

---

# Teología y canonística. Hipótesis para superar la separación\*

*Theology and the Study of Canon Law.  
Notes Towards Overcoming Division*

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

---

**Giacomo CANOBBIO**

Profesor Ordinario de Teología Sistemática  
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Milano  
orcid 0000-0002-3140-3932  
giacomocanobbio@alice.it

**Resumen:** El ensayo tiene como objetivo sugerir cómo se puede superar la división entre teología y canonística. Procedemos en dos tiempos: en el primero se muestra cómo las dos disciplinas tienen un mismo objeto, la vida de la Iglesia como fenómeno a interpretar; el segundo indica cómo pueden conectarse las dos disciplinas: la teología debe ilustrar la *razón de ser* del fenómeno de la Iglesia; la canonística, la razón de ser de las normas que permiten a la Iglesia llevar a cabo su misión en un tiempo determinado.

**Palabras clave:** Canonística, Ecclesiólogía, Institución, Sinodalidad.

**Abstract:** The essay aims to suggest how the split between theology and the study of canon law may be overcome. The approach is twofold: first, the two disciplines are shown to have the same object, the life of the Church as a phenomenon to be interpreted; and second, the link between the two disciplines is elucidated: theology sheds light on the Church's *raison d'être*, and the study of canon law gives an account of the rules that enable the Church to carry out her mission in a particular time-period.

**Keywords:** Canon Law, Ecclesiology, Institution, Synodality.

---

\* *Versione elettronica disponibile in italiano.*

SUMARIO: 1. La vida está antes que las disciplinas científicas. 2. Teología y canonística más allá de la contraposición. 3. Conclusión.

La necesidad muchas veces expresada de superar la separación existente entre teología y canonística se presenta como síntoma de un malestar, cuyas raíces se pueden identificar en el olvido del siguiente principio: primero está la realidad, el objeto, después está el saber. Conscientes de que la realidad no puede verse con una mirada “neutra”, en esta breve aportación nos gustaría proponer, en dos tiempos, una hipótesis de conexión entre teología y canonística. En primer lugar, una reflexión metodológica; en el segundo, una propuesta germinal para superar la separación existente entre ambas disciplinas. La hipótesis que pretendemos defender es que la teología y la canonística son dos formas de conocimiento que tienen por objeto el fenómeno Iglesia y por tanto captan de este aspectos diversos, aunque esenciales y complementarios; de tal manera que no solo no se pueden ignorar, sino que se complementan y contribuyen en común a señalar vías para desempeñar la misión de la Iglesia.

Hay que decir que, cuando hablamos de teología o de canonística, no olvidamos la pluralidad de procedimientos, métodos y resultados de cada una. Por tanto, deberíamos hablar de teologías y de ciencias canónicas, en plural, tanto en sentido diacrónico como sincrónico. En otras palabras, teología y/o canonística, en singular, no han existido nunca: la historia y la actualidad dan fe de que los dos términos deben entenderse siempre en plural. Si se usa el singular, será para mantenerlo en un nivel formal.

## 1. LA VIDA ESTÁ ANTES QUE LAS DISCIPLINAS CIENTÍFICAS

Cuando se quieren comparar disciplinas diversas, parece fundamental comprobar si tienen por objeto diferentes realidades o distintos aspectos de una misma realidad. En el contexto de las llamadas ciencias sagradas, el objeto es siempre la realización del “misterio” en la historia. Desde que la categoría “historia de la salvación”<sup>1</sup> se introdujo de lleno en la investigación teológica del siglo XX, nos hemos acostumbrado a

<sup>1</sup> Cfr. G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2001.

considerar también la Trinidad a partir de la historia: el axioma que Karl Rahner ayudó a difundir, de que «la Trinidad económica es la Trinidad immanente»<sup>2</sup>, se ha convertido en principio fundamental de casi todos los tratados teológicos sobre la Trinidad, que parten de la manifestación histórica de Dios. Si tal apertura es válida para la reflexión trinitaria, lo es aún más para otras especialidades teológico-sistemáticas, en particular la cristología (en este sentido hablamos de “cristología desde abajo”), la antropología teológica (que parte de la observación del fenómeno humano, acudiendo también a la ayuda de las llamadas ciencias humanas), la eclesiología (que, al menos en algunas perspectivas, pone la eclesiogénesis en primer plano<sup>3</sup>). Se trata de una orientación que atesora el redescubrimiento de la historia y, en consecuencia, el concepto de la revelación como autocomunicación de Dios en la historia. Esto implica que todas las disciplinas teológicas se refieren a datos fenoménicos interpretables en referencia a Dios, tal como se se ha manifestado en la historia<sup>4</sup>.

Aun suponiendo que la teología y la canonística tengan relación con muchos aspectos, aunque no todos, de la manifestación de Dios, aquí nos ceñimos preferentemente al fenómeno Iglesia<sup>5</sup>. Un hecho parece indiscutible a la hora de leer el Nuevo Testamento: un grupo de personas de origen judío y pagano, estando reunidas, se pusieron un nombre, que ya estaba presente en el lenguaje de la época, capaz de indicar la raíz y el sentido de su encuentro: *ekklesia*. Con esto querían decir que se sentían

<sup>2</sup> Cfr. K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998. El ensayo se publicó por primera vez en el vol. III de *Mysterium salutis*, Queriniana, Brescia 1969, 401-507. Rahner confesaba que él no había sido el inventor del axioma, aunque generalmente se lo atribuyen, pero que sí lo había encontrado, aunque no sabía cuándo ni quién lo formuló por primera vez: cfr. K. RAHNER, *Unità e Trinità nel dialogo con l'Islam*, en IDEM, *Dio e rivelazione*, Edizioni Paoline, Roma 1981, 167.

