclesiológica del Vaticano II, que ha ofrecido, como no había hecho antes ningún otro Concilio ecuménico, todos los elementos teológicos apropiados para entender sin ambigüedad la necesidad, la finalidad y la específica naturaleza del Derecho canónico, perfectamente inscrito en el Misterio de la Iglesia y que responde a las irrenunciables exigencias de la ciencia jurídica; en segundo lugar, está el hecho histórico de que ha sido el mismo Pontífice Juan XXIII, «el Papa del Concilio pastoral», quien quiso también la reforma del ordenamiento canónico de la Iglesia, concebida —son sus palabras— como «coronación» de los trabajos conciliares<sup>4</sup>.

Difícilmente se hubiera conseguido una satisfactoria reforma del Código de Derecho Canónico si no hubiese existido antes el Concilio Vaticano II. Pero me atrevería a decir que el Concilio Vaticano II hubiese quedado triste y pobremente incompleto —es decir, sin la corona, el corolario necesario de la esperada puesta al día institucional y disciplinar de la comunión eclesial— si hubiese faltado la profunda reforma legislativa hecha a la luz de la letra y del espíritu de los Decretos conciliares<sup>5</sup>.

Pero entonces: ¿por qué esta tendencia de muchos —no sólo de la mayoría de nuestros hermanos protestantes— en desconocer y despreciar el Derecho en la vida y en la misión de la Iglesia? En realidad, me parece que el concepto de «crisis del Derecho», entendido como negación o puesta en duda —teórica o práctica— de la legitimidad del Derecho en el Pueblo de Dios, representa un planteamiento no circunstancial —limitado a determinadas épocas—, sino una constante histórica en la vida de la Iglesia. En efecto, cuando se enseña el Derecho canónico desde una perspectiva histórica, o cuando se reflexiona bajo el perfil pastoral sobre el ejercicio del «munus regendi»,

4. Cfr. *Primus Oecumenici Concilii Nuntius*, 25-I-1959: AAS 51 (1959), p. 68.

5. En cuanto a la difusión del nuevo *Codex Iuris Canonici*, Cuerpo legislativo vinculante para los más de 900.000.000 de católicos de la Iglesia latina, nos resulta que, hasta febrero de 1993, han sido hechas 63 ediciones en 17 lenguas (ellas cuales el chino, el japonés y el vietnamita) con cerca de 1.000.000 de ejemplares.

se termina por constatar que a la existencia de un sistema de derecho (es decir, de un conjunto de normas jurídicas vinculantes, tanto constitutivas como disciplinarias) ha correspondido siempre en la bimilenaria historia de la Iglesia una actitud de recelo o de rechazo por parte de personas singulares o de enteros grupos de fieles o corrientes doctrinales: desde los agnósticos y cátaros de los primeros siglos, los espiritualismos medievales, los albigenses y husitas, los sucesivos fautores formales del protestantismo, hasta aquellos que han sido llamados «antijuridicimos eclesiales» de nuestro siglo<sup>6</sup>.

La afirmación de Guillermo de Ockham según la cual las normas jurídicas de la Iglesia eran más fruto del arbitrio clerical que derivadas de la razón y de la fe<sup>7</sup>, o el gesto simbólico de Martín Lutero que quemó junto a la Bula pontificia con la que venía condenado, un ejemplar del «Corpus Iuris Canonici», encontró más tarde una radical formulación doctrinal —como bien se sabe— en las tesis de Rudolf Sohm sobre la absoluta incompatibilidad entre «la esencia del Derecho canónico» (Iglesia del Derecho) y «la esencia de la Iglesia» (Iglesia comunidad espiritual), la única —según él— querida por Cristo<sup>8</sup>. Así como hay una afinidad conceptual y de planteamientos entre las tesis de Wiclef y Huss de rechazo de la autoridad pontificia, la acusación de Harnack de mezcla de dogma y de derecho hecha por la Jerarquía en función de poder<sup>9</sup> y la crítica de Leonardo Boff a la «Iglesia institucional» o «jurídica» fruto de la «mundanización» operada por imitación de las estructuras jurídicas romanas y feudales<sup>10</sup>.

Sin embargo, es cierto que —al margen de estas posiciones radicales— *l'animus adversus ius* o *adversus legem* ha alcanzado en nuestro siglo también posiciones dialécticas más matizadas, que parten a menudo de presupuestos doctrinales justos, como el primado de la caridad, la defensa de la libertad de los hijos de Dios, «qua

6. Cfr., P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico*, Madrid, 1984, p. 18.

7. Cfr. P. H. DELHAYE, *Reflexions sur la loi et les lois dans la vie de l'Eglise*, en «L'Année Canonique», XVIII (1974), p. 82.

8. Cfr. *Kirchenrecht, I, Die Geistlichen Grundlagen*, Leipzig, 1892, p. 23; *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München-Leipzig, 1918, pp. 536-614.

9. Cfr. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4ª ed., Leipzig, 1909, t. III, p. 347.

10. Cfr. *Igreja: Carisma e Poder*, Petrópolis, 1981 y la correspondiente «Notificatio» de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 11-III-1985: AAS 77 (1985), pp. 756-762.

libertate Christus nos liberavit»<sup>11</sup>, el valor de la espontaneidad apostólica o las llamadas «prioritarias exigencias pastorales» en la función de gobierno. Han surgido así —con el común denominador de un planteamiento, diría, «alérgico» frente al Derecho de la Iglesia— una serie de contraposiciones dialécticas sobre las que mucho se ha escrito, pero que en síntesis quizás se podrían reducir a tres principales tendencias:

1ª) *Contraposición dialéctica entre carisma y norma canónica*. La ley —precisamente por sus características de generalidad y fijeza— representa en teoría y a menudo constituye en la práctica, dicen los partidarios de esta teoría, un freno o al menos, una rémora, a la libre iniciativa y a la espontaneidad en la acción de los fieles. Por eso, la norma canónica, teniendo la pretensión de encauzar en obsequio a un rígido concepto del orden la vida entera de la Iglesia, constituye un obstáculo a la eficacia de los carismas con que el Espíritu Santo, que habita en los corazones de los fieles, ilumina sus inteligencias, robustece y guía sus acciones, y orienta su vida tanto personal como colectiva o asociada. Los partidarios de esta tendencia llegan así a contraponer polémicamente, no sólo los conceptos de carisma y de norma, sino la acción carismática de los fieles («ex spiritu») al ejercicio de la potestad eclesiástica («ex officio»), y la existencia de una «Iglesia profética» a la llamada Iglesia «jurídica», «del poder» y «triumfalista»<sup>12</sup>.

2ª) *Contraposición dialéctica entre derecho jerarcológico y corresponsabilidad eclesial*. El Derecho canónico ha tenido siempre —dicen otros— la principal finalidad de enunciar y tutelar los poderes de la Jerarquía eclesiástica, exaltando su origen divino («iuris divini») y desconociendo al mismo tiempo tanto el carácter de servicio que es intrínseco al «munus» de los sagrados Pastores, como también los derechos subjetivos de los fieles y su activa participación en la única y común misión de la Iglesia. En esta perspectiva del Derecho canónico visto en clave de eclesiología tridentina o jerarcológica, también han confluído los partidarios de dos diversas tendencias sociológicas:

11. Galat. 4, 31.

12. Cfr. A. Z. SERRAND, *Evolution technique et théologie*, Paris, 1965; R. WILTGEN, *The Rhine flows into the Tiber, The unknown Council*, New York, 1966, y otros, y también para una más articulada formulación teológica la obra de L. Boff, *Iglesia: Carisma e Poder*, ya citada.

concretamente a) aquéllos que han aplicado al ordenamiento canónico categorías y principios de la dialéctica hegeliana e incluso ideas marxistas sobre la lucha de clases; y b) aquellos que, adoptando en sentido equívoco las nociones de «colegialidad», «corresponsabilidad» o «sinodalidad», propugnan la «democratización» de la Iglesia, falsamente invocada como consecuencia necesaria de la eclesiología de comunión<sup>13</sup>.

