

EL DERECHO CANÓNICO, EXIGENCIA DE LA
NATURALEZA ICÓNICA DE LA IGLESIA. DE LA
SACRAMENTALIDAD DIALÓGICO-TRINITARIA A
LA NECESARIA JURIDICIDAD

*CANON LAW, REQUIREMENT OF THE ICONIC NATURE
OF THE CHURCH. FROM THE DIALOGICAL-TRINITARY
SACRAMENTALITY TO THE NECESSARY LEGALITY*

Arturo CALVO ESPIGA
Abogado del Tribunal de la Rota Romana
acalvo@uma.es
ORCID: 0000-0001-5420-4592

Fecha de recepción: 12 de enero de 2022

Fecha de aceptación: 3 de abril de 2022

RESUMEN

El Derecho Canónico no es una mera consecuencia o conveniencia de la dimensión societaria de la Iglesia, según el discutible adagio *Ubi societas, ibi ius*. Por el contrario, la juridicidad canónica es exigencia y consecuencia necesaria de su propia naturaleza icónico-sacramental. Naturaleza derivada del fundamento cristocéntrico de la Iglesia. El Derecho, pues, se presenta como la única realidad humana, histórica y socialmente contrastable, capaz de crear vínculos necesarios. Es decir, sólo la juridicidad es capaz de hacer efectiva en la historia concreta del hombre, al margen de idealizados subjetivismos, la

vinculación que brota necesariamente de la Palabra y el Sacramento de Cristo celebrados en la Iglesia.

Palabras clave: Ordenamiento canónico; Juridicidad; Sacramento; Palabra de Dios; Vinculación.

ABSTRACT

Canon Law is not a mere consequence of the social dimension of the Church. On the contrary, canonical legality is necessarily required by the Church's own iconic-sacramental and Christocentric nature. The Law stands as the only human reality, historically and socially verifiable, that can make effective in the concrete history of man the dialogical and radical bonding that necessarily arises from the Word and the Sacrament of Christ celebrated in the Church.

Keywords: Canonical Law; Juridicity; Sacrament; God's Word; Bonding.

INTRODUCCIÓN

Todo aquel que, por diversas razones, haya tenido alguna experiencia eclesial -sobre todo si ha sido negativa- relacionada con cuestiones jurídicas quizás se vea sorprendido por el título que encabeza esta reflexión. Quien experimente mayor cercanía con los problemas en torno a la dimensión jurídica de la Iglesia o bien haya vivido en su seno situaciones conflictivas quizás se sorprenda al encontrar en la misma frase una relación necesaria entre lo sacramental, lo icónico -olvidado durante tantos siglos en el ámbito de la Iglesia latina- y lo jurídico. Y abundarán los que, leído el título comprenderán que se hallan ante un intento más de desvelar algún aspecto relevante de la razón de ser del Derecho *en y de* la Iglesia. Intento que, estimo, viene justificado, e incluso exigido, por la situación que atraviesa la Iglesia en un momento extraño para el mundo y la sociedad. Una sociedad que, al menos en Occidente, se reconoce -de forma tópicamente acrítica- heredera o, al menos, consecuencia de los postulados de la inadecuadamente llamada Ilustración.

Época en que, a pesar de haber sido recibida como fuente y seña de racionalidad, prevalecieron en tantas ocasiones la ausencia de pensamiento y la frivolidad de creencias y supersticiones tan alejadas del pen-

samiento católico como de los auténticos veneros de la razón¹. Superstición, irracionalidad y ausencia de lógica y discurso en las ideas que, en cierto modo, se asemeja al momento por el que atraviesa la sociedad actual y del que, en buena medida, no se ha sustraído la propia Iglesia. Quizás por ello cabe sentir la urgencia de volver a reflexionar sobre aquellos aspectos que configuran esencialmente a la Iglesia y que no sólo han de empujar a redescubrir la autenticidad de su esencia y misión sino, incluso, a brindar a la sociedad un elemento de lógica y razón que devuelva la primacía de la inteligencia a un mundo y a una condición en que se prima e idealiza, hasta su sacralización y divinización, el instinto y la irracionalidad.

