

---

# Teología y derecho canónico. Reflexiones desde la Teología

## *Theology and Canon Law. Reflections from Theology*

RECIBIDO: 23 DE OCTUBRE DE 2020 / ACEPTADO: 28 DE OCTUBRE DE 2020

---

### César IZQUIERDO

Profesor Ordinario de Teología Fundamental  
Universidad de Navarra. Facultad de Teología. Pamplona  
orcid 0000-0003-0679-0421  
cizquier@unav.es

**Resumen:** La teología y el derecho canónico tienen mucho en común, y entre ellas no es infrecuente algún grado de incomprensión mutua. Los teólogos recelan de una excesiva juridización de la realidad cristiana por parte de los canonistas. Estos a su vez desconfían de una “pastoralidad” en la interpretación de las normas por parte de los teólogos que acabe afectando a la justicia y a los derechos de los fieles. El autor examina la cuestión desde el punto de vista teológico y considera críticamente cuatro aspectos que afectan tanto a la teología como al derecho canónico: el objeto, la sistematicidad, la normatividad y el principio de autonomía. Plantea finalmente un posible punto de encuentro de la teología y del derecho canónico en el modo de entender la *salus animarum*.

**Palabras clave:** Teología y derecho canónico, Sistematicidad, Normatividad, *salus animarum*.

**Abstract:** While theology and canon law have much in common, some degree of mutual misunderstanding is not unheard of. Theologians are wary of excessively legalistic approaches to Christian reality among canon lawyers. The latter, in turn, are suspicious of ‘pastoral sensitivities’ in the interpretation of laws by theologians, which may compromise justice or the rights of the faithful. This article explores the issues from a theological point of view and reflects critically on four aspects that affect both theology and canon law: object, systematicity, normativity and the principle of autonomy. Finally, it presents a potential intersection point for theology and canon law in how *salus animarum* is understood.

**Keywords:** Theology and Canon Law, Systematicity, Normativity, *salus animarum*.

SUMARIO: 1. Objeto. 2 Sistemática. 3. Normatividad. 4. El principio de autonomía. 5. La *salus animarum*, ¿punto de encuentro entre teología y derecho canónico? 6. Conclusión.

La renovación de la metodología científica ha introducido nuevos elementos formales en el cultivo y desarrollo científico. De manera especial han adquirido una importancia de primer orden los aspectos hermenéuticos que obligan a introducir consideraciones históricas en el método científico de todas las ciencias, pero especialmente de las ciencias humanas. Las consecuencias sobre el objeto específico de cada ciencia no son despreciables porque, en cierto modo, la facticidad del objeto se ve limitada por la acción –la interpretación– del sujeto. Y sin embargo, el objeto sigue siendo el núcleo del que procede, radicalmente, la identidad de cada ciencia, su naturaleza y desarrollo. Así sucede también con la teología y el derecho canónico.

## 1. OBJETO

La cuestión del objeto es quizás la primera que se ha de tratar al abordar la relación entre teología y derecho canónico. Ambos han recorrido caminos paralelos, cercanos hasta casi confundirse por momentos, y alejados cuando han entrado en juego factores en cierto modo ajenos al objeto que los define. ¿Se trata de un objeto diferente o, en realidad, las diferencias entre una y otra ciencia no son tales que justifiquen hablar de dos objetos distintos? Desde la teología, la impresión que un observador atento obtiene es que no se aprecian diferencias tan hondas que justifiquen su presentarse como ciencias distintas. En busca de una visión más unitaria, ¿no sería posible formular su relación con la distinción entre objeto material y objeto formal? Si así fuera, la afirmación sencilla sería que el objeto de ambos es común: la vida de la Iglesia (objeto material), aunque el aspecto de ese objeto que estudian sea distinto (objeto formal).

En todo caso, a la teología y al derecho canónico les interesa la vida de la Iglesia. Presupuesto común a ambos es la fe en la divinidad de la Iglesia católica. La teología se ocupa de la Iglesia y de *todo* lo que la hace posible. Para ella es fundamental la categoría “misterio” que se aplica a Dios Trino, a Cristo Hijo de Dios hecho hombre, al hombre regenera-

do en Cristo, y a la Iglesia. Este misterio es esencialmente encarnado, y por ello la creación, la historia y las realizaciones humanas entran a formar parte de la economía de salvación inaugurada por Cristo. Por su parte, el derecho canónico presupone todo el contenido de la fe, pero su centro de interés está en un aspecto de la Iglesia: en cuanto realización del plan de Dios en la historia; es decir, en cuanto sociedad de los creyentes. Si, como dice Lo Castro, «el derecho canónico confiere a la Iglesia la estructura de una sociedad jurídicamente organizada» es porque la Iglesia, en su misterio y en su realidad histórica, ya estaba ahí, antes de toda estructura jurídica<sup>1</sup>.