<sup>3</sup> Cfr. la propuesta en Italia de S. DIANICH, quien ya en los años setenta del siglo pasado, en *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Torino 1977 había propuesto esta metodología; cfr. su recuperación en S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002; para América Latina, L. BOFF, *Ecclsiogenesi. Le comunità di base reinventano la Chiesa*, Borla, Roma 1978.

<sup>4</sup> No se puede olvidar que ya Tomás de Aquino concebía como objeto de la “sagrada doctrina” todo lo relativo a las criaturas y al comportamiento de los hombres en cuanto ordenados a Dios: cfr. *Stb* I, q. 1, a. 7 ad 2um.

<sup>5</sup> Es obvio que en eclesiología no se puede ignorar la teología trinitaria, la cristología, la antropología teológica, pero tampoco se puede prescindir de la teología espiritual ni de la moral.

convocados por un mensaje, el Evangelio, cuyo contenido era la acción salvífica de Dios en Jesús de Nazaret. De modo que el sujeto que los había convocado era en última instancia Dios mismo, que había usado heraldos, siguiendo el modelo de los heraldos que convocaban las asambleas. El lugar donde maduró la conciencia de ser convocados fue la asamblea litúrgica, en la que de modo fenoménico se reunían personas de diversos orígenes, así como de diferentes estratos sociales. El hecho de estar juntos se percibía como el resultado de la fuerza unificadora de la cruz de Cristo y una señal de que se estaba produciendo la disposición de Dios para volver a dar unidad a todas las cosas (cfr. Ef 1,10). El proceso de comprensión comenzaba con una pregunta: «¿Cómo es posible que podamos reunirnos para escuchar un anuncio y partir el pan?». La respuesta, usando el *croyable disponible* aportado por las Escrituras, fue: «Aquí se está realizando el misterio», es decir, la intención de Dios de devolver la humanidad a la armonía original, que implica superar las divisiones entre pueblos, razas, naciones, estados sociales (cfr. Gal 3,28).

Si quisiéramos utilizar términos que se han vuelto habituales en la reflexión teológica, podríamos decir que la eclesiología se convirtió en la interpretación de un fenómeno social original, tanto a los ojos de quienes lo vivieron como de quienes lo vieron. Con una diferencia: quienes lo vivieron fueron capaces de captar su origen, quienes lo vieron captaron solo el enigma y la posible amenaza que llevaba consigo.

Teniendo en cuenta este proceso, no es de extrañar que el Vaticano II, en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, comience a describir a la Iglesia como un misterio, es decir, como una manifestación histórica de la acción salvífica de Dios en Cristo y en el Espíritu. Sin embargo, cabe señalar que, siguiendo el método genético, el Concilio quiere justificar lo que propone después en el capítulo segundo de la misma Constitución: el pueblo de Dios. Así, los dos primeros capítulos de la *Lumen Gentium* podrían leerse al revés: en la historia hay un fenómeno que se interpreta como pueblo *de* Dios porque tiene su origen en Su automanifestación en Cristo-Hijo y en el Espíritu. Por eso es un pueblo *no entre* los pueblos, sino *de* los pueblos, y por tanto tiene una dimensión católica en sentido diacrónico y sincrónico. Su tarea es dar a conocer a toda la humanidad el propósito de Dios: tiene un carácter misionero (cfr. *Ad Gentes*, núm. 2) y está abierto a todas las culturas, de las que acoge las riquezas que Dios ha depositado en ellas (cfr. *Lumen Gentium*, núm. 13), realizando así *in pro-*

gress su catolicidad nativa. En este sentido, no es un pueblo separado de los demás, sino que está arraigado en ellos y comparte con ellos la misma suerte terrena (cfr. *Gaudim et spes*, núm. 40). Las características aquí mencionadas trazan las líneas de la complejidad del fenómeno Iglesia.

Al mismo tiempo, en la descripción propuesta se esboza la identidad más profunda de un fenómeno visible para todos, así como su significado. Para comprender el fenómeno se requieren criterios de carácter teológico, es decir, que se refieran a la acción de Dios. Como se suele subrayar, de la Iglesia se puede dar una descripción, pero no una definición. De hecho, se correría el riesgo de encerrar en parámetros conceptuales una realidad que pertenece al orden de la trascendencia, que solo se puede abordar a través de imágenes, como se muestra de manera ejemplar en los núms. 6-7 de la *Lumen Gentium*, donde se utilizan metáforas bíblicas para describir a la Iglesia.

Si nos fijamos en el modo de proceder de la *Lumen Gentium*, se podría decir que en su primer capítulo se responde a la pregunta: «¿Cómo puede surgir el fenómeno histórico que se ha llamado Iglesia y tiene la imagen de un pueblo?». Una vez hallada la respuesta, hay que avanzar más y llegar a comprender cuáles son tanto las características de este pueblo, como también las dinámicas que gobiernan su vida. Al tratarse de un pueblo, con características únicas, no pueden faltar unas “reglas”, tan necesarias para establecer a quiénes incluye como para garantizar su continuidad: su identidad original y originaria no puede quedar indeterminada. Por eso, a la hora de intentar comprender la Iglesia no puede faltar la visión de la canonística, cuya tarea parece ser doble. Primero, justificar las razones de las “reglas” sobre quién forma parte de ella; en segundo lugar, mostrar la función de las “reglas” para garantizar la continuidad del fenómeno histórico Iglesia en su identidad. De hecho, no es suficiente la referencia “teológica” al evento Jesucristo y al Espíritu, porque esta referencia no dice aún en qué condiciones Jesucristo y el Espíritu son reconocibles como agentes protagonistas en el día de hoy, que es variopinto, como siempre, desde el punto de vista social.

