Respuesta a la ponencia del Prof. Dr. D. Nicolás Álvarez de las Asturias "¿Traduttore, traditore? La recepción de la doctrina conciliar en el CIC'83 y su especificidad"

Gabriel Richi Alberti
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO
MADRID

RESUMEN El autor señala tres núcleos de investigación común entre la teología y el derecho canónico, a saber, la recepción por parte del pueblo de Dios de la enseñanza y la disciplina de la Iglesia, la necesaria y siempre en marcha reforma de la misma Iglesia, pero entendida en clave misionera, y la categoría del fiel cristiano, como base de todo el derecho canónico.

PALABRAS CLAVE Recepción, reforma y misión, fiel cristiano.

SUMMARY *The author points out three common research cores for Theology and Canon Law, namely, the reception by the People of God of the teaching and discipline of the Church, the necessary and always ongoing reform of the Church itself, but understood in a missionary way, and the category of Christian faithful, as the basis of Canon Law as a whole.*

KEYWORDS *Reception, Reform and Mission, Christian faithful.*

Quiero, en primer lugar, agradecer la invitación del Decano a participar en esta Jornada Académica de la Facultad de Derecho Canónico y a participar proponiendo una respuesta a la ponencia del Prof. Dr. D. Nicolás Álvarez de las Asturias. Lo hago consciente del valor de sus consideraciones a propósito de la Universidad como lugar de la interdisciplinariedad. Se trata, en efecto, de uno de «los criterios fundamentales con vistas a una renovación y a un relanzamiento de la aportación de los estudios eclesiásticos a una Iglesia en salida misionera», que el Santo Padre ha propuesto en el Proemio de la Cons-

titución Apostólica *Veritatis Gaudium*. Así lo describe el Papa: «la inter- y la trans-disciplinariedad ejercidas con sabiduría y creatividad a la luz de la Revelación. El principio vital e intelectual de la unidad del saber en la diversidad y en el respeto de sus expresiones múltiples, conexas y convergentes es lo que califica la propuesta académica, formativa y de investigación del sistema de los estudios eclesiásticos, ya sea en cuanto al contenido como en el método» (*VG Proemio* 4 c)[1].

Esta indicación es la que guía la respuesta sintética que quiero proponer. Su objeto preciso es, simplemente, identificar algunos ámbitos de trabajo común entre la teología dogmática –concretamente la eclesiología, pero no solo– y el derecho canónico a partir de las consideraciones que han sido presentadas por el Prof. Álvarez de las Asturias. De este modo, quisiera identificar tres núcleos de reflexión que sugieran posibles líneas de investigación común.

A) LA RECEPCIÓN COMO REALIDAD ECLESIOLÓGICA

Identifico el primer núcleo con el título de un célebre artículo de Congar: *La recepción como realidad eclesiológica*[2]. Se trata de una categoría que ha sido objeto de amplio debate en eclesiología y que juega un papel fundamental a la hora de pensar la relación entre teología y derecho canónico[3]. A este respecto, la descripción que propone Erio Castellucci de la realidad de la recepción me parece sustancialmente completa. Dice así: «la "recepción" es el proceso a través del cual el pueblo cristiano, en su estructura diferenciada, bajo la guía del Espíritu, reconoce y acoge reflexiones, decisiones, iniciativas

1 Además cf.: Francisco, *Motu proprio Ad theologiam promovendam*, 1 de noviembre de 2023.

2 Cf. Y. Congar, "La recepción como realidad eclesiológica": *Concilium* n. 77 (1972) 57-86. Se trata de una versión reducida del original francés: "La réception comme réalité ecclésiologique": *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972) 369-403.

3 Sobre la "recepción" como categoría teológica véase: A. Antón, "La recepción en la Iglesia y en la eclesiología": *Gregorianum* 77 (1996) 437-469; G. Routhier, "La reception dans le debat théologique actuel", en: H. Legrand – J. Manzanares – A. García y García, *La recepción y la comunión de las Iglesias* (Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997) 29-70; PH. Chenaux, "Les agents de la réception de Vatican II : Méthodologie et orientations de recherche": *Annuarium Historiae Conciliorum* 33 (2001) 426-436; G. Richi Alberti, *La Iglesia somos nosotros en Cristo. Cuestiones de eclesiología sistemática* (Encuentro, Madrid 2016) 33-78.