De acuerdo con lo anterior, la relación entre teólogos y canonistas debería ser fluida y de colaboración. La realidad, sin embargo, es que su relación es como la de parientes cercanos que son dueños conjuntamente de una empresa familiar. Se conocen y se tratan, pero no siempre están bien avenidos. La sospecha de que el otro ha caído en excesos es recíproca<sup>2</sup>. Para unos hay una excesiva juridización de los elementos que componen el sistema o el organismo cristiano, con el peligro de que los moldes jurídicos acaben agostando la vida y la novedad del Espíritu. Para los otros, el exceso se da en la apertura “pastoral” a todo tipo de adaptaciones a situaciones particulares, que acaban lesionando el orden de la justicia expresado en las normas que no son tenidas en cuenta, y al mismo tiempo creando normas personalistas y arbitrarias. Esta mutua incompreensión es, paradójicamente, un signo de que, en el fondo, el objeto de que se ocupan es común a ambos.

La cuestión del objeto incide necesariamente en la misma concepción e identidad de la teología y del derecho canónico. Si tienen un mismo objeto, no habría motivos suficientes para establecer una verdadera distinción conceptual entre ellos. Algunos autores han abordado indirectamente la cuestión preguntándose por el tipo de *ordinatio* que es propia del derecho, y concretamente si esa *ordinatio* es, en la Iglesia, una *ordinatio rationis* o una *ordinatio fidei*. Las consecuencias de una u otra respuesta son patentes: si el derecho de la Iglesia es una *ordinatio rationis* no entra a

<sup>1</sup> G. LO CASTRO, «Derecho canónico», en *Diccionario General de Derecho Canónico* (DGDC), III, Universidad de Navarra-Thomson Reuters, Pamplona 2012, 74.

<sup>2</sup> A la “sospecha teológica” (en este caso sobre la universalidad de la Iglesia) se refiere el canonista Javier Otaduy en: J. OTADUY, *Sobre la universalidad de la Iglesia*, Scripta Theologica 51 (2019) 10.

formar parte de las disciplinas teológicas, estrictamente, en cuanto se trataría de la aplicación de un sistema jurídico consistente en sí mismo a un objeto determinado que sería la vida de la Iglesia, lo mismo que podría ser la vida de una sociedad civil. En consecuencia, un buen canonista no precisaría necesariamente la fe en la Iglesia; bastaría con que fuera riguroso en la aplicación de las normas canónicas. Si, en cambio, el derecho canónico es una *ordinatio fidei*, no solo su objeto sino también sus fuentes últimas y su método beberán de la revelación divina, siendo entonces una disciplina plenamente teológica. Esta es la teoría de Corecco y de Mörsdorf para quien «la ciencia jurídica canónica tendría que ser, ante todo, de naturaleza teológica, aunque conserve un método jurídico»<sup>3</sup>.

G. Lo Castro ha respondido a la posición de los anteriores afirmando que, aunque la aplicación de la justicia no sea lo distintivo de la Iglesia, sigue siendo necesaria también en ella. «El derecho en la Iglesia es la respuesta a la necesidad fundamental de justicia que se manifiesta también en las realidades espirituales»<sup>4</sup>. Siendo esto indiscutible, se puede plantear, sin embargo, que la justicia que expresa la ley canónica no debería ser exclusivamente la que descubre la razón, sino que debería incorporar las modulaciones que provienen del concepto bíblico y cristiano de justicia. Más adelante volveré a esta cuestión.

A lo anterior, cabe añadir una consideración complementaria. Es verdad que el debate sobre el fundamento y la justificación del derecho canónico se ha producido en el seno de la eclesiología, y ese sería, para algunos, el punto de encuentro con la teología: la vida de la Iglesia en su misterio y en su acontecer histórico y social. Pero quizás merezca la pena mirar también a la cristología y soteriología y, desde ellas, a la antropología cristiana. Es en ellas donde se encuentra el fundamento último de lo justo. Si se hace así, seguramente habría que matizar afirmaciones como que «el derecho de la Iglesia tiene su fundamento en Dios que es el sumo justo, *ipsum iustum*, es la justicia misma (...). El derecho de la Iglesia tiene su fundamento en la ley de Dios: en el pueblo judío y en el mensaje de Jesús»<sup>5</sup>. Aunque en esa formulación se pretende incorporar los diversos planos de la justicia, parece claro que “el mensaje

<sup>3</sup> G. LO CASTRO, *Derecho canónico*, 78.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, 79.

de Jesús” es ahí una referencia inspiradora pero no el fundamento sólido que sigue siendo la ley eterna. Queda pendiente que el mensaje de Jesús sea asimilado por la raíz que nutre el derecho de la Iglesia.

Además del objeto, teólogos y canonistas se encuentran y divergen al tratar de la estructura interna de los respectivos saberes. Los canonistas piden a los teólogos más sistematicidad<sup>6</sup>, mientras que los teólogos demandan que los canonistas cultiven una normatividad al servicio del reino de Dios, que no esclerotice los elementos vivos de la Iglesia. Veamos estos dos elementos, la sistematicidad y la normatividad.

## 2. SISTEMATICIDAD

La sistematicidad es a la vez propiedad y exigencia de las ciencias. Significa orden y estructura e implica rigor y encadenamiento lógicos, composición plenamente integrada en la que los diversos elementos se implican mutuamente. En esas condiciones, en un sistema es fácil proyectar y prever los pasos siguientes, las consecuencias y los efectos. El ideal último de un sistema perfecto sería aquel que se presenta plenamente –necesariamente– integrado.