En este sentido, parece sintomático que el Vaticano II considerara necesarias dos Constituciones sobre la Iglesia, una *dogmática* y otra *pastoral*, que, además, deben leerse en conjunto en el contexto de la *Dei Verbum* y de la *Sacrosanctum Concilium*. Del *corpus* doctrinal del Vaticano II relativo a la Iglesia, se puede deducir que no podemos limitarnos a comprender cómo

puede surgir el misterio en la historia de hoy, sino que también debemos entender bajo qué condiciones se evita que el misterio se disuelva en lo indeterminado o resulte engullido en la historia de los pueblos. Obviamente, no son las reglas las que aportan el ser a la Iglesia. Sin embargo, sin ellas y sin una explicación de su origen y su función, no sería posible comprender el fenómeno Iglesia. En este sentido, la canonística se debe considerar una disciplina teológica a la par de las demás disciplinas teológicas.

Hay que reconocer que la variedad de disciplinas teológicas es fruto de una época cultural proclive al análisis; pero esto no puede hacernos olvidar que todas ellas tienen un mismo objeto, considerado bajo distintos aspectos, y por tanto también con distintas metodologías. No tener esto en cuenta sería como estudiar la compleja constitución de la persona humana considerando a la anatomía, fisiología, neurología y biología como ciencias separadas.

Las razones de la separación o indiferencia mutua entre teología y canonística se han descrito ampliamente<sup>6</sup>. En síntesis se puede decir que en el origen se halla tanto una determinada comprensión tanto de la teología cuanto de la canonística: la primera concebida principalmente como especulación teórica sobre el misterio, la segunda como explicación y defensa de las normas contenidas en el Código de Derecho Canónico.

En cuanto a la teología, como se ha mencionado anteriormente, hay que decir que tiene que ver con los datos históricos: el cristianismo, a la luz de su matriz que es el judaísmo, no es una gnosis, sino una experiencia vital, histórica, que tiene en su origen el suceso histórico de Jesús de Nazaret. A este respecto, conviene reiterar que todas las afirmaciones cristológicas, hasta las relativas a la preexistencia del *Logos*, hacen referencia a Jesús de Nazaret<sup>7</sup>. La tentación gnóstica, que vuelve

<sup>6</sup> Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Venezia 2015, 11-55; 255-357; los contenidos se reproducen con la bibliografía más reciente en IDEM, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme della Chiesa*, EDB, Bologna 2019, 109-142; cfr. también P. GHERRI, *Introduzione critica alla teologia del diritto canonico*, Giappichelli, Torino 2019, 125-159.

<sup>7</sup> Cfr. F. MUSSNER, *Origini e sviluppo della cristologia neotestamentaria del Figlio. Tentativo di una ricostruzione*, en L. SCHEFFCZYK (ed.), *Problemi fondamentali della cristologia oggi*, Morcelliana, Brescia 1983, 67-112. El ensayo ayuda a comprender cómo contemplando el fenómeno Jesús se ha ido formando de manera gradual la confesión de fe en Él como Hijo de Dios.

a surgir en muchas reflexiones teológicas contemporáneas, debe vigilarse cuidadosamente. En este sentido, podemos recordar que la tarea de la teología no es reflexionar sobre los conceptos, sino sobre la relación entre estos y el fenómeno, que se debe justificar y por tanto analizar sobre la base de su intencionalidad original, indiscutiblemente conocida por la Escritura, la cual hace uso de conceptos pero para expresar un evento. Entonces, en el contexto que nos interesa más de cerca, la eclesiología no se puede construir a base de metáforas, sino partiendo del fenómeno que estas quieren ilustrar.

En cuanto a la canonística, reducirla a un comentario sobre el Código significaría transformarla en una ideología: de hecho se olvidaría que el Código refleja no una esencia de la Iglesia (suponiendo que esta sea identificable), sino el rostro de la Iglesia en un momento de su historia. No es casualidad que después del Concilio Vaticano II, a decir verdad, recogiendo solicitudes anteriores, se sintiera la necesidad de un nuevo Código, que por otra parte ha recibido numerosas revisiones en los últimos tiempos. También se sintió la necesidad de un Código de las Iglesias Orientales, reconociendo así que la imagen “latina” de la Iglesia no es la única posible, como había reconocido el Vaticano II, siendo fiel a la historia, sobre todo en el Decreto *Orientalium ecclesiarum* y, desde una perspectiva ecuménica, en el Decreto *Unitatis redintegratio*.