1. *La siempre necesaria pregunta por la razón, sentido y necesidad de lo jurídico*

A pesar de la complejidad del asunto, no resulta baladí preguntarse por el sentido y razón de que la Iglesia, desde que se configuraron sus primeras comunidades de forma estable, sintiera la necesidad de *organizar* su vida y su culto asumiendo unos criterios o principios que fueran vinculantes para sus miembros. Aunque, probablemente, los cultivadores del ordenamiento canónico, sobre todo desde los últimos decenios del Medievo, se han preguntado con más frecuencia que los juristas dedicados al derecho por el sentido, razón y necesidad de un ordenamiento en la Iglesia, hoy también los cultivadores del derecho estatal dedican grandes energías a precisar y perfilar el fundamento y necesidad del *derecho* en las sociedades seculares condicionados, sobre todo, por la tendencia de los Estados a hipertrofiar sus sistemas normativos con legislación que suele responder más a criterios e intereses ideológicos y políticos que a la creación de entornos legales que protejan y fomenten el desarrollo integral de la persona y sus derechos. Cada vez con más intensidad, en las actuales

1 Cf. BARRIÈRE, M. Fs. (ed.), *Mémoires de Madame du Hausset, femme de chambre de Madame de Pompadour*, in: *Bibliothèque des Mémoires relatifs à l'histoire de France pendant le 18e siècle*, t. 3, Paris: Firmin Didot Frères, 1846, 49-154; FONTENELLE, M. de, *Dialogues des morts*, in: IDEM, *Oeuvres diverses*, t. 1, Amsterdam: Pierre Mortier, 1750, passim; MORTIER, R., *Impostori e creduloni nel secolo dei Lumi*, in: IDEM, *Impostori e creduloni nel secolo dei Lumi*, Turín: Bollati Boringhieri, 1998, 7-10 y 36; IDEM, "Lumière" et "Lumières". *Histoire d'une image et d'une idée au XVIIe et au XVIIIe siècle*, in: Idem, *Clartés et ombres du siècle des Lumières. Études sur le XVIIIe siècle littéraire*, Ginebra: Droz, 1969, 13-59.

sociedades, el derecho está siendo desplazado por las leyes de Estados omnipresentes en los más nimios detalles de la vida personal y actividad ciudadana. Tendencia exacerbada en muchos lugares, incluso de la vieja e *incivilizada* Europa, por la presencia cada vez más visible de populismos que al mismo tiempo que se proclaman y presumen de ácratas -claro, respecto al pasado- se erigen en férreos dictadores que tienden a regular hasta los aspectos más nimios e íntimos de la vida de las personas. De este modo se verifica de nuevo, en la historia de las relaciones sociales, cómo a medida que disminuye el sentido de lo jurídico aumenta proporcionalmente el protagonismo del leguleyo que, amparándose inicialmente en la primacía del pueblo, acaba convirtiendo su voluntad autocrática en norma de conducta absolutamente vinculante para la comunidad.

Preguntarse, todavía hoy, por la naturaleza del Derecho Canónico, sobre todo si al menos como horizonte hermenéutico se realizara desde una perspectiva comparatista con el Derecho del Estado, implica y exige el respeto y la adecuación al ser y naturaleza de la institución cuyo ordenamiento o dimensión jurídica se contempla. Pues, a semejanza de la lógica consecuencia que se establece en cualquier cuerpo legal entre norma y estructura/tipificación constitucional del Estado, también el Derecho Canónico ha de ser metodológicamente consecuente con la constitución, de naturaleza teológica en este caso, eclesial. El Derecho Canónico remite necesariamente a un ordenamiento jurídico confesional, es decir, nos aboca a un derecho en el que la razón última de su eficacia vinculante descansa en un acto de fe. Y, sin embargo, -sobre todo si lo contemplamos desde una perspectiva histórica más allá de la deficiente incuria en que ha caído en algunos momentos- conforma un sistema dotado de una impecable técnica jurídica que opera con principios, técnicas y contenidos propios. De ahí que constituya un punto de contraste importante con el Derecho del Estado. No se debe olvidar que, con frecuencia, la relación del Estado con comunidades o instituciones confesionales no es, en realidad, una relación entre ordenamientos jurídicos distintos -puesto que no toda confesión religiosa se reconoce como generadora en sentido estricto de relaciones jurídicas entre sus fieles-, sino entre diferentes códigos o sistemas de valores. La circunstancia de que el Derecho Canónico, dada la peculiaridad de la institución que lo genera, tenga una fundamentación y una razón de ser propias y, en aspectos radicales, distintas del Derecho