El reproche que algunos canonistas hacen a la teología por su falta de sistematicidad puede ser merecido porque la teología es la que hacen los teólogos, y en nuestro tiempo los teólogos se han multiplicado en todas partes ofreciendo cada uno visiones particulares sobre multitud de realidades, en ocasiones dependiendo de vicisitudes históricas y sociales sin el necesario discernimiento. Por esa razón, comprendo que se reclame a la teología el rigor que es exigible en toda construcción intelectual que se pretenda científica, es decir, que parta de unos principios claros, se construya lógicamente, progrese en sus afirmaciones y llegue a conclusiones que dimanen necesariamente de lo anterior. Esto haría a la teología rigurosa, aunque no necesariamente inspirada. En cambio, no se puede pedir a la teología que justifique críticamente su punto de partida porque precisamente ese punto le es dado en la auto-comunicación de Dios a la que el teólogo –como cada cristiano– responde con la fe. Característica de esa auto-comunicación es la gratuidad

<sup>6</sup> C. FANTAPPIÈ, *Derecho canónico interdisciplinar. Ideas para una renovación epistemológica*, *Ius Canonicum* 60 (2020) 481-482, 491.

e imprevisibilidad de lo que Dios comunica, por lo cual carecería de sentido plantear una sistematicidad del don revelado como si fuera posible examinar sus condiciones de posibilidad *a priori*.

No por ello la teología se ve despojada de su relación con el *intellectus fidei* que le otorga rigor y estructura propia. Para comprenderlo, puede ayudar la afirmación tomasiana de que la teología es una ciencia subalternada a la ciencia de Dios<sup>7</sup>. Por esta razón, el objeto primero de la teología es, en realidad, el Sujeto de la teología que es Dios mismo. Lo que el hombre conoce es una participación del propio conocimiento de Dios. Junto a ello, la teología es consciente de que se enfrenta con una realidad inexpresable en conceptos, a los que supera por tratarse de realidad “misteriosa”, es decir, que se enfrenta con misterios revelados. En toda ciencia la realidad del objeto supera a su expresión formal o verbal, pero en el caso de la teología esa superación es absoluta en cuanto siempre será necesaria la fe para llegar a la realidad creída. Esta fe no es solo asentimiento, sino también entrega de toda la persona (cfr. *Dei Verbum*, 5). Por esta razón, el *intellectus fidei* de la teología se complementa con lo que los medievales ya designaban como *affectus fidei*<sup>8</sup>.

En la medida en que la teología se constituye sobre la base de la autocomunicación divina, debe afrontar una característica básica que es la gratuidad. Todo es don en la revelación de Dios y en la comunicación de la gracia a través de los sacramentos. En su darse original, no es posible apelar a la justicia, si por justicia se entiende dar a cada uno lo suyo. La radical insuficiencia de esta interpretación de la justicia se percibe en la comprensión de Cristo como justicia (1 Cor 1,30). Cristo es nuestra justicia porque justifica, porque nos transforma de pecadores en justos. En este sentido, la justicia es, en realidad, gracia. ¿Cómo puede el derecho canónico encontrar aquí un campo de aplicación? Derechos y deberes, obligaciones y prohibiciones, impedimentos y requisitos, delitos y penas... todos estos términos que están en la entraña de todo sistema jurídico –también del canónico–, se entienden, por la propia naturaleza de las cosas, en una clave distinta a la comprensión cristiana de la gratuidad. Conviene advertir de inmediato que la gratuidad no equi-

<sup>7</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2.

<sup>8</sup> Cfr. C. IZQUIERDO, *La teología, intellectus y affectus fidei*, Ciencia Tomista 122 (1995) 306-327.

vale a arbitrariedad. La parábola del dueño de la viña (Mt 21,33-46) ilustra este principio. Al dar a cada jornalero un denario, con unos se mostraba justo y con otros, generoso. Estos segundos fueron beneficiarios de la gratuidad del dueño del campo.

Pero hay un significado de justicia que es diferente de la justicia que es Cristo mismo. Se trata del principio universal de justicia que es el núcleo de las relaciones presididas por el derecho. Nos encontramos aquí con la realidad de todo ordenamiento jurídico en el que intervienen tres conceptos fundamentales: justicia, derecho, ley o norma. La justicia es la instancia última de la que dimana el derecho que preside y se articula en las normas o leyes. La esencial necesidad de justicia que tiene el hombre la satisface precisamente el derecho<sup>9</sup>. El derecho es el objeto de la justicia: «El derecho se da y vive en necesaria conexión con la noción trascendente de justicia»<sup>10</sup>. En ese sentido, el derecho expresa la *ratio divina*, y no una arbitraria *voluntas*. Entendido así, el derecho representa una cierta instancia ideal que se ha de ver concretada en las leyes o normas que expresan y regulan la actuación social justa, pero teniendo en cuenta que la *lex* –que no es lo mismo que *ius*– «da solo cierta medida de lo que es justo»<sup>11</sup>. Al conjunto de disposiciones normativas se le llama también derecho, teniendo en este caso un significado análogo al anterior.