Contemplando la historia se aprende que la necesidad de tener un libro con las normas surge de la complejidad de la vida eclesial, pero el libro es en sí “efímero”; es decir, debe ser examinado a partir de los procesos vitales que vive la Iglesia. Por lo demás, cuanto hemos dicho aparece reflejado en la reformulación de las normas, que expresa la historicidad de la vida eclesial. En este sentido, también la canonística, no solo la teología, tiene una función “profética”, que solo puede llevarse a cabo si no se interpreta como una pura exégesis del Código vigente. El nacimiento, aunque deberíamos hablar realmente de recuperación, del “derecho misionero” sugiere claramente que es la vida de la Iglesia la que da origen al Código, no al revés<sup>8</sup>. Es obvio que imaginar un derecho misionero implica una visión de Iglesia más respetuosa con la historia y más abierta a pen-

<sup>8</sup> Cfr. V. MOSCA, *Se e in che senso un diritto missionario serva alla riforma della Chiesa*, en L. SABBARESE (ed.), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, Urbaniana University Press, Roma 2019, 273-333.

sar en la Iglesia como una comunión de Iglesias<sup>9</sup>. Nunca ha existido una única configuración de Iglesia y la perspectiva historiográfica parece referirse tanto a la Iglesia del Nuevo Testamento<sup>10</sup> como a la Iglesia latina o la Iglesia oriental: las configuraciones de Iglesia siempre han sido múltiples.

## 2. TEOLOGÍA Y CANONÍSTICA MÁS ALLÁ DE LA CONTRAPOSICIÓN

De estas insinuaciones se desprende que la teología (de modo más preciso, la eclesiología) y la canonística no pueden entenderse en contraposición, como si la consideración teológica de la Iglesia tratara únicamente de la acción de Dios, que origina de modo permanente a su Pueblo mediante el Espíritu de Cristo, y la canonística se refiriese solo a la acción, del todo humana, de regular la vida del pueblo de Dios. El riesgo de una visión eclesiológica “nestoriana” está latente bajo esta visión hipotética. De modo más distante, el riesgo de concebir la Iglesia en dos niveles, el sobrenatural reservado a la teología y el natural a la canonística, se vislumbra en el trasfondo de los debates sobre la teología del derecho canónico, la nueva disciplina introducida en el *cursus studiorum* de derecho canónico<sup>11</sup>. Sin entrar en el debate, que enfrenta a algunas escuelas<sup>12</sup>, parece que podemos observar que, inevitablemente, sigue existiendo una tradición que consideraba teología y canonística como disciplinas distintas, por tener diferentes objetos más que diversos aspectos de un mismo objeto, esto es, la vida y la misión de la

<sup>9</sup> A este respecto, véase el documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Unità e diversità nella Chiesa* (15 de abril de 1988), en *Enchiridion Biblicum*, EDB, Bologna 1993, núms. 1093-1192. Entre las contribuciones de los miembros de la Pontificia Comisión, merece atención la síntesis de G. SEGALLA, *L'unità della Chiesa e la varietà dei suoi modelli nel Nuovo Testamento*, en Commission Biblique Pontificale, *Unité et diversité dans l'Église*. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, 297-311.

<sup>10</sup> El debate al respecto fue notablemente vivo, sobre todo después de la Declaración *Communione notio* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (28 de mayo de 1992): cfr. *Enchirion Vaticanum* 13, EDB, Bologna 1995, núms. 1774-1807, con la que se quería precisar en qué sentido debe entenderse la categoría comunión cuando se aplica a la Iglesia. En el fondo estaba la manera de concebir la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales (particulares) y entre el Primado y el episcopado.

<sup>11</sup> Cfr. P. GHERRI, *Introduzione critica alla teologia del diritto canonico*, 162-233.

<sup>12</sup> Cfr. *ibíd.*, 46-124.



Iglesia. Si prestamos atención a esto, es evidente que nunca ha existido una Iglesia sin normas jurídicas, no necesariamente fijadas en un código, destinadas a regular las relaciones entre los fieles, entre ellos y el mundo circundante, para indicar en qué condiciones se podría seguir siendo miembro de una comunidad cristiana. Quien lea el Nuevo Testamento sin prejuicios ideológicos no puede evitar darse cuenta de que allí se encuentran el lenguaje jurídico y las prácticas jurídicas: pensemos, por ejemplo, en la expresión “atar y desatar” (Mt 16,19; 18,18), en las directrices que Pablo da a la comunidad de Corinto sobre excluir a los incestuosos (1 Cor 5,3-5), de no acudir a los tribunales paganos cuando tuvieran que resolver conflictos (1 Cor 6,1-10)<sup>13</sup>. Si Rudolf Sohm a principios del siglo pasado pudo afirmar que existe una contraposición entre Iglesia y derecho, fue simplemente para enfatizar la originalidad trascendente de la Iglesia respecto de cualquier otro grupo social. En el fondo de su investigación seguía operando el principio metodológico según el cual, si una realidad viene de Dios, no puede ser contaminada por formas humanas.

En el periodo posconciliar, la extensa sombra de Sohm se volvió a proponer también en la reflexión católica, especialmente cuando se ha querido enfatizar el punto de inflexión provocado por el Vaticano II en la eclesiología: “no derecho, sino comunión” era la consigna divulgada que resonaba con frecuencia. Ahora se acepta que la pertinencia de tal contraposición es escasa<sup>14</sup>. Con razón, teólogos y canonistas buscan y reconocen que se necesitan mutuamente para comprender y prefigurar la vida de la Iglesia<sup>15</sup>. Si partimos no de los conceptos, sino del fenómeno

<sup>13</sup> Sobre los aspectos jurídicos que se pueden hallar en la Biblia y cómo deben ser abordados, cfr. P. GHERRI, *Teologia del diritto canonico. Lezioni introduttive*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020, 11-35; cfr. P. ERDÖ, también *Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, en J. MIÑAMBRES (ed.), *Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex Iuris canonici del 1917*, EDUSC, Roma 2019, 181-195, que recuerda los aspectos “Institucionales” de la Iglesia como acreditados por el Nuevo Testamento.