secular no significa que nos hallemos ante un tipo de ordenamiento no sujeto a las exigencias y características típicas de lo jurídico². Razón por la que, ya desde el siglo pasado, la crisis sufrida por el Derecho Canónico se ha visto agudizada por la difícil situación que lo relacionado con lo jurídico ha atravesado a lo largo del siglo XX. El hecho, además, de que todo lo que tiene que ver con el mundo de lo jurídico se relaciona directa e inmediatamente con la vida de los seres humanos aporta un elemento de continua crisis y una actitud de revisión constante a causa del sentimiento que gran número de personas tienen de *que siempre lo jurídico va detrás de la vida; o, dicho de otro modo, que el dinamismo de la vida desborda continuamente el conservadurismo jurídico*. Si el Derecho, pues, *ha de ser consecuencia de* -pues sólo en los totalitarismos y en los populismos la ley va por delante de la vida de individuos y sociedades- y estar en consonancia con la realidad social por él regulada, parece justificado que a medida que se descubran nuevos aspectos o dimensiones constitutivas de la sociedad se haya de analizar también su repercusión en la comprensión del fundamento que explica la dimensión jurídica de la propia sociedad.

Finalmente, y por lo que respecta más en concreto al hecho de que en esta tercera década del siglo XXI siga abierta la pregunta por el ser y naturaleza del Derecho Canónico, estimo que todavía hoy conserva vigencia lo que escribí hace treinta años:

El papel y función del Derecho en la Iglesia sigue siendo en este momento una cuestión problemática y problematizada³. Quizás hoy nos hallemos en una situación en que los ataques o críticas a la norma eclesial han perdido la virulencia de que se revestían hace sólo algunos años, pero ello no es sinónimo de recepción pacífica de lo canónico ni puede consi-

2 Cf. CALVO ESPIGA, A., En torno a la raíz teológica del Derecho Canónico Fundamental, in: Lumen 32 (1983) 28-51; IDEM, Del Concilio Vaticano II al Código de 1983: 'Veinte' años de elaboración canónica, in: Lumen 35 (1986) 350-351; IDEM, El derecho en la Iglesia: ¿conveniente o necesario?, in: Lumen 39 (1990) 53-61; IDEM, La crisis del Derecho Canónico: apunte para su comprensión, in: Lumen 40 (1991) 76-104.

3 Bien es verdad que en la actualidad su crítica y problematización no se desarrolla con tanta agresividad y negatividad en el plano de la teoría canónica o eclesiológica como ocurriera en los años anteriores e inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II, quizás porque sencillamente se considere la presencia de lo jurídico en la Iglesia como un simple mal menor convertido con frecuencia en un mero epígono del Derecho de los Estados. El hecho es que, tanto para jerarquía como para fieles, el Derecho es el gran ausente en la vida de la Iglesia, lógicamente para perjuicio de la misma.

derarse como síntoma del fin de la crisis de lo jurídico en la Iglesia: *todavía* amplios sectores eclesiales se muestran profundamente reticentes a lo canónico; *todavía*, incluso a pesar de recomendaciones conciliares y de advertencias de distintas instancias eclesiales, es frecuente encontrar planes de estudio para la formación teológica de futuros pastores de la Iglesia en los que las disciplinas canónicas padecen una ignorada ausencia.

Esta situación, más generalizada en la Iglesia de lo que a primera vista pudiera parecer, de crítica sostenida, de ignorancia asumida o de aceptación -más o menos resignada o forzada- de lo canónico, nos ha llevado a hilvanar las pistas de una posible respuesta a una cuestión que, aunque no lo parezca a primera vista, es clave y fundamental para la autenticidad de la comprensión global de la Iglesia, dado que en la medida en que se dude de o problematice la dimensión canónica de la Iglesia, se está sometiendo a crisis el propio ser eclesial⁴.

2. Referentes y entorno doctrinal

Es cierto que entre la mayoría de teólogos y canonistas la imagen societaria de la Iglesia fue prevalente hasta bien entrado el siglo XX. Ello, sin embargo, no significa que esta prevalencia equivaliese a la existencia de una única corriente teológica en la eclesiología católica⁵. Ya en el siglo XIX sonaron algunas voces discordantes de aquella apologética imagen societaria. En este horizonte podemos situar a J.A. Möhler, a los teólogos de la Escuela de Tubinga, a los teólogos fundadores y profesores del Colegio Romano, así como al canonista G. Philips y otros. Como ya he puesto de relieve en otra sede, a partir de la segunda guerra mundial, comienzan a tomar cuerpo en la Iglesia Católica ideas, corrientes y movimientos discordantes con el *Iuspublicismo* y a generalizarse en el ámbito de la reflexión teológica. Por su parte, incluso la tradicional eclesiología protestante, sobre todo como consecuencia de la experiencia nacionalsocialista⁶, volvió a interesarse por la dimensión jurídica y jerárquica de la Igle-