3ª) *Contraposición dialéctica entre espíritu pastoral y ordenamiento canónico*. Los partidarios de esta contraposición sostienen que la caridad, y concretamente la caridad propia de la actividad pastoral —que requiere misericordia, comprensión, benignidad y otras virtudes semejantes— sería incompatible con las normas del ordenamiento canónico, tanto sustancial (leyes, preceptos, etc.) como funcional (procesos, sanciones, etc.). En la raíz de esta incompatibilidad estaría la circunstancia que el derecho está ligado al carácter general y vinculante (y, por eso, rígido, impersonal y frío) de las normas jurídicas, a diferencia del «espíritu pastoral» que sabe adecuar las decisiones a las multiformes circunstancias y variadas exigencias de los casos concretos. Siempre en la línea de esta contraposición dialéctica entre el orden de la caridad y el del derecho, se sitúa también la tendencia doctrinal del llamado «moralismo antijurídico». Este, en efecto, partiendo de un principio verdadero —«caritas est plenitudo legis»— expone una teoría de la caridad vista no sólo como esencia y fin de la acción virtuosa, sino también como virtud social, sustitutiva (o casi) de la justicia, por lo que los partidarios de esta tendencia aceptan del Derecho canónico sólo aquellas fórmulas que a su modo de ver no implican imperatividad, sino sólo exhortaciones, recomendaciones, orientaciones.<sup>14</sup>

Este sintético examen de las tendencias antijurídicas (extremas o radicales y moderadas o «eclesiales») que con sus críticas han pues-

13. Cfr., por ejemplo, O. TER REEGEN, *Les droits du laïc*, en «Concilium», 4 (1968), p. 14; P. LENGSELD, *La revisione del Codice*, en «Concilium», 17 (1981), pp. 73-74; (en el mismo sentido, aunque en una forma más matizada, otros colaboradores de este n. 17 de la revista). H. KÜNG, *Participation of the Laity in Church Leadership*, en *A democratic Catholic Church*, New York, 1992, pp. 80-93.

14. Cfr. D. COMPOSTA, *Finalità del Diritto nella Chiesa*, o. c., pp. 387-389. El autor hace una valoración crítica de las posiciones en materia adoptadas por Y. Congar, R. Hui-zing, G. Gillemán, G. Alberigo, M. Oraison y otros.

to en duda la legitimidad o bien la identidad del Derecho canónico, resultaría insuficiente si dejáramos de hacer una alusión también a los *factores objetivos de la crisis* que afligía al Derecho de la Iglesia en los comienzos del Concilio Vaticano II. Fueron la misma Autoridad eclesiástica y, con ella, los canonistas más sensibles quienes evidenciaron la realidad objetiva de esta crisis y, consiguientemente, la necesidad de una profunda reforma legislativa que no podía ser diferida.

Se sabe que fenómenos de patología del Derecho, de «juridicismo», los ha habido en determinados períodos históricos, por esclerosis y multiplicación de normas que no respondían al principio de la «*rationabilitas legis*», o porque se había pretendido demasiado del Derecho canónico. Se había pretendido que el Derecho canónico proporcionase por sí solo una adecuada y completa imagen de la Iglesia —es bien conocida la frase belarminiana «*Ecclesia enim est coetus hominum, ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani*»<sup>15</sup>—, como si la dimensión externa y societaria fuese el esencial constitutivo de la Iglesia. Pero se había también pretendido demasiado del Derecho canónico cuando se lo consideró como regla de conducta eclesial casi única o prevalente, dando lugar en la docencia y en la praxis de gobierno a apresuradas transposiciones conceptuales del Derecho a la Moral y viceversa<sup>16</sup>.

Sin embargo, la crisis del ordenamiento canónico configurado en el *Codex* de 1917, sin excluir estos fenómenos generales de patología jurídica, obedecía a dos causas que la Comisión Pontificia encargada de la reforma pudo identificar claramente desde el inicio de los trabajos. En primer lugar, se evidenció que el Código Pío-Benedictino, también con sus indudables méritos que sería superfluo ahora recordar, adolecía de un defecto fundamental: habiendo sido el primer Código una colección concisa de casi toda la precedente

15. *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Coloniae, Agrippinae, 1615, t. II, lib. III, *De Ecclesia militante*, c. 2, p. 44. Es necesario añadir, para evitar equívocos, que el santo tenía también presente la esencial dimensión espiritual de la Iglesia, que en el mismo texto citado había definido primero como «*coetus hominum unius et eiusdem Christianae fidei professione, et eorundem sacramentorum communionem colligatus, sub regimine legitimorum pastorum...*».

16. Cfr. A. M. STICKLER, *Il Diritto nella storia della Chiesa. Visione d'insieme*, «en Seminarium», 27 (1975), pp. 758-763.

legislación eclesiástica, habían sido codificadas también algunas normas antiguas en desuso, cuya «rationabilitas» se había extinguido con el tiempo; a la vez, el conjunto del *corpus legale* aparecía demasiado tributario del derecho romano en la terminología, en la técnica jurídica y en el orden sistemático, con escasa sensibilidad, en cambio, hacia las exigencias de la Teología y, particularmente, de los notables desarrollos de la Eclesiología. Esta opinión, bastante generalizada entre los muchos que con espíritu constructivo auspaban la reforma legislativa, hizo decir sin eufemismos a Jean Gaudemet, uno de los más de ciento treinta conocidos canonistas nombrados Consultores de la Comisión Codificadora: «¡Dios está casi ausente del Código. Los sacramentos están puestos entre las «cosas»! Los beneficios eclesiásticos ocupan cien cánones. Las nociones de misión y de ministerio son casi ignoradas. La autoridad prevalece sobre la función pastoral»<sup>17</sup>.

La segunda causa de la crisis del Código Pío-Benedictino era su verdadero envejecimiento técnico. Con sucesivos actos de la Santa Sede, muchas normas del Código de 1917 —casi 1.000 de sus 2.414 cánones— habían sido abrogados o derogados, sin introducir la correspondiente modificación del texto del *Codex* como estaba inicialmente previsto<sup>18</sup>. Tampoco habían sido recibidas en el Código las muchas realidades jurídicas nuevas (por ejemplo, de derecho asociativo). Por lo demás, se había verificado con el paso del tiempo, una verdadera inflación de los privilegios y dispensas (en materia matrimonial, patrimonial, etc.) o de las facultades especiales: no sólo en derecho penal (para la remisión de la pena), sino también en muchas otras materias. Es obvio que los institutos jurídicos de la dispensa, del privilegio, de las facultades especiales y otros similares son de por sí legítimos y útiles, también como vehículos de la *epikeia* y de la *aequitas canonica*: pero su uso generalizado y sistemático en la actividad de gobierno testimoniaba la existencia de uno de los fenómenos de patología legislativa —la esclerosis normativa— a los que ya nos hemos referido.

17. G. GAUDEMET, *Théologie et Droit Canonique*, en «Revue de Droit Canonique», XXXIX (1989), p. 13.

18. Cfr. BENEDICTO XV, *Motu proprio. Cum Iuris Canonici*, 15-IX-1917: AAS 9 (1917), pp. 483-484, Art. III.

### III. RENOVACIÓN DEL DERECHO EN LA IGLESIA

Años antes que el Concilio Vaticano II recomendase que «en la exposición del Derecho canónico... se tenga presente el Misterio de la Iglesia»<sup>19</sup>, el inolvidable y siempre combativo Klaus Mörsdorf —otro de los más solícitos Consultores que tuvo la Comisión Pontificia para la Revisión del CIC— había fundado la peculiar necesidad y la específica naturaleza del Derecho canónico en las nociones teológicas de Palabra de Dios y de Sacramento<sup>20</sup>. Esta posición doctrinal —innovadora y creativa, no sólo apologética frente al antijuridicismo de Rudolph Sohm— ha sido seguida, con riqueza de matices personales, por un nutrido grupo de conocidos canonistas<sup>21</sup>. Pero también canonistas de otras escuelas han expuesto ampliamente la íntima conexión existente entre la legitimidad y la naturaleza del ordenamiento canónico y la esencia misma de la Iglesia, aún no compartiendo la presentación hecha por Mörsdorf de la ciencia canónica como ciencia teológica con método jurídico<sup>22</sup>. Para ellos, en efecto,

19. *Optatam totius*, n. 16.

20. Cfr. K. MÖRSDORF, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, en «Münchener Theologische Zeitschrift», 3 (1952), pp. 329-348; E. EICHMANN - K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, I, München-Paderborn-Wien, 1964, pp. 8-21. Las mismas ideas han sido propuestas de nuevo y profundizadas en los años sucesivos en el período postconciliar: Cfr. K. MÖRSDORF, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, en «Archiv für katholisches Kirchenrecht» 134 (1965), pp. 72-79; *Kanonisches Recht als theologische Disziplin*, en «Seminarium», n. 4 (1975), pp. 802-821: éstos y otros escritos han sido recientemente recogidos en *Schriften zum kanonischen Recht*, a cargo de W. AYMANS - K. TH. GERINGER - H. SCHMITZ, Paderborn, 1989.