e instituciones que renuevan su fe y su vida. Se trata, por tanto, ante todo de un proceso: no una adquisición una vez por todas, sino una transformación que requiere tiempos y lugares adecuados. Los actores de este proceso son diversos (cf. LG 12 y DV 8): ante todo y de manera fundamental el Espíritu Santo, protagonista del desarrollo de la comprensión dogmática, de la vida sacramental y litúrgica, de la experiencia cristiana en sus distintas formas; pero el Espíritu actúa a través de actores humanos: todo el pueblo de Dios, sacerdotal, profético y real, con el *sensus fidei*, la participación a la liturgia, la vida cotidiana en la caridad (cf. LG 10-13). La recepción no se refiere solo a reflexiones o contenidos doctrinales, sino también y de manera inseparable a las decisiones e iniciativas magisteriales y a las instituciones que sostienen la doctrina y las decisiones: estos tres niveles proceden –o deben proceder– conjuntamente, y como tales determinan conjuntamente la incidencia de los textos magisteriales de la Iglesia. En estos planos todo el pueblo de Dios no se limita a acoger pasivamente, sino que con su mayor o menor recepción influye a su vez en el peso y la capacidad de incidir de los textos magisteriales»[4].

Pues bien, creo que es posible afirmar, sin margen de error, que al "proceso de recepción" pertenece de suyo la tarea específica del derecho canónico, hasta el punto de que no sería posible pensar en el proceso de recepción del Vaticano II sin la legislación de los sesenta años que nos separan del último concilio ecuménico[5]. En este sentido, la redacción del Código de 1983 forma parte del proceso de recepción del Vaticano II que, a juicio de quien habla, es un proceso en pleno desarrollo.

A este respecto es útil subrayar que la "recepción" de un concilio no puede ser identificada con el establecimiento de "una claridad doctrinal completa", ya que el establecimiento de una adecuada hermenéutica conciliar –esa «hermenéutica de la reforma, de la renovación en la continuidad del único sujeto Iglesia que el Señor nos ha dado», por citar el ya celebérrimo discurso natalicio de Benedicto XVI del 22 de diciembre de 2005– forma parte esencial del proceso de recepción, pero no se puede identificar *ut talis* con dicho proceso.

4 E. Castellucci, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia* (Cittadella, Assisi 2008) 348.

5 Así lo pedía el decreto *Optatam totius* 16: «*Similiter in iure canonico exponendo et in historia ecclesiastica tradenda respiciatur ad Mysterium Ecclesiae, secundum Constitutionem dogmaticam "De Ecclesia" ab hac S. Synodo promulgatam*».

Estas consideraciones sugieren un campo de trabajo común entre teología y derecho canónico. Podemos formularlo a través de las siguientes preguntas: ¿qué lugar debe ocupar la ciencia canónica y la legislación eclesial en el proceso de recepción del Vaticano II? ¿En qué sentido se ha de hablar de función performativa del derecho canónico y qué límites se han de establecer? He apreciado mucho las afirmaciones del Prof. Álvarez de las Asturias a propósito de la interpretación del canon 129 y, sobre todo, la identificación del riesgo de que una decisión jurídica pueda orientar decisivamente la reflexión teológica, con una clara inversión del orden propio del modo de proceder en la Iglesia. Es más, a mi modo de ver pertenece al buen hacer de la ciencia canónica una vigilancia exquisita para no caer en dicho riesgo, evitando que se considere doctrina eclesial a través de su consolidación en una ley, lo que, objetivamente, es una *opinio*. En este sentido, la teología fundamental y la eclesiología –que nos ilustran sobre la naturaleza y las funciones propias del magisterio eclesial y de la legislación canónica– nos indican que es necesario mantenerse siempre en el ámbito de la doctrina común y no pretender zanjar cuestiones que son objeto de legítima discusión teológica. La historia nos enseña, en efecto, que consentir excesos en dicho ámbito no solo es, gracias a Dios, inútil a largo plazo, sino que siempre constituye un flaco servicio a las funciones propias del ministerio apostólico. Por estas razones, se podrían ampliar las preguntas antes formuladas en este sentido: ¿es posible y oportuno establecer criterios y procedimientos que consientan discernir con precisión el estatuto propio de las normas canónicas por cuanto respecta a la exposición de la doctrina común de la Iglesia, de manera que se eviten eventuales equívocos?

B) REFORMA Y MISIÓN DE LA IGLESIA

El segundo ámbito de reflexión que quiero proponer afronta la cuestión de la "reforma".

A este propósito, la ponencia ha utilizado el término "inadecuación" a la hora de identificar las razones de dicha reforma. Ahora bien, dicho término implica la posibilidad de identificar "lo adecuado" de la realidad de la que se está hablando. Y esto, respecto a la Iglesia, es posible y no lo es.

Es posible por cuanto se refiere a su identidad, donada por Dios mismo y por ello permanente. En este sentido, la reforma será siempre un retorno a la "forma original", razón por la que la verdadera reforma es la fe[6]. En efecto, «la fe misma en toda su grandeza y amplitud es una vez y otra la esencial reforma que necesitamos; desde ella tenemos que revisar una y otra vez los órdenes de propia factura que existan en la Iglesia»[7].