4 CALVO ESPIGA, A., El derecho en la Iglesia..., cit. 55.

5 Cf. CALVO ESPIGA, A., El derecho en la Iglesia..., cit. 64-66.

6 Cf. CALVO ESPIGA, A., El derecho en la Iglesia..., cit. 61-64; ROUCO VARELA, A. M., Teología protestante contemporánea del derecho eclesial, in: Revista Española de Derecho Canónico 26 (1970) 117-143.

sia a la vez que reconoció la importancia y necesidad de la Tradición en orden a la comprensión de la Iglesia, de su esencia y estructuras. Interés tristemente oscurecido en la actualidad a causa de la pagana y mimética *secularización* que ha invadido a las comunidades protestantes. Oscurecimiento que, infelizmente, también ha hollado el ámbito metodológico y dogmático del Derecho Canónico.

En constante parecida a la de teólogos que abandonaron parámetros societarios en sus concepciones eclesiológicas, también abundan canonistas que no se avinieron a los planteamientos de exclusivo carácter filosófico-jurídico a la hora de analizar la esencia y papel del Derecho Canónico. Sirvan, como ejemplo ilustrativo, los nombres de W. Bertrams, A. M. Stickler, H. Heimerl para avalar el acertado abandono del axioma jurídico-societario a la hora de responder a la vieja pregunta por el ser del Derecho Canónico⁷: el retorno a la Sagrada Escritura, la vuelta a la antropología sacramental y el protagonismo de la doctrina patristica pasan a marcar y determinar las pautas metodológicas de quienes se preguntan por la naturaleza y estructura de la dimensión jurídica de la Iglesia⁸. Sin embargo, este cambio de mentalidad y de perspectiva en el estudio del fundamento y naturaleza del derecho eclesial, consecuencia de las nuevas orientaciones en la reflexión eclesiológica, no produjo la novedad que cabía esperar en todo lo relacionado con la presencia y necesidad de lo jurídico en la Iglesia. Mientras se asumía una imagen de Iglesia ajena a su comprensión como sociedad perfecta, simultáneamente se acudía a una serie de categorías socio-jurídicas desde las que, al margen de su radicación teológica, se pretendió justificar la existencia del derecho dentro de los escasos márgenes que, aparentemente, ofrecían las nuevas imágenes que describían la realidad eclesial. Triste remedio, pues como ya he señalado en otra ocasión: «la introducción de cualquier elemento, concepto o

7 Cf. BERTRAMS, W., *Quaestiones fundamentales Iuris Canonici*, Roma: PUG, 1969, 260-370; HEIMERL, H., *Aspectos cristológicos del derecho canónico*, in: *Ius canonicum* 6 (1966) 35-151; STICKLER, A. M., *El misterio de la Iglesia en el derecho canónico*, in: HOLBÖCHK, F. y SARTORY, Th. (dir.), *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una Eclesiológica*, vol.2, Barcelona: Herder, 1966, 127-224.

8 Cf. ARBUS, M.R., *Le droit de l'Incarnation*, in: *Revue de Droit Canonique* 2 (1952) 133-170 y 270-310; LESAGE, G., *La Nature du Droit canonique*, Ottawa: Editions de l'Universite d'Ottawa, 1960; SALAVERRI DE LA TORRE, J., *El derecho en el misterio de la Iglesia*, in: *Revista Española de Teología* 14 (1954) 207-273; VILADRICH, P. J., *Hacia una teoría fundamental del Derecho Canónico*, in: *Ius Canonicum* 10 (1970) 5-56.

categoría no eclesiales en el discurso canónico, sobre todo en lo que se refiere a la explicación y fundamento del propio ser y función del derecho en la Iglesia, está llamada al fracaso desde el mismo momento en que nos hiciéramos la pregunta por el sentido del derecho en la Iglesia desde una hermenéutica teológica, que aunque no sea la única sí que es fundamental en el análisis de todo lo referido a la Iglesia, sobre todo de aquellos aspectos o dimensiones fundamentales de la misma, como es lo canónico»⁹.