21. De la amplia bibliografía podemos recordar: A. M. ROUCO VARELA - E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano, 1971; R. SOBANSKI, *La parole et le sacrement facteurs de formation du droit ecclésiastique*, en «Nouvelle Revue Théologique» 95 (1973), pp. 515-526; A. M. ROUCO VARELA, *Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts. Überlegungen zum Aufbau einer katholischen Theologie des Kirchenrechts*, en «Archiv für katholisches Kirchenrecht» 148 (1979), pp. 341-352; W. AYMANS, *Die Kirche - Das Recht im Mysterium der Kirche*, en AA. VV., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cargo de J. LISTL - H. MÜLLER - H. SCHMITZ, Regensburg, 1983, pp. 3-11; E. Corecco, *Théologie et droit canon: écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, a cargo de F. FECHTER - B. WILDHABER - P. LE GAL, Fribourg (Suisse), 1990.

22. Para una información más amplia remitimos a la documentada monografía de C. R. M. REDAELLI, *Il concetto di diritto nella Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano, 1991. A título ejemplificativo podemos recordar los siguientes títulos: W. BERTRAMS, *Quaestiones fundamentales Iuris Canonici*, Roma, 1969; J. HERVADA - P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico*, vol. I, Pam-

el Derecho canónico tiene una verdadera y propia juridicidad, que encuentra su raíz y especificidad en la misma estructura constitucional del Pueblo de Dios y, particularmente en la real dimensión de justicia que tienen todos los sacramentos.

De todos modos, el hecho determinante de esta espléndida renovación de la ciencia canónica y de la entera legislación eclesiástica, ha sido sin duda el Concilio Vaticano II. Este no sólo expresó una genérica voluntad de profundización teológica, sino que dió también claras orientaciones doctrinales y proporcionó concretas decisiones normativas aptas para asegurar que el nuevo *Corpus Iuris Canonici* reflejase plenamente, tanto en sus principios básicos como en la misma formulación de los cánones, la naturaleza propia del Pueblo de Dios, del Cuerpo Místico de Cristo. «Entre los aspectos más significativos de la renovación del Derecho Canónico en el período sucesivo al Concilio —ha dicho recientemente el propio Legislador del nuevo *Codex*— está la creciente preocupación de que *la letra y el espíritu de la legislación canónica reflejen todavía más plenamente la peculiar naturaleza de la Iglesia como sacramento de unión con Dios y de unidad de todo el género humano* (cfr. *Lumen gentium*, 1)»<sup>23</sup>. El Concilio, al recordar en el conocido texto de la *Lumen gentium*, n. 8, que Cristo ha constituido la Iglesia como «*communio spiritualis*» de fe, esperanza y amor y, simultáneamente, como «*compago visibilis*», sociedad terrena dotada de organismos jerárquicos, ha insistido sobre el hecho de que estas dos realidades —carismática e institucional— son absolutamente inseparables. Y es esta insepara-

plona, 1970; P. J. VILADRICH, *Derecho y Pastoral - La Justicia y la función del Derecho Canónico en la edificación de la Iglesia*, en «*Ius Canonicum*» 13 (1973), pp. 171-256; O. GIACCHI, *Ancora sul rapporto tra la Chiesa e il diritto*, en «*Ephemerides Iuris Canonici*» 32 (1976), pp. 7-19; V. DE PAOLIS, *Ius: notio univoca an analoga?*, en «*Periodica*» 69 (1980), pp. 127-162; J. FORNÉS, *La ciencia canónica contemporánea. Valoración crítica*, Pamplona, 1984; P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico*, cit.; J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Pamplona, 1989; S. BERLINGÓ, *Dalla «giustizia della carità» alla «carità della giustizia»: rapporto tra giustizia, carità e diritto nella evoluzione della scienza giuridica laica e della canonistica contemporanea*, en «*Lex et iustitia*» nell'*utrumque ius: radici antiche e prospettive attuali*. Actas del VII Coloquio internacional romanístico-canonístico, Roma, 1989, pp. 335-372; S. GHERRO, *Principi di diritto costituzionale canonico*, Torino, 1992. L. ORSY, *Theology and Canon Law: an Inquiry into their Relationship*, en «*The Jurist*» 50 (1990), pp. 402-434.

23. JUAN PABLO II, *Discurso a la Asociación de Derecho Canónico de Gran Bretaña e Irlanda*, 22-V-1992: *Communicationes XXIV* (1992), p. 10.

bilidad la que asegura al Derecho canónico y a la ley eclesiástica la propia identidad y juridicidad. Ha enseñado al respecto Juan Pablo II: «Porque la estructura social de la Iglesia está al servicio de un misterio más profundo de gracia y comunión, el Derecho Canónico —precisamente en cuanto ley de la Iglesia, *ius Ecclesiae*— debe ser visto como único en los propios medios y en los propios fines»<sup>24</sup>.

Por eso, este gran proceso de renovación guiado por el Concilio ha llevado a una nueva autocomprensión de la ciencia canónica, gracias sobre todo a los enriquecimientos doctrinales de carácter eclesiológico que han incidido profundamente —lo demuestra toda la historia de la nueva Codificación canónica<sup>25</sup>— en la completa reforma legislativa promulgada por Juan Pablo II, después de 20 años de trabajo (1963-1983) realizado con la constante cooperación colegial del entero Episcopado católico<sup>26</sup>. Entre estos enriquecimientos eclesiológicos, se deben de recordar al menos los siguientes:

24. *Ibidem*.

25. Cfr., por ejemplo: AA. VV., *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare*, Bologna, 1983; AA. VV., *Perché un Codice nella Chiesa*, Bologna, 1984; AA. VV., *Temas fundamentales en el nuevo Código de Derecho Canónico*, Salamanca, 1984; AA. VV., *Struttura e dinamicità del nuovo Codice di Diritto Canonico*, Bari, 1985; AA. VV., *La normativa del nuovo Codice*, Brescia, 1985; AA. VV., *Le nouveau Code de Droit Canonique (The New Code of Canon Law)*, Actes du V ième Congrès international de Droit canonique, Ottawa 19-25 août 1984, 2 vol., Ottawa, Univ. Saint-Paul, 1986; R. CASTILLO LARA, *La communion ecclésiale dans le nouveau Code de Droit Canonique*, en «*Studia Canonica*» 17 (1983), pp. 331-355; *Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice*, en «*Apollinaris*» 56 (1983), pp. 345-369; J. HERRANZ, *Génesis del nuevo Cuerpo legislativo de la Iglesia*, en «*Ius Canonicum*» XXIII (1983), pp. 491-526; *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano, 1990, pp. 3-109; G. THILS, *Le nouveau Code de Droit Canonique et l'ecclésiologie de Vatican II*, en «*Revue Théologique de Louvain*» 14 (1983), pp. 289-301; J. BEYER, *Le nouveau Code de Droit Canonique. Esprit et structures*, en «*Nouvelle Revue Théologique*» 106 (1984) pp. 360-382, 566-583; J. IMBERT, *Le Code de Droit Canonique de 1983 et le Droit Romain*, en «*L'Année canonique*» 28 (1984), pp. 1-12; A. CASIRAGHI, *Il diritto di famiglia nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, en «*Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale*» 96 (1985), I, pp. 604-632; J. OTADUY, *Funciones del Código en la recepción de la legislación postconciliar*, en «*Ius Canonicum*» 25 (1985), pp. 479-516; L. PIVONKA, *The Revised Code of Canon Law: Ecumenical Implications*, en «*The Jurist*» 45 (1985), pp. 521-548; M. D. PLACE, *A Theologian looks at the Revised Code of Canon Law*, en «*The Jurist*» 45 (1985), pp. 259-274; S. BWANA, *L'impatto del nuovo Codice in Africa*, en «*Concilium*» 22 (1986), pp. 460-468; E. CORECCO, *Fondamenti eclesiologici del nuovo Codice di Diritto Canonico*, en «*Concilium*» 22 (1986), pp. 339-351; R. VOELTZEL, *Une lecture protestante du nouveau Code de Droit Canonique*, en «*Revue d'Histoire et Philosophie religieuses*» 66 (1986), pp. 109-121.

26. Para mayores datos informativos y estadísticos —aunque no completos— sobre el iter revisorio del CIC 1917, cfr. F. D'OSTILIO, *E' pronto il nuovo Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, 1982.