<sup>14</sup> Cfr. G. CANOBBIO, *Eccelesiology e diritto*, Quaderni di diritto e politica ecclesiastica 25 (2017) 35-50.

<sup>15</sup> En Italia se debe reconocer a Severino Dianich por haber mostrado desde hace tiempo la necesidad de un encuentro entre teología y canonística: ver la colección de ensayos *Diritto e teologia. Eccelesiology e canonistica per una riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2015, que publica, ligeramente revisados, ensayos ya aparecidos entre los años noventa

Iglesia, parece evidente que en ella hay normas dirigidas a salvaguardar los derechos y deberes de todos los fieles, pero de manera más radical las condiciones históricas de continuidad de la Iglesia misma. De este modo, teología y canonística reconocen que se tienen que ocupar, no de verificar si la vida corresponde a los conceptos (metáforas) con los que se describe la Iglesia, sino de que la misma vida se corresponda con la intencionalidad originaria con la que se constituyó la Iglesia, y que de hecho esta intencionalidad esté garantizada. Si queremos utilizar la categoría “comunidad” para expresar la novedad surgida en la historia gracias a la autocomunicación de Dios, será necesario también comprobar en qué condiciones se puede garantizar esta novedad en el tiempo, sin perjuicio, por supuesto, de la acción del Espíritu, que en todo caso se haya de discernir. En consecuencia, comunidad y derecho no se pueden oponer. Más

---

del siglo pasado y el año 2015. También hay que señalar que desde hace algunos años en Italia existe una experiencia que parece no se debe subestimar. A mediados de los noventa del siglo pasado, algunas asociaciones teológicas italianas comenzaron a reunirse para ver la posibilidad de estudiar juntos algunos aspectos del misterio cristiano y, por tanto, de la vida eclesial. Así nació el CATI (Coordinación de Asociaciones Teológicas Italianas). Actualmente hay nueve Asociaciones trabajando en un proyecto común (ABI: Asociación Bíblica Italiana; AICa: Asociación Catequética Italiana; AMI: Asociación Mariológica Italiana; APL: Asociación de Profesores de Liturgia; ATI: Asociación Teológica Italiana; ATISM: Asociación Teológica Italiana para el Estudio de la Moral; CTI: Coordinación de Teólogos Italianos; GIDDC: Grupo Italiano de Profesores de Derecho Canónico; SIRT: Sociedad Italiana para la Investigación Teológica). El principio con el que se trabaja es: «No nos juntamos para buscar; sino que nos vemos para buscar juntos». El objetivo es reflexionar conjuntamente sobre un tema que eligen los Presidentes y delegados, a propuesta del Coordinador. En los últimos años se ha reflexionado sobre «La economía y la técnica desafían a la teología»; “El deseo”; actualmente se está trabajando en la reforma de la Iglesia y nos hemos dividido en tres grupos, cada uno de los cuales está formado por representantes de tres Asociaciones, de acuerdo con tres aspectos: pobreza, diálogo, poder. El método de trabajo es el siguiente: se describe el tema; se realiza un seminario con expertos “externos” al mundo teológico; se envía una hoja de trabajo a las Asociaciones, estas elaboran un documento que luego se presenta en seminarios con presidentes y delegados; finalmente, se organiza un último seminario con alrededor de 50 participantes, en el que se escucha el trabajo realizado por las Asociaciones, un experto da una valoración, y finalmente un grupo intenta desarrollar algunas tesis para llevar a la asamblea, que selecciona las tesis compartidas para que sean conocidas como fruto del trabajo común. Los canonistas, como todos los demás (teólogos sistemáticos, pastoralistas, moralistas, liturgistas), se ven así obligados a salir de su propio ámbito para investigar junto con los demás, aportando su propia contribución a la reflexión común. Una forma de poner en práctica la interdisciplinariedad.

bien, se debería pensar en el derecho al servicio de la comunión, cuya configuración, sin embargo, no está establecida por el derecho; más bien, es este el que se deja “reglamentar” por la comunión, cuyo contenido está perfilado por la teología en cuanto a su origen y por la canonística en cuanto a las condiciones históricas de posibilidad. Por lo tanto, los límites entre ambas formas de saber y de preconfigurar la vida de la Iglesia se difuminan. Por poner un ejemplo: ¿cómo se puede establecer que un sacramento se da como acción salvífica de Cristo? Es indiscutible que es el sacramento el que origina la Iglesia, no las condiciones de su posibilidad; pero si estas no se respetan, el sacramento no se realiza y, por tanto, tampoco se produce la acción salvífica de Cristo. Con esto no queremos constreñir la acción salvífica de Cristo con estrangulamientos normativos, sino verificar dónde y cómo tiene lugar la acción de Cristo. ¿Es esta verificación de carácter jurídico, o teológico? Obviamente, la alternativa no tiene fundamento: la verificación solo se puede hacer mediante teología y canonística. Ciertamente, el principio desarrollado por los teólogos medievales *Deus gratiam suam sacramentis non alligavit* es válido, pero cuando se quiere estar seguro de que la acción salvífica de Dios tiene lugar de forma sacramental, se deben verificar las condiciones.