Quizás la enseñanza eclesiológica del Concilio Vaticano II debiera haber sido el lugar idóneo para plantear en sus términos exactos el problema del ser-jurídico-eclesial, pero no fue así. Apenas se alude al Derecho Canónico y mucho menos se encuentra referencia alguna a su problemática fundamental¹⁰. No obstante, ciertas actitudes conciliares han supuesto una aportación esencial para el Derecho Canónico, por el cambio de perspectiva e imagen operado en el ámbito de la Eclesiológica. La comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios pero, sobre todo, como institución sacramental de comunión va a tener importantes consecuencias a la hora de determinar la naturaleza jurídica de una comunidad eclesial en que lo societario cede protagonismo ante lo teológico-sacramental¹¹.

El camino, pues, para comprender y fundamentar la necesidad y naturaleza del Derecho Canónico ha de consistir primariamente en la profundización en el ser-de-la-Iglesia; sobre todo, en torno a las dos realida-

9 CALVO ESPIGA, A., *El derecho en la Iglesia...*, cit., 66.

10 Situación que no había mejorado años después según refleja el *Instrumentum Laboris* de la VIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos que trató de La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales: cf. *L'Osservatore Romano*, n. 161, 15-7-1990, Supplem., p. VII.

11 Por lo que respecta a la descripción y fundamentación argumental de este cambio metodológico en el estudio y presentación de la Iglesia, puede verse, como 'representantes' de un cierto intento continuista de mantener los esquemas societarios revestidos de nuevo lenguaje, BOUYER, L., *La décomposition du catholicisme*, Paris: Aubier, 1968 y SIEBEL, W., *Katholisch oder Konziliar: Die Krise der Kirche heute*, Munich: Langen Müller, 1978. Entre las más significativas representaciones de quienes optan por un abandono definitivo de la referencia societaria en la comprensión eclesial, puede verse: BALTHASAR, H. Urs von, *Der antirömische Affekt: Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Friburgo de Brisgovia: Johannes Verlag, 1974; CONGAR, Y. M., *Ministères et communion ecclésiale*, Paris: Cerf, 1968; EYT, P., *L'Église comprise comme communion*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 321-334; KÜNG, H., *Die Kirche*, Friburgo de Brisgovia: Herder, 1967; RAHNER, K., *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Friburgo de Brisgovia: Herder, 1972; SOBANSKI, R., *Communio-principe de dynamisation du droit ecclésial*, in: *Il Diritto Ecclesiastico*, I (1987) 1039-1061; IDEM, *Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts*, Viena-Colonia: Böhlau, 1987.

des sobre las que la Iglesia se constituye: el Sacramento y la Palabra¹², en cuanto iconos de Cristo. La sacramentalidad, pues, es la categoría teológica que mejor explica la estructura de la salvación y, en consecuencia, la misma estructura y esencia teológicas de la Iglesia¹³. No queda otro remedio que acudir a estas categorías y a su entramado y consecuencias eclesiológicas para aproximarnos a la comprensión de la necesaria juridicidad de la comunidad eclesial.

Los caminos seguidos han sido diversos¹⁴. Sin embargo, los intentos sustanciales de encontrar una solución al problema ontológico del Derecho de la Iglesia se encuentran básicamente representados, en nuestro entorno jurídico más próximo -sin que ello presuponga que no hayan existido otras tentativas provenientes bien del campo de la canonística o

12 Cf. CALVO ESPIGA, A., *El derecho en la Iglesia...*, cit., 67-71.

13 Cf., a este respecto, la exposición de esta cuestión hecha en DIANICH, S., *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, Milán: San Paolo Edizioni, 1987: sobre todo la brevísima reflexión que ofrece en la p. 77. Puede verse también, con referencia más inmediata a nuestro tema, HUIZING, P., *El ordenamiento eclesiástico*, in: FEINER, J. y LÖHRER, M., *Mysterium Salutis IV/2*, Madrid: Cristiandad, 1975, 160-184; RAHNER, K., *La Iglesia y los Sacramentos*, tr. A. Ros, Barcelona: Herder 1967; IDEM, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona: Herder, 1968; RAMALLO, V. R., *El derecho y el misterio de la Iglesia*, Roma: PUG, 1972, 241-363; ROUCO VARELA, A.M., *Le statut ontologique et épistémologique du Droit canonique. Notes pour une théologie du droit canonique*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973) 203-227; ROUCO VARELA, A. M. y CORECCO, E., *Sacramento e diritto; antinomia nella chiesa?*, Milán: Jaca Book, 1971; USEROS CARRETERO, M., *Statuta Ecclesiae et Sacramenta Ecclesiae en la eclesiología de St. Tomás de Aquino. Reflexión tomista sobre el Derecho de la Iglesia en paralelismo a la actual temática eclesiológico-canónica*, Roma: PUG, 1962; VITALE, A., *Sacramenti e Diritto*, Friburgo-Roma: Herder, 1967.