1º) El principio de igualdad fundamental de todos los fieles «quoad dignitatem et actionem communem» en la edificación del Cuerpo de Cristo (cfr. *Lumen gentium*, 32): es decir, su común dignidad de hijos de Dios regenerados en Cristo y llamados todos a la santidad, y su común responsabilidad de participar activamente en la misión salvífica que Cristo ha confiado a la Iglesia. Estando radicada en el Bautismo, esta igualdad fundamental, que ha sido objeto de profundos estudios<sup>27</sup>, aparece, ciertamente no como justificación doctrinal de una pretendida concepción democrática de la Iglesia, sino como concepto jurídico básico de la «communio ecclesiastica», que penetra el entero nuevo Cuerpo legislativo de la Iglesia y encuentra una primaria expresión en el estatuto o condición jurídica fundamental de los «christifideles» («De omnium christifidelium obligationibus et iuribus»), que precede ontológicamente las diversas condiciones jurídicas subjetivas, surgidas con base en el Orden sagrado y otros sacramentos así como de las diversas misiones canónicas, mandatos o destinaciones jerárquicas

2º) El desarrollo de la doctrina sobre los carismas personales, con el reconocimiento de su utilidad social y la afirmación del derecho y deber de ejercerlos<sup>28</sup>. Esto se ha demostrado de gran importancia tanto para la fundamentación del Derecho canónico en el Misterio de la Iglesia, como también para una mejor comprensión de la dimensión social de aquellos «diversos dones jerárquicos y carismáticos» (*Lumen gentium*, 4) concedidos por el Espíritu a la Iglesia. Se trata de una tensión creativa en el interior del Cuerpo Místico de Cristo, que —como ha explicado el mismo Legislador— «puede contribuir no sólo al desarrollo de una sana reflexión eclesiológica, sino también, de modo esencialmente práctico, al buen funcionamiento de las diversas estructuras que permiten a los fieles responder a su vocación sobrenatural y participar plenamente en la misión de la Iglesia»<sup>29</sup>. El Espíritu Santo, alma de la Iglesia y esencia de la

27. Cfr. entre otros, A. DEL PORTILLO, *Fieles y Laicos en la Iglesia*, Pamplona, 1969, pp. 27-172; F. RETAMAL, *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la Constitución dogmática «Lumen gentium»*, Santiago de Chile, 1980.

28. Cfr. *Lumen gentium*, 12; *Apostolicam actuositatem*, 3.

29. JUAN PABLO II, *Discurso a la Asociación de Derecho Canónico de Gran Bretaña e Irlanda*, cit.

Nueva Ley, como habían enseñado ya San Agustín<sup>30</sup> y Santo Tomás de Aquino<sup>31</sup>, no sólo no excluye sino que exige la existencia de un adecuado ordenamiento visible, institucional, jurídico<sup>32</sup>. Esta realidad doctrinal y, más concretamente, el reconocimiento de que también los legítimos carismas personales tienen una incidencia en el ámbito del Derecho, dan una definitiva respuesta a las tendencias antijurídicas antes citadas que contraponían carisma e institución y, más radicalmente, una «Iglesia de los carismas» a una «Iglesia del Derecho».

3º) La puesta de relieve de los derechos y deberes subjetivos hecha en el nuevo Código, junto a la doctrina conciliar sobre el carácter ministerial (diaconía) de la potestad de los sagrados Pastores<sup>33</sup>, ha hecho considerar también la conveniencia —que ya fue acogida en sus Principios directivos por la Comisión para la reforma legislativa<sup>34</sup>— de introducir en el Derecho canónico la aplicación del principio de legalidad en el ejercicio de la autoridad eclesiástica. Naturalmente, este principio se entiende en el ordenamiento canónico no en el sentido civilístico y democrático de concreción de la soberanía popular que, a través de las cámaras (poder legislativo), controla la actividad de gobierno, sino en el sentido técnico y moral de sometimiento de la autoridad a las normas del derecho —«modo iure prescripto»<sup>35</sup>— en el ejercicio de la propia potestad, también ejecutiva y administrativa. Esto para evitar —dada la falibilidad de la naturaleza humana— tanto el abuso de poder como —lo que hoy constituye el mayor peligro— la actitud renunciante e indolente en el ejercicio de la autoridad misma, que ha sido conferida por Dios para edificar y no para destruir o dejar irresponsablemente que otros des-

30. Cfr. *De spiritu et littera*, 21.

31. Cfr. *Summa Theol.* I-II, q. 106, a. 1.

32. Cfr. JUAN PABLO II, *Alocución*, 2 diciembre 1992, *L'Osservatore Romano*, 3-XI-1992, p. 1.

33. Cfr. *Lumen gentium*, 24 y 27; *Christus Dominus*, 23; *Gaudium et spes*, 23 y *passim*.

34. Cfr. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, *Communicationes I* (1969), pp. 78 ss: ver especialmente los nn. 5 y 7 (ejercicio de la potestad eclesiástica, tutela de los derechos subjetivos, distinción de funciones —legislativa, administrativa y judicial— etc).

35. Cfr. CIC, can. 135.

truyan<sup>36</sup>. A nadie escapa que este enriquecimiento doctrinal y normativo sobre la naturaleza y el ejercicio de la autoridad en la Iglesia ha vaciado de contenido realmente científico las viejas críticas hechas al Derecho canónico por aquellos que —como hemos señalado antes— veían en éste un instrumento al servicio del poder absoluto o del arbitrio de la Jerarquía, la cual —con una discrecionalidad ilimitada— actuaría sin ninguna responsabilidad jurídicamente exigible.

4º) Otros factores que han contribuido mucho a la renovación del Derecho de la Iglesia han sido los enriquecimientos doctrinales sobre el «munus Petrinum», sobre la sacramentalidad y colegialidad episcopal, sobre la Iglesia particular y la misión del Obispo diocesano, pero también sobre el presbiterado e incluso sobre la noción misma del oficio eclesiástico. Estos realces doctrinales han llevado a notables desarrollos normativos del Derecho constitucional y de la organización eclesiástica, siempre en el contexto de una profunda comprensión de la «communio», tanto en el ámbito de la Iglesia universal como también en el interior de las Iglesias particulares. Es de advertir, a este propósito, que la reforma legislativa fue en estas materias bastante facilitada por explícitos mandatos y disposiciones normativas contenidas en los mismos Decretos del Concilio. Basta pensar en muchas determinaciones concretas sobre el Colegio episcopal, sobre la Curia Romana, sobre el Sínodo de los Obispos, sobre las Conferencias episcopales, así como sobre los Consejos presbiterales y pastorales, etc. Es cierto que la abundancia de organismos y estructuras de corresponsabilidad eclesial y, por lo que se refiere a los Obispos, de cooperación y de afecto colegial, pudiera degenerar en el llamado fenómeno del «asamblearismo eclesiástico», en la multiplicación de reuniones demasiado frecuentes y quizás no siempre verdaderamente necesarias. Tal fenómeno tendría inconvenientes pastorales no indiferentes, considerada también la obligación de residencia intrínsecamente conexas a los oficios eclesiásticos con «cura

36. Cfr. J. HERRANZ, *Autorità, libertà e legge nella comunità ecclesiale*, en *La Collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Firenze, 1969, pp. 97-110; E. MOLANO, *Introducción al estudio del Derecho Canónico y del Derecho Eclesiástico del Estado*, Barcelona, 1984, pp. 127 ss; E. LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, Pamplona, 1988, pp. 263 ss.

animarum», especialmente en el caso de los Obispos diocesanos<sup>37</sup>. Pero se trata obviamente de una cuestión de prudencia de gobierno, que debe estar siempre atenta a la suprema ley de la «salus animarum»<sup>38</sup>.

5º) También el recto desarrollo de la doctrina sobre la naturaleza esencialmente pastoral de la norma canónica ha contribuido notablemente a la renovación de la legislación eclesiástica. Se ha insistido en subrayar que este carácter brilla sobre todo en los principios tradicionales de la *aequitas*, de la *epikeia* o de la dispensa, con los que la *caritas pastoralis* del legislador, del juez o del administrador eclesiástico manifiesta una voluntad de justicia, templada por la prudencia, de benignidad y de comprensión hacia cada persona, atenta siempre a su bien espiritual. Sin embargo, el espíritu pastoral no se agota en estas tradicionales peculiaridades del Derecho canónico, sino que se evidencia también en muchos otros aspectos de la renovada legislación eclesiástica. Me parece necesario recordar algunos: la positivización jurídica —con la consiguiente tutela— de muchos derechos personales que formalizan el derecho fundamental de los fieles de recibir abundantemente de los sagrados Pastores —y no solamente «ex caritate» sino «ex iustitia»— los bienes espirituales de la Iglesia, «praesertim ex verbo Dei et sacramentis»<sup>39</sup>; la reducción al mínimo de las leyes sobre la nulidad de los actos jurídicos o sobre la incapacidad de las personas; la mayor agilidad de los procesos —salvada la primaria exigencia pastoral de la verdad— y la notable reducción de las penas *latae sententiae*, etc. Pero sobre todo diría que este espíritu pastoral aparece particularmente evidente en el conjunto de normas destinadas a asegurar el cumplimiento del servicio de los sagrados Pastores *in bonum animarum* del modo más eficaz y adecuado a las actuales necesidades espirituales, apostólicas y misioneras. Son normas que buscan agilizar y dar mayor dinamismo a toda la organización de los oficios eclesiásticos y de estimular y guiar —sin confusión de funciones— la activa participación de todos los

37. Cfr. CIC, can. 395 y 410.

38. Principio máximo de la ley eclesiástica, que el Legislador ha querido recordar al final del nuevo Código de Derecho Canónico: cfr. can. 1752.