Cuanto se ha dicho de los sacramentos también podría decirse de manera más general de la existencia de la Iglesia. Para que esta se realice, ¿basta con que dos o tres se reúnan en el nombre de Jesucristo (cfr. Mt 18,20)? Si es así, ¿por qué esos “dos o tres” desde el principio se habían podido reunir, no en nombre de cualquiera, sino en el de Jesucristo? ¿No fue porque les había llegado el Evangelio y no de cualquier manera, sino en su forma original? En la Carta a los Gálatas, Pablo recuerda la necesidad de atenerse al Evangelio anunciado por Él (cfr. Gal 1,6-9), y en las Cartas pastorales insiste en la necesidad de mantenerse fiel a la *paradosis*. ¿Cómo se verifica esta fidelidad? No es casualidad que la Iglesia se haya dotado de un canon de la Escritura como instrumento para garantizar la fidelidad a la revelación histórica. ¿Fue la fijación del canon un acto teológico o jurídico? No es difícil responder que fue lo uno y lo otro.

En la misma línea entendemos la preocupación de los concilios por concretar en cánones el contenido de la fe, y los que no compartían estos cánones debían ser considerados “anatemizados”. No se puede olvidar que los concilios no solo han emitido normas disciplinarias, sino también doctrinales, aunque con diversos grados de normatividad. ¿Y

con qué autoridad, si no es la que proviene de reconocer que el concilio es la autoridad suprema en la toma de decisiones en la Iglesia y para la Iglesia? ¿Y cómo se determinaba que un concilio era legítimo? Al leer los Decretos del Concilio de Constanza (1414-1418), sorprende encontrar repetida la fórmula *Sacrosancta generalis Constantiensis synodus in Spiritu sancto legitime congregata*, o la *Sacrosancta generalis Constantiensis synodus, ecclesiam catholicam repraesentans*. ¿Quién determina que el concilio se reúne legítimamente o que realmente representa a la Iglesia Católica?<sup>16</sup> ¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales se da legitimidad y representación?

Para referirse a la actualidad: se habla mucho en estos últimos años de sinodalidad. Si vamos más allá de los tópicos y justificaciones teológicas que, a veces con énfasis retórico, hallan sus razones en la comunión trinitaria y en la Eucaristía, ¿cuándo podemos decir que se está celebrando un sínodo? ¿Qué valor tienen sus disposiciones? ¿Cómo se llega a ellas? Es indiscutible que se establecen normas al respecto, teniendo en cuenta las circunstancias y formas de los sínodos, que hoy no se pueden concebir en el modelo de los de la Iglesia antigua<sup>17</sup>, que también tenían sus reglas<sup>18</sup>. Por otro lado, si en las asambleas del Sínodo de los obispos se presta atención a los cambios que se han producido desde que Pablo VI lo instituyó en septiembre de 1965, se percibe que no solo han cambiado las normas, sino también la forma de concebir el Sínodo<sup>19</sup>. Las variaciones dependen de reflexiones eclesiológicas y canónicas en conjunto<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> El tema de la representación es crucial para comprender la autoridad de un concilio. Pero, ¿qué significa? Cfr. G. RUGGIERI, *Communio e repraesentatio*, en A. LONGHITANO (ed.), *Repraesentatio. Sinodalità ecclesiale e integrazione politica*, Giunti-Studio Teologico San Paolo, Firenze-Catania 2007, 209-222; reproducido con algunas variaciones en IDEM, *Chiesa sinodale*, Laterza, Roma-Bari 2017, 71-91; G. CANOBBIO, *Tutti corresponsabili nella Chiesa*, en G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – R. MAIOLINI (eds.), *La responsabilità*, Morcelliana, Brescia 2017, 211-238.

<sup>17</sup> Cfr. G. RUGGIERI, *I sinodi tra storia e teologia*, en IDEM, *Chiesa sinodale*, 41-70.

<sup>18</sup> En este sentido, conviene tener presentes las reflexiones del teólogo ortodoxo J. Zizoulas sobre los sínodos y el *protos* para que se pueda dar un sínodo: cfr. Métropolitte Jean (ZIZIOULAS) de Pergame, *L'Église et ses institutions*, Cerf, Paris 2011, 175-240.

<sup>19</sup> Cfr. G. CANOBBIO, *Sulla sinodalità*, *Teologia* 61 (2016) 249-273. Se puede ver una descripción de las modificaciones en la Constitución Apostólica del papa FRANCISCO, *Episcopalis communio* (15 de septiembre de 2018).

<sup>20</sup> Cfr. el documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalità nella vita e nella missione Chiesa* (2 de marzo de 2018). Del comentario a este documento por

Los ejemplos que hemos puesto tienen únicamente el propósito de mostrar que las verdades teológicas más altisonantes corren el riesgo de no tener implicaciones prácticas en la vida de la Iglesia y, por tanto, de ser enunciadas sobre conceptos, más que sobre la realidad, si no tienen en cuenta el llamado principio de la encarnación, al que a veces se hace referencia para justificar la necesidad de las normas jurídicas en la vida de la Iglesia. No es necesario mostrar la fragilidad de este principio: reconociendo que es una analogía, da a entender que hay visiones que luego necesitan ser traducidas a la práctica, por consiguiente, hacerse visibles en el modelo del *Logos* divino que se ha hecho visible, audible, palpable, en la carne (cfr. 1 Jn 1,1-3). Parece verse en el fondo que hay una eclesiología, formada por imágenes, referencias bíblicas, conceptos, que luego debe manifestarse en instituciones con normas jurídicas, como si la eclesiología no incluyera ya la reflexión sobre las instituciones y por tanto sobre las normas jurídicas. Podemos preguntarnos si, a pesar de todas las declaraciones en contra, no estamos continuando con la dicotomía que se denuncia entre teología y canonística, cuando se hace balance de la cuestión de su relación. Es indiscutible que la fractura ha existido. Pero no parece que se pueda curar si se sigue afirmando que la canonística debe traducir la eclesiología<sup>21</sup>, asumiendo que esta trata del misterio de la Iglesia y la canonística se ocupa de las instituciones. Como ya se ha señalado, a lo largo de la his-