14 Mención especial merece, en este contexto, la aportación de K. Rahner. Es, sobre todo, en su teología pastoral, al tratar del oficio eclesiástico, donde más se acerca al planteamiento de un método teológico para explicar radicalmente el Derecho Canónico. La explicación teológica del oficio eclesiástico, que presenta Rahner, constituye, en el fondo, una precisa fundamentación-base de toda la realidad socio-jurídica de la Iglesia. La garantía que, según Rahner, tiene el cristiano para saber cuándo se está dando verdadera Iglesia, cuándo una acción es auténtica y verdaderamente eclesial y, por tanto, cristológica y salvífica, viene determinada por la responsabilización/asunción que el oficio, a través de sus titulares, realiza de esos momentos de actualización eclesial, ya se trate de la proclamación de la Palabra, bien de la celebración sacramental o de su vida y testimonio existencial ante el mundo. El oficio en la Iglesia no significa otra cosa que el poder de comprometer (vincular) a la Iglesia toda y en cuanto tal, a través de hechos o acciones, en la realización de su ser salvífico. Ahora bien, el derecho, al ser la única forma humana capaz de vincular comunitaria-externamente y, consiguientemente, la única con fuerza para hacer sociológicamente efectivo el ejercicio de responsabilidad comunitaria, es, en consecuencia, la expresión connatural del oficio. En último término, pues, según Rahner, el derecho en la Iglesia vendría postulado por la dimensión escatológica de su ser, por la necesidad vital de ser o no ser; o lo que es lo mismo, por la necesidad de manifestar encarnatoriamente la definitividad e indefectibilidad de la salvación.

más estrictamente de la teología¹⁵-, por la conocida como Escuela de Navarra y por los canonistas de la Escuela de Munich. Los primeros, en un principio, profesores de Derecho Canónico en una Universidad de la Iglesia, pero graduados como juristas en Facultades de Derecho de la Universidad del Estado, han intentado realizar una síntesis entre las posiciones de las Escuelas canonísticas curial y laica. Toman de la escuela laica italiana la idea de ordenamiento, pero precisan la necesidad de que se revisen las técnicas procedentes de ordenamientos laicos a la luz de los principios teológicos que rigen el ser eclesial, pues no debe olvidarse que el Derecho Canónico es un Derecho de raíces sacramentales, aunque no sea un derecho sacramental¹⁶.

Por otro lado, los canonistas formados en la Escuela de Munich, generalmente clérigos que explican Derecho Canónico en Universidades del Estado, sin olvidar la influencia que tuvo en la introducción de esta Escuela en España el magisterio del Prof. Rouco Varela en la Universidad Pontificia de Salamanca y el Prof. Llamazares Fernández en la estatal de Oviedo, llevan a sus últimas consecuencias la conexión Teología-Derecho Canónico. Parten de una idea fundamental ya formulada por K. Mörsdorf en el preconcilio: la juridicidad de la palabra y el sacramento en

15 Cf. DIANICH, S., *Riforma della Chiesa e ordinamento canonico*, Bolonia: Dehoniane, 2018, 16-61. Puede verse también la Postfazione de E. CHITI en las páginas 66-82 bajo el título *Le implicazioni giuridiche di un'ecclesiologia relazionale*.