En el derecho canónico convergen la justicia-gratuidad que mana de Cristo, justicia que justifica, y la justicia de la que procede el derecho. En el trasfondo último se encuentran, respectivamente, la auto-comunicación gratuita de Dios en Cristo y la *ratio divina* que se expresa en el derecho; la economía salvadora y el orden de la creación. ¿Cómo armonizarlos? No es posible aplicar la sistematicidad del derecho a la salvación traída por Cristo, y al mismo tiempo, esta salvación se opera en la historia concreta, es decir, en una sociedad y en una cultura determinadas. Por ello, el derecho canónico tiene su campo de acción en el punto de encuentro entre el don gratuito de la salvación y el modo humano de aceptarlo y de vivirlo en la Iglesia. No puede, en consecuencia, limitarse a ser simple derecho y a la vez debe procurar servir, sin invadir, a la realidad de la salvación.

<sup>9</sup> G. LO CASTRO, *Derecho canónico*, 78.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 74.

## 3. NORMATIVIDAD

La teología tiene su propia normatividad que dimana de la realidad tal como es, realidad que se impone al conocimiento. De todos modos, el sujeto siempre es capaz de no aceptar esta dependencia y optar por un conocimiento creador que sustituye a la realidad que –considera– solo existe en cuanto conocida. Hablando con rigor, el conocimiento es verdadero porque acepta la autoridad de la verdad y se atiene a ella. En este sentido, la verdad es la “norma” del conocimiento. Por su parte, en teología se habla de la “norma” en otros casos, todos ellos dependientes de la verdad. Por ejemplo, se dice que la Escritura es *norma normans* y la tradición y el dogma son, cada uno de ellos, *norma normata*<sup>12</sup> para la fe y la teología. Otros conceptos patrísticos como *regula fidei*, *regula veritatis*<sup>13</sup> apuntan igualmente a esta normatividad de las expresiones de la fe que deben ser aceptadas.

Ahora bien, la normatividad de la *veritas fidei* no es de naturaleza jurídica (eso vendrá después) sino ontológica, y su formulación fundamental, previa incluso a la fe, afirma que “el ser *debe ser*”. En la base de la realidad se halla la necesidad de que siga siendo real sin depender para ello de añadidos de otro tipo, tanto jurídicos como éticos. En cambio, de ella dimanan consecuencias morales que pueden llegar a tener también naturaleza jurídica.

La verdad de la fe se expresa en palabras y en fórmulas de fe (dogmas). Existe necesariamente una continuidad entre la realidad que expresan las palabras y el significado que transmiten, de forma que la autoridad de la verdad es la fuente de la autoridad de las fórmulas. Pero las fórmulas no pueden ser perfectamente adecuadas a la realidad que expresan. Eso es lo que explica Tomás de Aquino al afirmar que el acto de fe *non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*<sup>14</sup>. Hay en la realidad un exceso, una plusvalía en relación con las fórmulas que no es simplemente de realidad cognoscible sino de realidad divina, de amor trinita-

<sup>12</sup> Cfr. Y. M. D. CONGAR, *Tradición y tradiciones*, I, Dinor, San Sebastián 1964, 55-59; C. IZQUIERDO, *Parádisos. Estudios sobre la tradición*, Eunsa, Pamplona 2006, 220, 254.

<sup>13</sup> SAN IRENEO, *Adversus Haereses* 2, 27; 3, 15, etc. Edición castellana preparada por C. I. GONZÁLEZ, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Conferencia del Episcopado Mejicano, México D.D. 2000. Cito por esta edición: 230, 314.

<sup>14</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2 ad 2.



rio, de filiación. En la medida en que las fórmulas son expresión de una realidad a la vez comprensible e inaferrable, van acompañadas de normatividad que no puede pretender regular todo, sino solo lo directamente expresado. Lo que excede a las fórmulas no es objeto de norma sino más bien apela a un ejercicio de la libertad que acepta el misterio y se deja moldear por él. El posible desencuentro entre la teología y el derecho canónico se puede dar por el exceso tanto de un ejercicio de la libertad que no se atiene a la norma, como de una norma que no quiere dejar ningún cabo suelto, incluso en lo que se refiere a los misterios.

A partir del principio “el ser debe ser” es posible desarrollar la normatividad fundamental que está en la base de toda otra normativa particular. Porque son, las cosas deben ser, y si no fuera así dejarían de existir. Cuando, además, se introduce la noción de “lo bueno”, el deber ser afecta no solo a lo que ya existe sino también a lo que se debe hacer. Se debe hacer el bien y evitar el mal: he ahí un principio normativo universal.

Lo que se debe hacer tiene, a su vez, varios niveles de realización: hay normas morales, normas de conducta que responden frecuentemente a una cultura determinada, normas que rigen en contextos particulares (laborales, educativos, familiares), normas sanitarias, normas dietéticas, etc., y, finalmente, normas jurídicas. Según las diferentes normas, así es también la obligatoriedad que la norma implica. Hacer el bien y evitar el mal es una norma que obliga de manera absoluta, pero obliga en el ámbito moral. Sin embargo, no siempre es evidente determinar el bien y el mal en los casos concretos. De hecho, la percepción última de lo bueno o de lo malo pertenece a la conciencia bien formada que determina las particularidades y la diversidad del bien y el mal en todo aquello que depende de la contingencia de fenómenos particulares.