---

parte de P. CODA – R. REPOLE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale*, EDB, Bologna 2019, cabe señalar las contribuciones de A. GIRAUDDO, *Strutture ed eventi sinodali: una lettura canonistica*, 61-70, y de S. DIANICH, *Dalla teologia della sinodalità alla riforma della normativa canonica*, 72-82. El texto del documento también se encuentra en el Apéndice de este volumen, 117-171.

<sup>21</sup> Eventualmente, cabría decir que las *normas* jurídicas –en este caso el Código– deben “traducir” la visión de la Iglesia propia de un periodo histórico para hacerla efectiva, aunque hay que reconocer que aún queda una distancia entre la figura “normativa” de la Iglesia, la situación concreta de la misma Iglesia y las normas jurídicas. También lo recordaba Juan Pablo II en la Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges* con la que promulgó el CIC de 1983: «*Y aunque es imposible verter perfectamente en la lengua “canonística” la imagen de la Iglesia descrita por la doctrina del Concilio, sin embargo el Código ha de ser referido siempre a esa misma imagen como al modelo principal cuyas líneas debe expresar él en sí mismo, en lo posible, según su propia naturaleza*» (Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe y anotada a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, 9ª edición, Eunsa, Pamplona 2018).

toria, la eclesiología ha sido siempre *también* un espejo de la configuración jurídica de la Iglesia, a veces incluso con una función ideológica. En este sentido, una descripción “mistérica” de la Iglesia nos ha llevado a pensar que la imagen institucional de la Iglesia debe adaptarse a la visión “mistérica”, confundiendo de esa manera institución con organización. Es esta última la que debe cambiar sobre la base de una concepción “mistérica”, incluso de la misión<sup>22</sup>, de la Iglesia. Por tanto, las normas del derecho canónico deberían referirse a las formas de organización de la Iglesia, de modo que esta pueda llevar a cabo su misión y, por tanto, de manera conforme a su identidad institucional. La canonística asumiría entonces la función de evaluar las normas establecidas por el derecho y mostrar su pertinencia o no en relación con lo que la Iglesia debe ser y hacer en la historia, no en general, sino en un momento concreto. En caso de detectar la no pertinencia, debería indicar cómo cambiar las reglas y por tanto las formas organizativas, para que estas permitan llevar a cabo el sentido de la Iglesia en el mundo.

Para ilustrar lo dicho, retomando los ejemplos antes mencionados: si la sinodalidad es una connotación constitutiva de la Iglesia, la eclesiología debe aportar las correspondientes razones y la canonística debe mostrar qué normas debe establecer el derecho para que la sinodalidad se realice de una forma que se corresponda con la identidad de la Iglesia y con su misión de ser signo e instrumento de la reconciliación universal. En este sentido, el sínodo, ya sea universal, regional, o diocesano, es *un* instrumento<sup>23</sup> que la canonística señala como forma necesaria para ejercer la sinodalidad, para la que se deben establecer entonces normas de funcionamiento. La referencia al *sensus fidei* y al *consensus fidelium* vinculado no es suficiente para justificar por qué debería convocarse un sínodo y, sobre todo, si esto realmente pone en práctica el *consensus fidelium*. La sinodalidad no es el sínodo, y esto necesita de unas normas organizativas correspondientes para que se realice efectivamente la figura de la sinodalidad, que nunca se da de una vez por todas, sino

<sup>22</sup> Cfr. P. GHERRI, *Teologia del diritto canonico*, 137-155.

<sup>23</sup> Decir *un* instrumento sirve para recordar que el sínodo no es la única forma de ejercer la característica sinodal de la Iglesia: esta se lleva a cabo en primer lugar en los llamados órganos de participación (consejos presbiterales, pastorales, de asuntos económicos), que también tienen necesidad de normas.

que se concibe en función de la comprensión de la realidad de la Iglesia en un contexto histórico.

Si asumimos esta perspectiva, aún sin llegar a la tesis extrema de Juan Luis Segundo, según la cual de la Escritura no se aprenden contenidos, sino el método de construcción de “ideologías”<sup>24</sup>, la teología (y la canonística) se basa en la Escritura, también a través del método histórico-crítico, lo que contribuye a librarnos de una concepción gnóstica, la capacidad de reflexionar sobre los datos a la luz de cuanto ofrece la experiencia previa. De hecho, la acción de Dios es siempre la misma porque cambia. Una lectura atenta de la Escritura ayuda a comprender que esta se ha ido formando gracias a la continua relectura que requieren los nuevos acontecimientos<sup>25</sup>. De las Escrituras aprendemos cómo las nuevas coyunturas históricas se convierten en oportunidades, no solo para volver a comprender la acción de Dios, sino también para preservar el resultado de esta acción en una forma originaria. En este sentido, la Iglesia, más aún la eclesiología, está en un proceso continuo (que no significa necesariamente progreso)<sup>26</sup>, y teología y canonística tienen la función de mostrar cómo en un momento concreto se realiza y se puede discernir la acción fundacional del Espíritu de Jesús, a fin de sugerir caminos vitales que muestren su presencia salvífica, siempre nueva en las formas externas, pero siempre la misma en cuanto a su finalidad.