39. CIC, can. 213.

fieles en la vida y en la misión del Pueblo de Dios. Con razón ha podido afirmar el Legislador: «Si la Iglesia es un diseño divino —*Ecclēsia de Trinitate*— sus instituciones, aunque perfectibles, deben establecerse con el fin de comunicar la gracia divina y favorecer, según los dones y la misión de cada uno, el bien de los fieles, fin esencial de la Iglesia»<sup>40</sup>.

6º) Otro factor de renovación ha sido la profunda reflexión hecha, tanto en el nivel de la reforma legislativa como también en la investigación universitaria, no sólo sobre las relaciones entre Teología y Derecho canónico —lejos de considerar a éste como «*pars theologiae practicae*»—, sino también sobre las relaciones existentes entre el Derecho canónico y el Derecho divino natural —lo que vale para todo ordenamiento jurídico, también secular— y positivo, contenido en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Es conocido que hay una notable variedad de matices en las opiniones de canonistas al exponer la conexión entre Derecho divino y Derecho canónico: desde la pura inclusión del primero en el segundo, *sic et simpliciter*, a la consideración del Derecho divino solamente como elemento pre-jurídico (fundante pero extrínseco) del Derecho canónico. Me parece que actualmente se va consolidando la opinión según la cual, aunque el diseño fundacional de Cristo para la Iglesia es en sí mismo definitivo e inmutable, se ha ido desarrollando en las diversas etapas históricas de la peregrinación del Pueblo de Dios, gracias al Magisterio, la toma de conciencia de los contenidos concretos de tal diseño fundacional y, consiguientemente, la necesidad y las modalidades de su positivización en el ordenamiento canónico. Por su parte, el mismo Legislador no ha dejado de invitar a los canonistas —y ésto valía en modo particular para aquellos directamente empeñados en los trabajos de la reforma legislativa— «a buscar más profundamente en la Sagrada Escritura y en la Teología las razones de la propia doctrina»<sup>41</sup>, sin que por eso venga desnaturalizado o debilitado el carácter propiamente jurídico.

40. PABLO VI, *Discurso a los participantes en el II Congreso Internacional de Derecho Canónico organizado por la «Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici promovendo»*, 17-IX-1973: *Communicationes V* (1973), p. 126.

41. PABLO VI, *Discurso a los participantes en el I Congreso Internacional de Derecho Canónico organizado por la «Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici promovendo»*, 20-I-1970: AAS 62 (1970), p. 106.

7º) Ha de recordarse igualmente la doctrina sobre la armonía entre la catolicidad y unidad de la Iglesia y la legítima variedad de Iglesias particulares y rituales, como también las enseñanzas concretas del Decreto *Orientalium Ecclesiarum* acerca del significado eclesial, la dignidad y los méritos de las Iglesias Orientales Católicas, así como la necesaria conservación de su patrimonio espiritual, litúrgico y disciplinar. Estos enriquecimientos eclesiológicos y normativos han tenido una influencia decisiva no sólo en la renovación del Derecho Oriental común promulgado por la Santa Sede antes del Concilio Vaticano II, sino sobre todo en el impulso dado al complemento de este Derecho paralelamente a la entera reforma legislativa en curso, hasta la promulgación en 1990 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, que ha entrado a formar parte —junto al *Codex Iuris Canonici* y a la Const. Apost. *Pastor Bonus*— del nuevo *Corpus Iuris Canonici* de la Iglesia Católica<sup>42</sup>.

8º) Por último, resulta obligado también señalar, entre las causas doctrinales de renovación, la incidencia jurídica —en el ámbito del Derecho canónico y en el del Derecho eclesiástico de los Estados— que han tenido las directivas sobre el ecumenismo contenidas en el Decreto conciliar «Unitatis redintegratio», y la doctrina expuesta en la Constitución pastoral «Gaudium et spes» sobre la legítima autonomía del orden temporal y la consiguiente legítima libertad del cristiano en los asuntos temporales, inseparable de la necesaria fidelidad a la doctrina moral católica y a las enseñanzas sociales de la Iglesia<sup>43</sup>.

#### IV. ¿EXISTE UNA CRISIS ACTUAL DEL DERECHO CANÓNICO?

La sintética reflexión hecha sobre la profunda renovación del Derecho canónico ocurrida a continuación del Concilio Vaticano II pienso que nos puede llevar a concluir que no se ha tratado sólo —aunque ésto es ya mucho— de un particular momento histórico de

42. JUAN PABLO II, *Discurso para la presentación del Código de los Cánones de las Iglesias Orientales a los participantes en la VIII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos*, 25-X-1990: *Communicationes XXII* (1990), p. 208.

43. Cfr. *Gaudium et spes*, n. 43; CIC, can. 227.

crecimiento y de desarrollo científico por la aportación vitalizadora de nuevos elementos técnicos y doctrinales. Ha sido ciertamente esto, pero también algo más. Se debería quizás hablar no sólo de renovación del entero Cuerpo legislativo de la Iglesia —«un nuevo gran período legislativo» lo definió Pablo VI<sup>44</sup>—, sino de una casi regeneración o re-creación del concepto mismo del Derecho canónico. Este no es ya entendido o defendido con base en categorías científicas superadas hace tiempo, como por ejemplo, la de «societas iuridica perfecta». La eclesiología del Vaticano II ha fundado, en cambio, la necesidad y la juridicidad del Derecho canónico sobre la misma naturaleza de la Iglesia. Y no solamente porque los Padres conciliares han subrayado la simultaneidad y la inseparabilidad de las dos dimensiones —sobrenatural y humana, espiritual y temporal, «comunio» y «societas» del Pueblo de Dios—, sino también porque el Concilio y la sucesiva reforma legislativa de la Iglesia han puesto de particular relieve los múltiples vínculos institucionales y relaciones de justicia que brotan de la misma voluntad fundacional de Cristo.

En efecto, han sido traducidas en normas canónicas —de cuya concreta formulación técnica se ocupa la investigación científica— muchas exigencias del Derecho divino (del *ordo creationis*, pero sobre todo del *ordo redemptionis*, de la *lex gratiae* divino positiva), salvaguardando al mismo tiempo la naturaleza verdaderamente jurídica del Derecho de la Iglesia: empeño éste que aparecía ya como el primero de los «Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant»<sup>45</sup>. Entre esas normas se encuentran, por ejemplo, los deberes y derechos inherentes a la dignidad humana y sobrenatural —de hijos de Dios— de los «christifideles», y también los vínculos jurídicos que surgen entre los fieles por la común participación en los mismos bienes espirituales y en la común misión de salvación; pero también los deberes y derechos que manan del carácter jerárquico que tiene la comunión eclesial, de la tarea propia de los sagrados Pastores de tutelar y dispensar rectamente los medios de salvación —la Palabra y los Sacramentos— instituidos por Cristo, etc.

44. *Insegnamenti di Paolo VI* vol. IV (1966), p. 834.

45. *Communicationes I* (1969), pp. 78-79.

Toda esta realidad normativa demuestra que el Derecho pertenece, en cuanto ordenador necesario de la estructura social de la «communio», al «mysterium Ecclesiae», y testimonia, como sentenció Pablo VI con una frase lapidaria, que: «Vita ecclesialis sine ordinatione iuridica nequit existere»<sup>46</sup>. Pero, al mismo tiempo, este conjunto de relaciones de justicia entre sujetos con condiciones sacramentales y tareas específicas, con funciones, ministerios, carismas y oficios diversos, demuestra que el ordenamiento canónico es un verdadero ordenamiento jurídico. Existirá diversidad de opiniones sobre cuál sea el carácter específico de esta juridicidad de las normas canónicas, pero no hay duda de que se está frente a un verdadero derecho. Y ésto, no solamente porque el ordenamiento canónico, en obediencia a la voluntad de Cristo, aplica el principio fundamental de la justicia de reconocer y atribuir «a cada uno lo suyo» («unicuique suum»<sup>47</sup>) en la comunidad eclesial, sino también porque lo hace con normas que cumplen la triple exigencia técnica de generalidad, estabilidad y obligatoriedad.

A pesar de todo, llegados a este punto y dirigiendo la mirada —más allá de las conclusiones meramente científicas— a la realidad de la vida eclesial, me parece que no se pueden eludir otras dos preguntas ya mencionadas al comienzo: «¿Se puede hablar todavía de crisis del Derecho canónico, después de los grandes enriquecimientos doctrinales del Vaticano II y de la profunda renovación realizada en la legislación canónica?» Y si existe una crisis actual: «¿cuáles son las causas?».