Consideremos ahora la normatividad en el ámbito del derecho canónico. En el ámbito social, las normas rigen las relaciones jurídicas entre los ciudadanos. En derecho canónico, la norma regula la conducta justa en la Iglesia. En referencia directa al derecho canónico, Á. d’Ors ha establecido una interesante distinción –que deriva de su diferente origen histórico– entre *regla* y *norma*<sup>15</sup>. Ambas se refieren a la “rectitud”

<sup>15</sup> Á. D’ORS, *Sobre la palabra “norma” en Derecho Canónico*, en *La norma en Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 10-15 de octubre de 1970*, vol. I, Eunsa, Pamplona 1979, 817-821.

y eso ha facilitado su uso indistinto en el campo del derecho. Pero una “regla” es un instrumento para trazar líneas rectas y una “norma” es un instrumento para trazar “ángulos rectos”. Por eso, la diferencia entre regla y norma es análoga a la que hay entre línea recta y ángulo recto: la regla sirve para trazar rectas sueltas o no necesariamente unidas, en tanto la norma sirve para unir rectas que formen un ángulo recto. «La regla determina una dirección, y la norma, un ajuste de cuadratura»<sup>16</sup>. Aplicado al derecho canónico, se pregunta si consiste en un ordenamiento pleno y cerrado de convivencia social, o es más propiamente un conjunto de principios de recto criterio, de juicio justo. La norma, que en la analogía geométrica se refiere a una medición de ángulos y no de rectas, parece presuponer un sistema cerrado de ordenación sea este concebido a modo de un deber ser o como normalidad social. Termina su texto con una humorada cargada de significado: «Si tenemos en cuenta que la “piedra angular” de la edificación de la Iglesia es el mismo Cristo, parece del todo inadecuado fundar aquella en un especial ajuste de sus disposiciones legales al “ángulo recto”»<sup>17</sup>.

Al nivel de los principios, la relación entre normatividad y sistematicidad tiene también sus consecuencias. Una sistematicidad plena exige de manera natural una correspondiente normatividad que tiende a la plenitud. Esto significa que hay una capacidad inagotable, que responde a una exigencia interior, de generar normas para que no quede ningún cabo suelto. Cualquier posibilidad de pregunta o duda por lo que socialmente se debe hacer se despeja por medio de una nueva norma que se deduce de otras más generales. Es entonces natural que el sistema jurídico, en general, tienda a ser positivista: todo está regulado y solo se debe hacer lo que está mandado por las normas emanadas por la autoridad competente. Frente a esto, la noción de derecho natural e incluso de la misma costumbre pueden acabar desdibujándose y quedar como cuestiones relegadas a la historia del derecho.

La teología tiene una normatividad propia, como ya se ha afirmado anteriormente. Es una normatividad muy abierta que, cuando se trata de aplicarla a los casos concretos, exige un alto grado de discrecionalidad. Pensemos, por ejemplo, en la normatividad de la Escritura o de

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 817.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 821.

la tradición apostólica a las que se debe atener cualquier desarrollo teológico. La determinación de si una concreta doctrina teológica está de acuerdo o no con la norma de la Escritura y de la tradición exige la aplicación de métodos de interpretación que hacen impensable que se llegue rápidamente a un juicio por medio de la simple aplicación de normas positivas. La razón no está en motivos de rigor o de falta de rigor procesal, sino en la complejidad misma de la formulación doctrinal y en el carácter analógico del lenguaje teológico. Es posible, sin duda, que la autoridad no llegue a pronunciamientos de acuerdo o desacuerdo doctrinal por un exceso de análisis o, simplemente, por “prudencia de la carne” (Rom 8,6); es decir, por motivos ajenos al mismo ejercicio de la verdad y de la autoridad en la Iglesia, como podría ser el temor o la falta de fortaleza de quien ostenta la autoridad doctrinal. Pero el remedio a estas deficiencias nunca será una progresiva normativización de ese tipo de relaciones hasta, de nuevo, no dejar ningún cabo suelto. La teología se ocupa del misterio cristiano y es, como se ha recordado anteriormente, una ciencia subalternada. De ahí procede que hay toda una zona de indeterminación que se refleja en el legítimo pluralismo teológico. Dios es siempre más que nuestras formulaciones (*Deus semper maior*) y el juicio sobre la verdad de una afirmación sobre Dios y las cosas de Dios solo se puede hacer desde la apertura a la verdad revelada y a la condición del lenguaje humano.

El necesario equilibrio entre teología y derecho canónico no se rompe solo por un exceso de normatividad canónica, sino también por la desconsideración –por pretendidas razones “pastorales”– de las normas de la Iglesia y su sustitución por otras normas impuestas arbitrariamente a los fieles cuyos derechos, cuando esto sucede, no son respetados.

#### 4. EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

Toda ciencia goza de autonomía en su ejercicio y desarrollo. Esto significa que se rige por sus propios principios internos ya que no es parte de otra cosa. La autonomía es consecuencia de la especificidad del objeto propio, del método adecuado y de su capacidad de desarrollarse por sí misma, sin depender esencialmente de otras. La autonomía de una ciencia, sin embargo, nunca será absoluta puesto que necesaria-

mente depende de otras ciencias y se relaciona con otras distintas. No invade, sin embargo, el campo ajeno ni permite que las demás hagan lo mismo en el suyo.