Pero, al mismo tiempo, no es posible definir de una vez por todas qué es lo adecuado y qué no, en el sentido de que «la Iglesia peregrina es, por su naturaleza, misionera» (AG 2) y la misión, que acontece siempre en el espacio y en el tiempo, se modula en el encuentro con los destinatarios de la misma, siempre nuevos, y, por tanto, implica siempre una dimensión que nos supera y que no se puede predeterminar a priori.

Este binomio, fe-misión nos ayuda a comprender en profundidad la clave de lectura que el papa Francisco nos ha ofrecido sobre el Vaticano II en el número 6 de la encíclica *Lumen fidei*. Dice así: «el Vaticano II ha sido un Concilio sobre la fe, en cuanto que nos ha invitado a poner de nuevo en el centro de nuestra vida eclesial y personal el primado de Dios en Cristo. Porque la Iglesia nunca presupone la fe como algo descontado, sino que sabe

6 «Puesto que toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación, por eso, sin duda, hay un movimiento que tiende hacia la unidad. Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad hasta el punto de que si algunas cosas fueron menos cuidadosamente observadas, bien por circunstancias especiales, bien por costumbres, o por disciplina eclesiástica, o también por formas de exponer la doctrina —que debe cuidadosamente distinguirse del mismo depósito de la fe—, se restauren en el tiempo oportuno recta y debidamente», *Unitatis redintegratio* 6.

7 J. Ratzinger, "Una comunidad en camino", en: Id., *Iglesia signo entre los pueblos. Obras completas VIII/2* (BAC, Madrid 2020) 1186-1201, aquí 1193. En el mismo texto, Ratzinger nos ofrece estas saludables indicaciones: «Cuanto hagan unos hombres pueden anularlo después otros. Cuanto provenga del gusto humano puede disgustar a otros. Cuanto acuerde una mayoría puede derogarlo otra. Una Iglesia basada en acuerdos mayoritarios se convierte en una mera Iglesia de los hombres. Se la reduce al plano de lo que sea factible y convincente, de la opinión. La opinión sustituye a la fe. (…) La Iglesia de propia factura, que cada uno hace para sí mismo, tiene, al cabo, el regusto del "sí mismo", que siempre le sabe amargo al otro "sí mismo" y pronto revela su pequeñez. (…) El que todo lo quiere hacer él mismo es lo contrario del que se asombra. Estrecha la razón y, con ello, pierde vista el misterio. Cuanto más haya en la Iglesia de decidido por nosotros mismos y de hecho por nosotros mismos, más estrecha se volverá para todos nosotros. Lo grande, lo liberador que hay en ella no es lo hecho por nosotros mismos, sino aquello que a todos nos ha sido dado y no proviene de nuestro querer e idear, sino que es preceder, venir a nosotros de lo inconcebible, que "es más grande que nuestro corazón" (cf. 1 Jn 3,20). La *reformatio*, la necesaria en todo momento, no consiste en estar remodelando constantemente "nuestra" Iglesia según mejor nos acomode e inventándonosla de continuo, sino en retirar una vez y otra nuestras propias construcciones auxiliares a favor de la luz pura que viene de lo alto y que es también el brote de la libertad pura», ibid., 1190.

que este don de Dios tiene que ser alimentado y robustecido para que siga guiando su camino. El Concilio Vaticano II ha hecho que la fe brille dentro de la experiencia humana, recorriendo así los caminos del hombre contemporáneo. De este modo, se ha visto cómo la fe enriquece la existencia humana en todas sus dimensiones» (LF 6). De este modo, podemos afirmar que la reforma de la Iglesia se lleva a cabo en función y al servicio del anuncio de la fe, es decir, en clave misionera[8].

El binomio fe-misión podría ser de utilidad a la hora de profundizar la propuesta de una "noción de derecho conectada con la justicia", es decir, podría ser de gran interés a la hora de responder a la preguntar sobre qué "debe en justicia" la Iglesia al mundo, ya que la respuesta no puede ser otra que el anuncio del Evangelio. En este sentido, también el derecho canónico se encuentra al servicio de la misión de la Iglesia[9].

Podemos identificar, entonces, la siguiente línea de investigación: *¿es canónicamente asumible pensar que la misión* sea el criterio príncipe a la hora de pensar las sugerencias *de iure condendo*?

C) EL FIEL CRISTIANO

El tercer y último ámbito de reflexión recoge una cuestión que, a mi parecer, constituye una de las grandes aportaciones del CIC 83 al proceso de recepción del Vaticano II. Me refiero a la centralidad de la categoría de *christifidelis*. Probablemente haya sido la ciencia canónica uno de los ámbitos

8 El papa Francisco saca las consecuencias de este horizonte misionero en *Evangelii Gaudium*: «La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral solo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras» (EG 27).