En respuesta a la primera pregunta, me parece realista afirmar que una crisis existe verdaderamente, pero quizás se debería hablar más que de una «crisis del Derecho» de una «crisis del vivir según el Derecho». Pienso, que hoy no existe una verdadera crisis del Derecho canónico en cuanto tal, es decir, como ciencia todavía en búsqueda

46. *Alocución a los Miembros de la Pontifica Comisión para la Revisión del Código de Derecho Canónico*, 27-V-1977: AAS 69 (1977), p. 418.

47. «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi» (Justiniano, *Instituciones*, lib. I, tit. I, 1); o, como más ampliamente escribió quizás el más grande de los juristas romanos «Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere» (Ulpiano, lib. I, *Regularum in Digesto*, lib. I, 10, 1). Cfr. S. Tomás de Aquino, S. T., II-II, q. 57 a. 1.

de la propia identidad (afirmar ésto no me parecería justo). En mi opinión, se trata sobre todo de una crisis del valor y de la real eficacia eclesial de la norma canónica. En otras palabras, está en crisis no el sólido y profundamente renovado sistema jurídico de la Iglesia, sino la real capacidad moral y pastoral de la ley eclesiástica para tutelar el *ordo Ecclesiae*: es decir, para contribuir a ordenar las conductas personales y las relaciones de los fieles según el diseño divino de salvación.

En cuanto a las causas de esta crisis —que me parece todavía bastante circunscrita y de no difícil superación— pienso que pueden ser sintetizadas así:

1º) Las repercusiones negativas que está teniendo en algunos sectores de la Iglesia la general crisis del Derecho que padecen las actuales formas de democracia de la sociedad secular, crisis debida a la pérdida de «racionalidad» y de valores morales de muchas normas de sus ordenamientos jurídicos.

2º) La debilitación de la fundamental característica de «obligatoriedad» de la norma canónica, tanto en el nivel personal de la conciencia, como también en el plano social de las relaciones inter-subjetivas y de las relaciones de los fieles con la Autoridad eclesiástica.

3º) La todavía insuficiente comprensión de la organicidad y, por tanto, de la inseparabilidad de la triple función *docendi sanctificandi et regendi* del ministerio pastoral, junto a una subestimación —algunas veces también por parte de los sagrados ministros— de la dimensión pastoral del Derecho.

Examinemos brevemente a continuación estas tres causas.

1º) *Repercusiones intraeclesiales de la utopía agnóstica de un orden democrático sin verdades objetivas.*

Es un dato histórico que la sociedad democrática ha nacido de una filosofía social cuyo pluralismo político no puso nunca en duda la existencia de una verdad objetiva sobre la persona humana y de unos valores morales universales que se deben respetar. Democracia era la forma de elegir los gobernantes, de dictar leyes y de decidir —dentro de determinados límites— el contenido de esas leyes, de distinguir los tres poderes —legislativo, ejecutivo y judicial— y garantizar su independencia, de controlar el ejercicio del poder. Pero

estaba fuera de dudas que estos gobernantes y estos jueces debían respetar aquel patrimonio de civilización, de verdad y de valores objetivos, que estaba radicado en las conciencias de los ciudadanos. Es más, el Derecho, las leyes y la jurisprudencia, tenían también en este sentido un altísimo valor pedagógico para el pueblo.

Justamente ha sido puesto de relieve por numerosos filósofos y juristas que los clásicos anteriores a la ideología liberal-agnóstica siempre interpretaron la democracia como un ordenamiento social de libertad con márgenes naturales<sup>48</sup>. No con los *límites exteriores*, impuestos autoritariamente desde fuera (tendencia totalitaria) o bien impuestos a través de un simple y omnicompreensivo acuerdo pacticio (tendencia liberal radical), sino con los márgenes que tienen una *fundamentación intrínseca*: el Derecho natural. Desgraciadamente, la ideología liberal-radical, fundada sobre el agnosticismo religioso y el subjetivismo moral, al quitar a la democracia su fundamento de principios y de valores objetivos, ha desvanecido peligrosamente los límites de la racionalidad y de la legitimidad de la norma. Esto ha debilitado profundamente el ordenamiento jurídico civil frente a la tentación de una libertad *desnaturalizada*: de una libertad sin los límites verdaderamente liberadores de la verdad objetiva sobre la dignidad del hombre y sobre los inalienables derechos de la persona humana<sup>49</sup>.

«Una auténtica democracia —enseña el Magisterio de la Iglesia— es posible sólo en un Estado de Derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana»<sup>50</sup>. Ahora bien, un Estado de Derecho no es aquél en que la voluntad del ciudadano

48. Desde diversas perspectivas y con varios matices coinciden en esta idea de fondo: J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, Paris, 1953, pp. 69 ss.; A. DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, Milano, 1972; V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Milano, 1991, pp. 281-314; J. M. MARTÍNEZ DORAL, *¿Hay una verdad incondicional acerca del hombre?*, en «Persona y Derecho» III (1976), pp. 475-483; J. HERVADA, *Derecho natural, democracia y cultura*, en «Persona y Derecho» 6 (1979), pp. 200 ss.; J. FORNÉS, *Pluralismo y fundamentación ontológica del Derecho*, en «Persona y Derecho» 9 (1982), pp. 109 ss.

49. Sobre el Derecho natural como derecho que no puede no estar vigente, cfr. el ensayo de S. COTTA, *Diritto naturale, ideale o vigente?*, en ID, *Diritto, persona, mondo umano*, Torino 1989. Sobre los resultados totalitarios del liberalismo, cfr. M. SCHOYANS, *Le derive totalitaire du libéralisme*, Paris, 1991.

50. JUAN PABLO II, Encíclica *Centesimus annus*, I-V-1991: AAS 83 (1991), p. 850.

se convierte en fuente exclusiva de todo principio moral y de toda ley, como si la mayoría de los votos generase automáticamente la autonomía absoluta de la ley respecto a la moral y pudiese sustraer las instituciones y las estructuras públicas de la convivencia social de todo condicionamiento de carácter ético<sup>51</sup>. Un Estado de Derecho es aquel en el que las leyes reconocen y tutelan los derechos humanos, en primer lugar el derecho a la vida. «Se trata de derechos naturales, universales e inviolables; nadie, ni la persona singular, ni el grupo, ni la autoridad, ni el Estado pueden modificarlos y mucho menos eliminarlos»<sup>52</sup>. La democracia —ha enseñado Juan Pablo II— «no implica que todo se pueda votar, que el sistema jurídico dependa solamente de la voluntad de la mayoría y que no se pueda pretender la verdad en la política. Al contrario, es necesario rechazar con firmeza la tesis según la cual el *relativismo* y el *agnosticismo* serían la mejor base filosófica para una democracia, visto que esta última para funcionar exigiría por parte de los ciudadanos admitir que son incapaces de comprender la verdad (...) Tal democracia se expondría a transformarse en la peor de las tiranías»<sup>53</sup>.

Desgraciadamente es necesario constatar que en esta segunda mitad del siglo XX el agnosticismo religioso y el relativismo moral han configurado en el llamado «mundo occidental» un tipo de sociedad democrática prevalentemente materialista y permisiva, separada de las exigencias, no ya de las verdades trascendentes y religiosas sobre el destino eterno del hombre, sino también de elementales exigencias de la moral natural. Piensese en la propagación de la violencia, de la pornografía, de los abortos, del uso de estupefacientes, de las manipulaciones genéticas, etc. Frente a esta realidad está prevaleciendo en casi todos los Estados el principio liberal-agnóstico y positivista según el cual en una sociedad democrática la «racionalidad» de las leyes depende solamente de lo que es costumbre en la mayo-

51. Es conocida la frase de Bernardus Parmensis, recordando que ninguna convención o costumbre podría prevalecer contra el Derecho natural, ni siquiera si se produjera el imposible de que «omnes homines de mundo contra facerent» (*Corpus Iuris Canonici cum glossis ordinariis*, Pars secunda, Lugduni, MDCLXXI, X, I, 4, 11).

52. JUAN PABLO II, Exhortación *Christifideles laici*, 30-XII-1988: AAS 81 (1989), p. 462.

53. JUAN PABLO II, Alocución a un grupo de Obispos en visita *ad limina*, «L'Osservatore Romano», 29 noviembre 1992, p. 5.

ría o de lo que la mayoría decide que venga permitido. La «racionalidad» del Derecho ya no aparece vinculada a la correspondencia de las normas a la verdad y a los valores objetivos, que el Derecho debería en cambio tutelar para ordenar rectamente los comportamientos sociales y evitar el progresivo desarrollo de una sociedad salvaje.