¿Es posible una autonomía de este tipo en la teología y en el derecho canónico? Como ya hemos visto, la teología es una ciencia subalternada a la ciencia de Dios, ya que sus primeros principios los recibe de la revelación divina. A partir de ahí, la teología goza de una autonomía cierta, aunque limitada. En el caso del derecho canónico, ¿es una ciencia igualmente subalternada? Hay aquí una indeterminación que tiene ventajas y riesgos. El hecho de que no se sepa si «el derecho canónico es una ciencia jurídica o una ciencia teológica –cuestión en la que todavía persiste el debate doctrinal–»<sup>18</sup> le permite jugar en los dos bandos, pero compromete a la vez su identidad.

Hay campos de convergencia entre la teología y el derecho canónico en los que, precisamente por compartir el objeto concreto, pueden darse sinergias de enorme interés o desencuentros y –una vez más– mutuas acusaciones de debilidad o de injerencia indebida. Si se lograra plantear debidamente el campo de acción mutuo y convergente, el resultado sería prometedor de cara a una mayor integración entre teología y derecho canónico como disciplinas teológicas. Fantappiè ha señalado algunas *quaestiones disputatae* que interesan a la teología y al derecho canónico: las relaciones entre potestad de orden y potestad de jurisdicción, entre institución, contrato y sacramento en el matrimonio, entre fuero externo e interno, entre autoridad y libertad, entre ley canónica, ley civil y ley moral<sup>19</sup>. Se trata, en efecto, de cuestiones en las que el punto de vista canónico tiene una relevancia e identidad claras.

Pero no todos los temas de que se ocupa el derecho canónico tiene ese mismo relieve jurídico. Hay otros en los que la duplicación de tratamientos (teológico y canónico) acaba en repetición o en desarrollos excesivos. Por eso, es planteable que en determinados temas no se ofrezcan dos visiones distintas sino una sola y lo más integradora posible. Para ello debe darse una proporción en los temas comunes. En este aspecto, me temo que el derecho canónico ha experimentado un

<sup>18</sup> D. CENALMOR, *El derecho de la Iglesia: curso básico de derecho canónico*, Eunsa, Pamplona 2004, 60.

<sup>19</sup> C. FANTAPPIÈ, *Derecho canónico interdisciplinar...*, cit., 484.

desarrollo excesivo en cuestiones que la teología expone suficientemente y cuyo complemento estrictamente canónico debería ser mucho más sobrio. Un ejemplo de ello es el tratamiento canónico de la misión de enseñar (*munus docendi*) y de santificar (*munus sanctificandi*) en la Iglesia.

La misión de enseñar en la Iglesia es abordada por la teología al estudiar la realidad de la Iglesia, su aspecto visible y espiritual. La ecleziología lo estudia, sobre todo, al tratar de la constitución jerárquica de la Iglesia (magisterio pastoral), pero también en el desarrollo de la misión evangelizadora y catequética de toda la Iglesia. En derecho canónico, sin embargo, el *munus docendi* alcanza la importancia de una asignatura propia del *curriculum*<sup>20</sup>. El fundamento para ello está, sin duda en el Libro III del CIC dedicado a la función de enseñar en la Iglesia, que comprende los cánones 747 a 848.

Todas las actividades que de un modo u otro entran en la función de enseñar en la Iglesia tienen una dimensión jurídica, de derechos y de obligaciones. La pregunta que surge es, sin embargo, si el relieve jurídico de esas acciones es tal que pueda constituir una asignatura especial. El teólogo que se asoma a los programas de esa materia se encuentra con una serie de cuestiones con un relieve fundamentalmente canónico (facultades y universidades católicas, de los medios de comunicación social etc), y junto a ellas otras que le son especialmente familiares, como la evangelización, la misión de los pastores, la transmisión de la fe, etc, cuestiones todas ellas de las que se ocupa el CIC, pero que el teólogo no puede menos de considerar como propias. La sospecha que entonces surge es si al ser tratadas en un ámbito canónico independiente del teológico no se estará repitiendo en buena medida lo que los alumnos conocen por sus estudios de primer ciclo canónico que, esencialmente, es un curso de teología; o, lo que sería peor, si no se está de hecho subrayando tanto el aspecto jurídico del ministerio de la enseñanza que acaba siendo el predominante frente al propiamente teológico de la pal-

<sup>20</sup> En las facultades de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia Comillas y de la Università Pontificia de la Santa Croce (Roma), están previstos 3 ECTS para *Munus docendi*, y 6 para la función de santificar. En la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra las asignaturas de "*Munus docendi*" y la de "*Munus sanctificandi*" tienen respectivamente 4 y 7,5 ECTS.

pitante vida de la Iglesia. ¿Puede extrañar entonces que se tema una juridización excesiva de aspectos en los que los componentes propiamente teológicos pasan a segundo plano o son reinterpretados como realidades jurídicas?

Algo semejante con lo anterior sucede respecto al *munus sanctificandi* que regula la celebración de la liturgia en la Iglesia (CIC, Libro IV, cc. 834-1253). Nos encontramos aquí con una cierta reduplicación de las normas que ya aparecen en los rituales de cada sacramento o en el Misal romano. La pregunta, de nuevo, es si es necesario contar con una asignatura canónica de 4 o 7,5 créditos para exponer lo que, en principio, ya deberían conocer los estudiantes de los cursos de sacramentología y liturgia del primer ciclo. En este aspecto particular es posible que la sistematicidad del derecho canónico acabe generando normas y consideraciones jurídicas para que no quede ningún cabo suelto.