En esta dirección se podría leer la invitación de la *Evangelii gaudium* a una reforma misionera de las estructuras, que requiere una conversión pastoral; la exigencia surge de la constatación de que las estructuras eclesiales pueden llegar a condicionar un dinamismo evangelizador (EG 26). Cabe preguntarse, a este respecto, si la declaración de la Comisión Preparatoria del CIC, según la cual las normas sobre las relaciones de la Iglesia *ad extra*<sup>27</sup> no serían recogidas en el Código, no denota una limitación del Código mismo. De hecho, el Código de 1983, tras recordar el deber fundamental de la evangelización (can. 781), de-

<sup>24</sup> Cfr. J. L. SEGUNDO, *Liberazione della teologia*, Queriniana, Brescia 1976.

<sup>25</sup> Merece atención en este sentido el estudio de D. CARR, *Santa resilienza. Le origini traumatiche della Bibbia*, Queriniana, Brescia 2020.

<sup>26</sup> Cfr. G. CANOBBIO, *Quale riforma per la Chiesa?*, Morcelliana, Brescia 2019, 9-30.

<sup>27</sup> Cfr. Prefacio al Código de Derecho Canónico. Texto oficial y versión italiana, UECL, Roma 1984, 53.

dica solo once cánones (782-792) a la actividad misionera de la Iglesia, sugiriendo así que la preocupación principal es dar normas para la vida interna de la Iglesia<sup>28</sup>. No es de extrañar. En efecto, este dato ayuda a comprender que el Código es útil, pero no se puede identificar con el Canon de la Escritura, que además invita a una interpretación siempre abierta, a partir de las situaciones en las que vive la Iglesia.

### 3. CONCLUSIÓN

Al final de esta breve contribución, parece que podemos decir que teología y canonística no se pueden concebir como alternativas. Si el punto de referencia común es la vida de la Iglesia, ambas “disciplinas” convergen tanto para salvaguardar la permanencia de la Iglesia en la historia como para perfilar las formas que la Iglesia debe asumir para llevar a cabo la misión que su Señor le ha confiado y que constituye su significado.

---

<sup>28</sup> Cfr. V. MOSCA, *Se e in che senso un diritto missionario serve alla riforma della Chiesa*, 275-284.



**Bibliografia**

- BOFF, L., *Ecclesiogenesi. Le comunità di base reinventano la Chiesa*, Borla, Roma 1978.
- CANOBBIO, G., *Ecclesiologia e diritto*, Quaderni di diritto e politica ecclesiastica 25(2017) 35-50.
- , *Tutti corresponsabili nella Chiesa*, en G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – R. MAIOLINI (eds.), *La responsabilità*, Morcelliana, Brescia 2017, 211-238.
- , *Sulla sinodalità*, Teologia 61 (2016) 249-273.
- , *Quale riforma per la Chiesa?*, Morcelliana, Brescia 2019, 9-30.
- CARR, D., *Santa resilienza. Le origini traumatiche della Bibbia*, Queriniana, Brescia 2020.
- CODA, P. – REPOLE, R., *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale*, EDB, Bologna 2019.
- DIANICH, S., *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Torino 1977.
- , *Dalla teologia della sinodalità alla riforma della normativa canonica*, 72-82.
- DIANICH, S. – NOCETI, S., *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002.
- ERDÖ, P., *Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, en J. MIÑAMBRES (ed.), *Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex Iuris canonici del 1917*, EDUSC, Roma 2019, 181-195.
- FANTAPPIÈ, C., *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Venezia 2015, 11-55, 255-357.
- GHERRI, P., *Introduzione critica alla teologia del diritto canonico*, Giappichelli, Torino 2019, 125-159 y 162-233.
- , *Teologia del diritto canonico. Lezioni introduttive*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020, 11-35 y 137-155.
- GIRAUDO, A., *Strutture ed eventi sinodali: una lettura canonistica*, 61-70.
- MOSCA, V., *Se e in che senso un diritto missionario serve alla riforma della Chiesa*, en L. SABBARESE (ed.), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, Urbaniana University Press, Roma 2019, 273-333.

- MUSSNER, F., *Origini e sviluppo della cristologia neotestamentaria del Figlio. Tentativo di una ricostruzione*, en L. SCHEFFCZYK (ed.), *Problemi fondamentali della cristologia oggi*, Morcelliana, Brescia 1983, 67-112.
- PASQUALE, G., *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2001.
- RAHNER, K., *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998. El ensayo se publicó por primera vez en el vol. III de *Mysterium salutis*, Queriniana, Brescia 1969, 401-507.
- , *Unità e Trinità nel dialogo con l'Islam*, en IDEM, *Dio e rivelazione*, Edizioni Paoline, Roma 1981, 167.
- RUGGIERI, G., *I sinodi tra storia e teologia*, en IDEM, *Chiesa sinodale*, 41-70.
- , *Communio e repraesentatio*, en A. LONGHITANO (ed.), *Repraesentatio. Sinodalità ecclesiale e integrazione politica*, Giunti-Studio Teologico San Paolo, Firenze-Catania 2007, 209-222.
- , *Chiesa sinodale*, Laterza, Roma-Bari 2017, 71-91.
- SEGUNDO, J. L., *Liberazione della teologia*, Queriniana, Brescia 1976.
- ZIZOULAS, J., *L'Église et ses institutions*, Cerf, Paris 2011, 175-240.