Dostoievskij veía surgir un «mundo terrible» en el cual «todo está permitido», fruto amargo de un creciente proceso de corrupción moral y de desintegración social. No queremos ser «profetas de desventuras». Pero aun permaneciendo en el campo de hombres de Derecho no podemos dejar de advertir que este creciente empobrecimiento ético de la actividad legislativa en muchos Estados, y esta progresiva debilitación de la «racionalidad» de sus leyes por la creciente desvinculación del Derecho positivo de la Ley natural, están llevando a una consecuente y general depreciación del concepto mismo de Derecho. Está perdiendo su dignidad, su valor pedagógico, su intrínseca y sustancial fuerza vinculante. Las leyes, no obstante su general permisivismo, son fácilmente transgredidas. Y cuando son respetadas, lo son sin verdadero respeto: no porque vienen valoradas y estimadas como portadoras y protectoras de valores, sino sólo por el temor de las eventuales sanciones u otros inconvenientes similares<sup>54</sup>.

No es ciertamente éste el caso del Derecho canónico, cuya altísima dignidad, riqueza moral y racionalidad normativa en el sentido antes expuesto, están fuera de discusión. Pero es necesario tener en cuenta que el Pueblo de Dios, peregrino «his in terris», no es una sociedad abstracta, separada o en algún modo segregada de la concreta realidad histórica y cultural en la que vive. Por eso, es un hecho bien conocido que también en algunos ambientes de la sociedad eclesial se ha introducido, como por ósmosis, esta general desestima del Derecho que aflige a la sociedad secular. Es más, no han faltado autores y tendencias que, aplicando categorías sociológicas seculares al concepto bíblico de «Pueblo de Dios», querrían transferir al orde-

54. Sobre esta evolución del Derecho secular y su incidencia eclesial, cfr., por ejemplo, los breves pero incisivos comentarios de P. EYT, *L'antiguridisme et sa portée dans la vie récente de l'Eglise*, en «L'Année Canonique» 27 (1983), pp. 17-24; John A. ALESSANDRO, *Response to Bishop Malon's Adress. 2. Obedience to the law*, en CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Proceedings of the Fiftieth Annual Convention*, Baltimore, 1988, pp. 35-38.

namiento canónico el principio democrático de la soberanía popular, a través —por ejemplo— de una valoración en clave polémica del derecho consuetudinario. Así, este tradicional instituto canónico es visto por algunos únicamente en clave contestataria de oposición a la Jerarquía: como posibilidad que tiene la comunidad de los fieles de convertirse en fuente normativa autónoma, más allá de las leyes promulgadas por la autoridad («consuetudo praeter legem») y también contra la misma voluntad del legislador («consuetudo contra legem»). Es cierto que al competente legislador le queda siempre el poder de aprobar o de desaprobado —«ad normam iuris»— la costumbre introducida por la comunidad; sin embargo, para una desaprobación expresa o formal (sobre todo si debe hacerse contra fuertes presiones de los «mass-media» o de una opinión pública inteligentemente manipulada) es necesaria una lucidez doctrinal y una fortaleza de carácter que no siempre todos los Pastores tienen.

2º) *Debilitación del sentido de obligatoriedad del Derecho canónico*

Es cierto —lo hemos mencionado antes— que la seriedad científica y el recto ejercicio del «munus docendi» exigen que se distinga bien entre Teología moral y Derecho canónico. Pero es también cierto que se tendría una concepción falsa del Derecho canónico y no se formaría rectamente la conciencia de los fieles si se negase la obligatoriedad también moral de las normas jurídicas de la Iglesia: «las leyes canónicas —ha recordado el Legislador en la Constitución «*Sacrae disciplinae leges*»— por su misma naturaleza exigen la observancia<sup>55</sup>. Y esto vale no sólo para aquellas normas que traducen en términos de derecho positivo disposiciones que son de Derecho divino (aquí se alcanza el grado más elevado de obligatoriedad moral) sino también con respecto a aquellas otras normas de derecho humano —tal vez de contenido secundario o técnico— que no sin motivo vienen igualmente calificadas de «sacras»: «sacri canones», «*sacrae disciplinae leges*». En efecto, también estas normas —y no creo hacer una afirmación exagerada de carácter juricista— implican la conciencia del creyente con un llamamiento a la Autoridad divina, en la que encuentra su fundamento la potestad sagrada del

55. Const. Apost. *Sacrae disciplinae leges*, 25-I-1983: AAS 75 (1983), p. XIII.

legislador, y a la que en última instancia se refiere toda norma eclesiástica, en cuanto todas tienden a la tutela del *ordo Ecclesiae*, a la congruencia de la institución eclesiástica con el diseño de Cristo respecto a la comunidad de los creyentes.

Esta realidad doctrinal contrasta ciertamente con el subjetivismo prevalente en la actual sociedad secular y que penetrado a veces también en las conciencias no bien formadas de algunos fieles, los lleva al rechazo de las normas objetivas, tanto de la Moral como también del Derecho de la Iglesia. Un rechazo con varios matices formales, de la contestación global o sectorial a la fácil transgresión de las normas, quizás apelando al principio clásico de la Teología moral, según el cual la conciencia debe ser siempre seguida, también en contraste con la autoridad: lo que lleva a la artificiosa contraposición de la «moral de la conciencia» a la «moral de la autoridad» como si fuesen dos modelos incompatibles<sup>56</sup>. O bien —contra las más elementales exigencias de la hermenéutica canónica— se hacen aplicaciones abusivas con facilidad sometiendo «la ley canónica —como ha dicho recientemente el Santo Padre— al capricho o a la inventiva interpretativa, en nombre de un «principio humanitario» ambiguo e indefinido»<sup>57</sup>.

En su prolixa conclusiva al III Congreso Internacional de Derecho Canónico un laico canonista, el inolvidable Pedro Lombardía, dijo: «No cabe duda de que la tradicional visión de la eficacia de la norma, fundada en la rectitud en el ejercicio de la función de regir y en la delicada docilidad de los fieles al obedecer, está en crisis. Ante todo en crisis de hecho, puesto que no sólo es habitual en muchos ambientes la desobediencia de los súbditos, sino que no faltan también Pastores que se abstienen de ejercer parte importante del contenido de su poder de mandar y de exigir que se cumpla la

56. Cfr. J. RATZINGER, *Coscienza e verità*, en *La Chiesa, una comunità sempre in cammino*. Roma 1991, p. 113. Explicaba ya Pablo VI, el 28-III-1973: «La conciencia subjetiva es la primera e inmediata norma de nuestro obrar, pero ésta tiene necesidad de luz, es decir, de ver cuál es la norma a seguir, especialmente cuando la acción no tiene en sí misma la evidencia de las propias exigencias morales; tiene necesidad de ser formada y ejercitada sobre la elección correcta y mejor por el magisterio de una ley», cfr. *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XI, 1973, Tip. Pol. Vaticana, p. 296.

57. JUAN PABLO II, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana*, 29-I-1993, en *L'Osservatore Romano*, 30 enero 1993, p. 5.

normativa vigente, dando la impresión con su actitud de haber perdido la confianza, no se sabe bien si hasta en la existencia misma de su poder de regir o, al menos, en la oportunidad de ejercerlo»<sup>58</sup>. Por cierto que estas palabras fueron pronunciadas en 1976, cuando el Código Pío-Benedictino estaba aún en fase de profunda revisión y la Iglesia se encontraba prácticamente -si no teóricamente- en una fase de *anomia* o carencia de leyes, como el entonces Secretario de la Comisión Codificadora, S.E. Mons. Rosalio J. Castillo Lara hizo lúcidamente presente en la V<sup>a</sup> Asamblea Plenaria de la Comisión<sup>59</sup>. Pero después de la promulgación de la nueva legislación canónica, no parece que puedan ser invocadas esas motivaciones dadas entonces para explicar la crisis de obediencia a las normas canónicas. En efecto, ya hay vigente un Cuerpo legislativo, completo y actual, que responde cumplidamente a la doctrina eclesiológica y a las exigencias disciplinares del Vaticano II<sup>60</sup>; y todos los fieles —clérigos y laicos— encuentran en él enunciados y tutelados el conjunto de derechos y de deberes que cada uno tiene, según la propia condición canónica. La «anomia» o la incerteza de la ley ya no existe.

Por eso, no se puede decir —como se podía decir hace diez años— que también las conciencias rectas pueden incurrir en el «contemptus legis», por falta de normas objetivas y seguras sobre las que fundar los juicios inmediatos y prácticos de sus acciones. Estas normas existen. En el nivel de la investigación científica se podrá ciertamente estudiar y discutir cómo se podría completar o hacer una u otra norma más perfecta, pero mientras una norma canónica permanezca en vigor, porque así lo considera necesario la competente Autoridad eclesiástica, esta norma debe ser respetada y tutelada, salvo obviamente la posibilidad de la legítima dispensa en los casos y en la forma prevista por el mismo ordenamiento eclesiástico. Por el contrario, la conciencia deformada por un concepto liberal-agnós-

58. P. LOMBARDÍA, *Norma y ordenamiento jurídico en el momento actual de la vida de la Iglesia*, en *La norma en el Derecho Canónico, Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico*, Pamplona 1979, vol. II, p. 854.