##### 5. LA *SALUS ANIMARUM*, ¿PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE TEOLOGÍA Y DERECHO CANÓNICO?

Un último punto a examinar es el de la *suprema lex* que es la *salus animarum*. Así lo enuncia el último canon del CIC, el 1752. Curiosamente, esta *suprema lex* aparece con ocasión de una cuestión menor en la vida de la Iglesia, como es lo relacionado con la remoción de los párrocos: «En las causas de traslado, es de aplicación el canon 1747, guardando la equidad canónica y teniendo en cuenta la salvación de las almas, que debe ser siempre la ley suprema en la Iglesia».

La pregunta parece inevitable: ¿es la *salus animarum* a la que se refiere el CIC el punto en que teología y derecho canónico pueden encontrarse armónicamente? O, por el contrario, ¿es la salvación un modo “estratégico” de concluir la parte normativa, o realmente se le reconoce relevancia desde el punto de vista canónico? ¿Ha pretendido el legislador introducir una respuesta salomónica a futuras preguntas sobre el significado pastoral del derecho canónico recurriendo a una paradoja (derecho/institución-salvación de las almas/misterio)? O, dicho de otra manera, ¿cómo se entiende en sede canónica el concepto teológico de la salvación de las almas? ¿Abre la puerta con ello a una interpretación indefinidamente abierta de las normas canónicas que podrían decaer si de ese modo fuera efectiva la salvación de las almas?

La *salus animarum* se define de modo directo por su carácter soteiológico que depende del significado directamente cristológico y trinitario, y solo secundariamente del eclesiológico. Es a esa conexión con Cristo a la que el canon 1752 remite, y con ello a una cierta superación del nivel estrictamente jurídico para pasar a otro metajurídico. Cuando se hace desembocar rápidamente la *salus animarum* en el campo jurídico es porque se han pasado por encima algunas mediaciones con las que se debería contar. Afirmar que «la salvación es la piedra angular de todo el sistema legislativo y de cada una de sus partes»<sup>21</sup> no es falso, pero lo mismo se podría atribuir a la existencia de la Ciudad del Vaticano, a sus finanzas y a todo lo relacionado con la actividad externa de la Iglesia: su razón de ser última es, o debe ser, llevar a cabo la misión de la Iglesia que es la salvación de las almas.

En realidad, la *salus animarum* es más que una ley o norma del ordenamiento canónico: es más bien un principio, una directiva, una orientación<sup>22</sup> que trasciende a las determinaciones concretas. Por esa razón, no se debería tratar de “domesticar” ese principio atribuyéndole un significado inmediatamente jurídico porque para hacerlo es necesario forzar en mayor o menor grado la realidad. La explicación de la *salus animarum* que hace J. Hervada ayuda a entender lo que quiero decir: «por *salus animarum* entiendo la “realización de la vocación cristiana” según la *dignitas et libertas filiorum Dei* como condición fundamental del pueblo de Dios, es decir, según los derechos y deberes fundamentales de los fieles»<sup>23</sup>. ¿Es necesario hablar de la libertad y de la dignidad de los hijos de Dios y de derechos y deberes fundamentales para explicar la *salus animarum*? El sesgo que esas matizaciones canónicas dan a la realidad de la salvación no enriquecen su contenido, sino que lo matizan y encaminan para un uso particular. La salvación es mucho más que lo descrito en esa fórmula, y a la vez, algo mucho más sencillo. No hay

<sup>21</sup> M. DEL POZZO, «*Salus animarum*», en *Diccionario General de Derecho Canónico* (DGDC), VII, 137. Universidad de Navarra-Thomson Reuters, Pamplona 2012.

<sup>22</sup> J. HERRANZ, *Salus animarum, principio dell'ordinamento canonico*, *Ius Ecclesiae* 12 (2000) 306. Sobre la *salus animarum*, cfr. los trabajos de los canonistas Paolo Moneta, Carlos J. Errázuriz M. y Juan Ignacio Arrieta en el mismo número de *Ius Ecclesiae: Atti del Convegno «La salus animarum nell'esperienza giuridica della Chiesa»*, 307-374.

<sup>23</sup> J. HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, Navarra Gráficas Ediciones, Pamplona 2002, 102.



salvación cristiana sin dignidad, sin libertad o en contra de derechos, ciertamente. Pero la salvación es el acto por el que quien ha aceptado la redención y santificación llevadas a cabo por Cristo es introducido escatológicamente en la esfera de Dios. Esa salvación tiene lugar ordinariamente a través de la mediación de la Iglesia constituida por el mismo Cristo como sacramento universal de salvación. Pero eso no justifica la afirmación de que «la *salus animarum* tiene un origen típicamente eclesiológico pero con un *significado propiamente jurídico*» o que se hable de una «plenitud del significado jurídico de la salvación». En mi opinión, si no se procura activamente evitar una cierta tendencia hacia alguna forma de pan-juridicismo, se corre el riesgo de provocar una reacción contraria a lo jurídico.