9 Por esta razón, afirma Rouco Varela: «Los imperativos pastorales de la misión de la Iglesia exigen de ésta una constante consideración del momento histórico en el que se encuentran los hombres a quienes ha de evangelizar y donde se vive y ha de vivirse la comunión. Con una doble consecuencia: la de procurar sin rupturas una expresión doctrinal y normativa del Derecho divino lo más transparente posible y la de promover su desarrollo eclesial –por la vía del Derecho positivo humano–, lo más adecuado posible, a tenor de lo que pastoralmente se presenta en cada momento como urgente o conveniente en la vida y misión evangelizadora de la Iglesia. Tarea esta que interpela, *pro sua parte et pro suo modo*, en conciencia, a pastores y fieles», A. Rouco Varela, "El Derecho canónico al servicio de la comunión eclesial", en: Id., *Teología y Derecho* (Ediciones Cristiandad, Madrid 2003) 286-306, aquí 306.

fundamentales en los que dicha centralidad se ha pensado, desarrollado y definido más ampliamente. Hasta el punto de que insignes canonistas consideran al fiel cristiano como el sujeto protagonista del Código[10]. La centralidad de la figura del *christifideles* ha sido objeto de atención también por parte del papa Francisco, el cual ha insistido en la necesidad de considerarlo en términos de "discípulo misionero", independientemente de su estado de vida, oficio y vocación específica[11].

Ahora bien, a mi juicio dicha categoría normalmente está pensada –de hecho– solo a partir de la condición bautismal, sin considerar teológica y canónicamente el hecho de que la iniciación cristiana es un proceso unitario que culmina en la participación eucarística. Por ejemplo, el hecho de que la iniciación cristiana haya alcanzado su plenitud eucarística no parece tener ningún tipo de consecuencia a la hora de pensar su capacidad de celebrar matrimonio canónico.

A mi modo de ver en este ámbito hay espacio para un desarrollo muy prometedor. Ciertamente el bautismo es la puerta, pero la fisonomía completa del "cristiano" se da gracias a su participación en la Eucaristía, *pignus futurae gloriae*, sin que sea olvidada tampoco la realidad de la confirmación.

Una consideración completa de la fisonomía del fiel cristiano a partir de toda la iniciación cristiana y de su plenitud eucarística, nos permite pensar la inseparabilidad entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, estando este último al servicio del primero (cf. LG 10). Y, precisamente gracias a dicha inseparabilidad, es posible pensar la sinodalidad eclesial según su forma propia que encuentra en la sinaxis eucarística su paradigma. De este modo se evitan reducciones de la sinodalidad eclesial de tipo político (según el modelo de

10 Eugenio Corecco, comentando las razones que condujeron a la asunción del código como instrumento para la legislación canónica, tambien en la reforma posconciliar, afirma: «La seconda motivazione che, almeno "*post factum*", giustifica la codificazione (quasi totale) del sistema è il cambiamento di identità del soggetto protagonista del Codice. Al clero è stato sotituito il fedele. (…) L'autorità è in funzione dell'*unità* dei fedeli, diventati al suo posto i veri protagonisti della Chiesa. La figura teologica e giuridica polivalente del fedele, trascende sia la figura del laico, sia quella del chierico, sia quella del "religioso", senza mai identificarsi con nessuno dei tre stati. Essa impedisce alla codificazione di erigere uno dei tre stati a soggetto egemone di tutto il sistema», E. Corecco, "I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo «Codex»", en: Id., *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico* II (Facoltà Teologica di Lugano – Piemme, Lugano – Casale Monferrato 1997) 617-645, aquí 628-629.

11 Francisco, *Evangelii Gaudium* 119-121. Una profundización propiamente teológica de la categoría de "fiel cristiano" en: A. J. Pérez Martínez, *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar* (Dissertationes Theologiae 12; Universidad San Dámaso, Madrid 2014).

la democracia liberal) o de índole organizativa y económica (según la lógica del *management*).

La tercera línea de investigación común que propongo, a partir de esta consideración del fiel cristiano, podemos entonces expresarla a través de interrogantes como los siguientes: ¿es posible un desarrollo de la categoría de fiel cristiano que considere conjuntamente bautismo, confirmación y Eucaristía como elementos configuradores de su condición canónica? ¿Podría este desarrollo permitir pensar a fondo el nexo entre condición de fiel y la edificación de la Iglesia que implica el matrimonio cristiano? ¿Qué nexo existe entre Eucaristía, matrimonio e Iglesia?

Muchas gracias.