59. Cfr. *Communicationes* XIV (1982), pp. 116 ss.

60. JUAN PABLO II, *Const. Apost. Sacrae disciplinae leges*, cit., pp. X-XI.

tico de la libertad —que no es el verdadero— no garantizaría el camino liberador de la verdad, sino que se transformaría en la justificación de la *subjetividad sin límites*<sup>61</sup>, es decir, de una falsa libertad que pondría a la persona fuera de la ley en la Iglesia.

3º) *La falta, a veces, de unidad orgánica en el ministerio pastoral.*

El Vaticano II ha presentado la misión salvífica de Cristo ligada a su triple condición de Maestro, Sacerdote y Rey, y hace aparecer la estructura de la Iglesia —el ordenamiento canónico— como una participación sacramental en este triple *munus*. Por eso, la «palabra» de salvación que la Iglesia custodia y proclama, el «culto» que ella rinde públicamente a Dios y la «potestad sagrada»<sup>62</sup> con la que la Iglesia es gobernada, son tres funciones que no se pueden distinguir adecuadamente entre ellas, porque forman una orgánica unidad, radicada en la unidad de la persona y de la misión de Cristo. Precisamente porque estas tres funciones, referidas al *munus pastorale*, forman una unidad orgánica no pueden ser ejercidas en modo tal que una de las tres sea de hecho excluida. Es lo que sucedería, por ejemplo, si un Obispo fuese un óptimo predicador y maestro, un diligente custodio y ministro de los Sacramentos pero, al mismo tiempo, no conociese suficientemente las leyes de la Iglesia o bien no las hiciese respetar y aplicar debidamente<sup>63</sup>, quizás en nombre de aquel falso «espíritu pastoral» al que nos hemos referido antes.

Ciertamente, hubiese sido más fácil que esta herida en la unidad orgánica del «munus pastorale» se hubiera producido en los años de encendido antijuridicismo sucesivos al Concilio, cuando no pocos teólogos «pastoralistas» miraban la actividad legislativa de la Iglesia «como si fuera opuesta —son palabras de Pablo VI— a la libertad de los hijos de Dios o un freno al desarrollo histórico del organismo eclesiástico»<sup>64</sup>. Y esto a pesar de que la enseñanza del Vaticano II había sido clara en reafirmar que: «Los Obispos rigen las

61. Cfr. J. RATZINGER, *Coscienza e verità*, cit., p. 117 ss.

62. «Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra» (Mt. 28, 18).

63. Cfr. CIC, cann. 391. § 2, 392 y passim. Se ha hablado de este fenómeno, en relación también a los sacerdotes, describiéndolo como «el trastorno» o «el desconcierto» de la función «directiva» en el seno del Pueblo de Dios: cfr. G. COLOMBO, en AA. VV., *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede*, Milano, 1990, p. 34.

64. *Alocución*, 17-VIII-1966: AAS 58 (1966), pp. 799-802.

Iglesias particulares confiadas a ellos como vicarios de Cristo, con el consejo, la persuasión, el ejemplo, pero también con la autoridad y la sagrada potestad (...) En virtud de esta potestad los Obispos tienen el sagrado derecho y delante del Señor el deber de dar leyes a sus súbditos, de juzgar y de regular todo cuanto pertenece al culto y al apostolado»<sup>65</sup>.

La promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico ha puesto en las manos de todos los Pastores de la Iglesia un óptimo instrumento de gobierno, también para el cumplimiento de su responsabilidad magisterial y cultural. Es necesario decir que a la gratitud con la que los Obispos de todo el mundo han recibido el nuevo Cuerpo de leyes universales de la Iglesia se añade el empeño general de aplicarlo con fidelidad, a fin de tutelar la «communio in regimine», y la diligente preparación de la legislación particular complementaria. Sin embargo, y frente a la demagogia pastoralista que todavía amenaza oscurecer en algunos ambientes la naturaleza intrínsecamente pastoral del Derecho canónico y la finalidad de servicio a la caridad y al «bonum animarum» de las normas canónicas, aparece necesario que no sólo los cultivadores de la ciencia canónica sino también los sagrados Pastores, sin excepción, mediten y hagan eco a estas recientes palabras del Pastor de la Iglesia universal: «es oportuno detenerse a reflexionar sobre un equívoco, quizás comprensible pero no por eso menos dañoso, que desgraciadamente condiciona no raras veces la visión de la pastoralidad del derecho eclesial. Tal distorsión consiste en atribuir alcance y finalidad pastorales únicamente a aquellos aspectos de moderación y de humanidad relacionables con la *aequitas canonica*; creer que sólo tengan relevancia pastoral las excepciones a las leyes, el eventual no recurrir a los procesos y a las sanciones canónicas, la agilización de las formalidades jurídicas. Se olvida así que también la justicia y el mismo derecho —y consecuentemente las normas generales, los procesos, las sanciones y las otras manifestaciones típicas de la juridicidad, si se hacen necesarias— son requeridas en la Iglesia para el bien de las almas y son, por tanto, realidad intrínsecamente pastoral»<sup>66</sup>.

65. *Lumen gentium*, n. 27.

66. JUAN PABLO II, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana*, 18-I-1990: AAS 82 (1990), pp. 872-877.

Examinadas las causas de la que me ha parecido deber llamar «crisis del *vivir según el Derecho*», o crisis de operatividad del Derecho, creo oportuno repetir que —frente a la vasta y positiva incidencia que ha tenido en toda la Iglesia la nueva legislación canónica— esta crisis actual aparece con un alcance todavía limitado y de no difícil superación. Mucho dependerá —pienso— de cómo y cuánto el Derecho canónico será apreciado y enseñado en la formación académica y pastoral impartida en los Seminarios y Facultades eclesiológicas, así como del empeño que los sagrados Pastores pongan en ejercer con plenitud la triple función de su *munus pascendi* y en formar las conciencias de los fieles también en el deber moral de obedecer las leyes de la Iglesia. En caso contrario esta crisis se irá haciendo cada vez más grave.

Cuando el 22 de abril de 1982, en una memorable audiencia, fue presentado al Legislador el proyecto definitivo del nuevo Código de Derecho Canónico, el Santo Padre se refirió a la equivocación de querer contraponer el Evangelio a la Ley eclesiológica: porque ésta se basa en la Revelación, pero también porque la justicia —que la ley tutela— es una exigencia primaria de la caridad, esencia misma del mensaje evangélico. También Pablo VI, que siguió con tanto empeño las primeras fases de preparación del proyecto legislativo del nuevo Código, había dicho: «*Primae partes attribuendae profecto sunt caritati; sed caritas sine iustitia, quae legibus exprimitur, consistere non potest. Ambae simul incedere atque inter se compleri debent, cum ex unico fonte profluant, qui est Deus*»<sup>67</sup>.

Es obvio que las repetidas referencias del Magisterio a la justicia como exigencia primaria de la caridad van aplicadas a la vida y a la misión del Pueblo de Dios. El mismo Legislador del nuevo Código lo había comentado ya en una de sus primeras intervenciones públicas, cuando trató de la justicia continuando la catequesis sobre las virtudes comenzada por su antecesor, Juan Pablo I. En aquella audiencia general el actual Pontífice dijo: «la justicia es principio fundamental de la existencia y de la coexistencia de los hom-

67. PABLO VI, *Alocución a los participantes a un Curso de actualización canonística*, 14-XII-1973: AAS 66 (1974), p. 12.

bres, como también de la comunidad humana, de la sociedad y de los pueblos. Además, la justicia es principio de la existencia de la Iglesia, como Pueblo de Dios»<sup>68</sup>. En esta *justicia* en el Pueblo de Dios, que es elevada pero no sustituida por la *caridad*, encuentra su perenne fundamento la «magna disciplina Ecclesiae», cuya tutela y promoción fue el empeño contraído por los dos últimos Papas en sus respectivos primeros mensajes al mundo<sup>69</sup>. Pienso que las consideraciones que acabamos de hacer pueden confirmarnos en la convicción —no sólo de canonistas sino de cristianos— de que en la *fideli- dad a la grande y renovada disciplina de la Iglesia* está implicada la misma fidelidad a Cristo, Nuestro Señor. Por lo tanto, también la real eficacia salvífica de la *nueva evangelización*.

68. JUAN PABLO II, *Alocución*, 8-XI-1978, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. I, 1978, Lib. Ed. Vaticana 1979, p. 109.

69. Cfr. JUAN PABLO I, 27-VIII-1978: AAS 70 (1978), p. 695; JUAN PABLO II, 17-X-1978: *ibidem*, p. 924.