La *salus animarum* y su significado canónico invita a recuperar algo de lo afirmado por Á. d'Ors en las consideraciones vistas más arriba. Sirviéndonos de la distinción entre regla y norma a las que corresponden, respectivamente, la línea recta y el ángulo recto, la ley suprema que es la salvación de las almas se configura como línea que indica dirección y desarrollo, es decir, como un conjunto de principios de recto criterio y de juicio justo, más que un mero ajuste de disposiciones legales auto-finalizadas.

## 6. CONCLUSIÓN

Fantappiè ha planteado que la relación entre teología y derecho canónico se ejerza a partir de de la naturaleza *bicipite* del derecho canónico, tradicionalmente considerado “ciencia del medio” entre la teología y el derecho<sup>24</sup>. Los motivos son evidentes: el derecho canónico participa del objeto de la teología y del derecho. No veo tan claro, sin embargo, que pueda ser una ciencia que medie entre el derecho y la teología porque depende totalmente de ellos, y así como la teología se mantendría como ciencia sin el derecho canónico, y lo mismo podría decirse del derecho, lo contrario no es tan evidente. Sin la teología, el derecho canónico no existiría, lo mismo que sin el derecho tampoco sería posible una construcción canónica. Por ello, más que ciencia del medio, ha-

<sup>24</sup> C. FANTAPPIÈ, *Derecho canónico interdisciplinar...*, cit., 491.



bría que decir que es punto de encuentro entre la teología y el derecho. De nuevo nos encontramos con la dificultad de ver una identidad propia del derecho canónico si se prescinde de los otros dos, y la consiguiente fuerza de atracción tanto de la teología como del derecho por llevarlo a su terreno.

Aquí, sin embargo, interesa más la relación entre teología y derecho canónico. Las observaciones sueltas que preceden son propias de una visión teológica más que canónica, como el lector habrá sin duda apreciado. Se dirigen, sin embargo, a un reencuentro entre dos modos distintos de ver la misma realidad. Me pregunto si las disposiciones de la Santa Sede sobre el estudio de la teología del derecho canónico en el *curriculum* de la licenciatura en derecho canónico no podrían contribuir a una comprensión mutua y a una colaboración más armónica y plena<sup>25</sup>. Parece que esta materia no ha tenido mucha aceptación<sup>26</sup>. Sin embargo, constituye una oportunidad para que la *salus animarum* que es el objetivo último de la teología, del derecho canónico y de la Iglesia en su totalidad cuente con el servicio fraternal de teólogos y canonistas.

---

<sup>25</sup> Cfr. *Normas aplicativas de la Congregación para la Educación Católica en orden a la recta ejecución de la Constitución Apostólica "Veritatis Gaudium"*, art. 61, 2 b, que recoge literalmente lo señalado en el Decreto *Novo Codice* (2 de septiembre 2002) de la misma Congregación, sobre la renovación de los estudios en las Facultades de Derecho Canónico.

<sup>26</sup> C. FANTAPPIÈ, *Derecho canónico interdisciplinar...*, cit., 482. Sobre la teología del derecho canónico, cfr. la obra reciente de J. M. BAHANS, *La nature du droit canonique. Essai de théorie et de théologie du droit*, Les Presses Universitaires. Institut Catholique de Toulouse, Toulouse 2019.

## Bibliografía

- BAHANS, J. M., *La nature du droit canonique. Essai de théorie et de théologie du droit*, Les Presses Universitaires. Institut Catholique de Toulouse, Toulouse 2019.
- CENALMOR, D., *El derecho de la Iglesia: curso básico de derecho canónico*, Eunsa, Pamplona 2004.
- CONGAR, Y. M. D., *La Tradición y las tradiciones*, I, Dinor, San Sebastián 1964.
- DEL POZZO, M., «*Salus animarum*», en *Diccionario General de Derecho Canónico*, VII, Universidad de Navarra-Thomson Reuters, Pamplona 2012, 134-139.
- D'ORS, Á., *Sobre la palabra "norma" en Derecho Canónico*, en *La norma en Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 10-15 de octubre de 1970*, vol. I, Eunsa, Pamplona 1979, 817-821.
- FANTAPPIÈ, C., *Derecho canónico interdisciplinar. Ideas para una renovación epistemológica*, *Ius Canonicum* 60 (2020) 479-504.
- HERRANZ, J., *Salus animarum, principio dell'ordinamento canonico*, *Ius Ecclesiae* 12 (2000) 306.
- HERVADA, J., *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, Navarra Gráficas Ediciones, Pamplona 2002.
- IRENEO, SAN, *Adversus Haereses* II. Edición castellana preparada por GONZÁLEZ, C. I., *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Conferencia del Episcopado Mejicano, México D.F. 2000.
- IZQUIERDO, C., *Parádosis. Estudios sobre la tradición*, Eunsa, Pamplona 2006.
- , *La teología, intellectus y affectus fidei*, *Ciencia Tomista* 122 (1995) 306-327.
- LO CASTRO, G., «Derecho canónico», en *Diccionario General de Derecho Canónico*, III, Universidad de Navarra-Thomson Reuters, Pamplona 2012, 73-94.
- OTADUY, J., *Sobre la universalidad de la Iglesia*, *Scripta Theologica* 51 (2019) 9-39.
- TOMÁS, SANTO, *Summa Theologiae*.

---

ESTUDIOS

---