16 Cf. HERVADA, J., *El ordenamiento canónico*, I. Aspectos centrales de la construcción del concepto, Pamplona: EUNSA, 1966; IDEM, *Coloquios propedéuticos de Derecho Canónico*, Pamplona: EUNSA, 1990; IBÁN PÉREZ, I. C., *Derecho Canónico y Ciencia jurídica*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1984, 242-285 y 343-388; SOUTO PAZ, J. A., *Notas para una interpretación actual del Derecho Canónico*, Pamplona: EUNSA, 1973. Recientemente, juristas y teólogos de este ámbito académico han vuelto a plantear, bajo el formato de una serie de diálogos pluridisciplinarios, interesantes cuestiones relacionadas con el ámbito del estatus epistemológico del Derecho Canónico: FANTAPIÈ, C., *Derecho canónico interdisciplinar. Ideas para una renovación epistemológica*, in: *Ius Canonicum* 60 (2020) 479-504; POZZO, M. del, *El concurso de la ciencia canónica con la realidad eclesial y en el saber jurídico universal*, in: *Ibid.*, 505-528; CANOBBIO, G., *Teología y canonística. Hipótesis para superar la separación*, in: *Ibid.*, 529-546; IZQUIERDO, C., *Teología y Derecho Canónico. Reflexiones desde la Teología*, in: *Ibid.*, 547-564; POPOVIC, P., *Algunas pistas para una mayor unidad en la concepción de la esencia del derecho en la Iglesia*, in: *Ibid.*, 647-693; BONI, G., *Algunas reflexiones sobre el anhelo y laborioso conubio entre la ciencia canónica y la ciencia teológica*, in: *Ius Canonicum* 61 (2021) 9-41; CUENA BOY, F., *La relación entre la teología y el derecho canónico. Un apunte histórico*, in: *Ibid.*, 42-62. Boni plantea y urge la necesidad de que tanto el Derecho Canónico como la propia ciencia canónica tomen conciencia de su propia identidad y de su papel insustituible en la Iglesia actual, más allá de cualquier rastro de crisis y recuperando la confianza, credibilidad y autoridad que les son propias.

tanto que modos prefijados, crística y cristológicamente, de cumplimiento por parte de la Iglesia de su misión salvífica¹⁷. Conciben el Derecho Canónico como el signo visible de una realidad invisible que participa de la estructura sacramental de la Iglesia, siendo por ello un verdadero Derecho sacramental¹⁸.

I. ALGUNAS NOCIONES PREVIAS

Dada la especificidad de la temática que se plantea en esta reflexión resulta necesario retomar lo que en la manualística de la Escolástica se entendía por *notiones* o *explicatio terminorum*. Ello me lleva, por fidelidad al propio enunciado de esta aportación, a realizar una primera conceptualización de lo que entenderé por *símbolo*¹⁹, así como por *icono* y su *opuesto ídolo*. Nociones, por otro lado, presentes tanto en la reflexión eclesiológica como en la teología sacramentaria e, incluso, en ciertos ámbitos de la filosofía del derecho.

17 Según K. Mörsdorf, el puente teológico entre lo carismático-teologal y lo socio-jurídico del ser de la Iglesia reside en su estructura kerigmático-sacramental. La existencia del Derecho en la Iglesia viene postulada por la Palabra y el Sacramento considerados primariamente como PALABRA-y-SACRAMENTO-de-CRISTO y sólo secundariamente como PALABRA-y-SACRAMENTO-de-la-IGLESIA. Para Mörsdorf, la ley de la Encarnación sola, aislada, considerada abstractamente, postula de la Iglesia únicamente la Palabra y su proclamación, el Sacramento y su celebración; considerada, sin embargo, concretamente, como una ley-personal-cristológica, hace teológicamente necesarios una Palabra y un Sacramento con implicaciones socio-jurídicas y, en último término, una estructura jurídica de la Iglesia misma. Cf. MÖRSDORF, K., Fundamentos del Derecho de la Iglesia, in: Revista de Teología 3 (1953) 18-28; IDEM, Derecho Canónico, in: FRIES, H. (dir.), Conceptos Fundamentales de Teología, vol. 1, Madrid: Cristiandad, 1966, 382-394; IDEM, Altkanonisches Sacramentsrecht? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolf Sohm über die inueren Grundlagen des Decretum Gratiani, in: Studia Gratiana 1 (1953) 485-502. Sobre el pensamiento de Mörsdorf, puede verse CATTANEO, A., Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf, Pamplona: EUNSA, 1986. Desde una perspectiva más teológico-sacramentaria, puede verse: FRIES, H., Wort und Sakrament, Munich: Kösel, 1966; KASPER, W., Wort und Sakrament, in: Glaube und Geschichte, Mainz: M. Grünewald 1970, 285-310. Véase también LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., Sacramentalidad y juridicidad, in: SÁNCHEZ SÁNCHEZ, J. (ed.), Lex Ecclesiae, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1972, 235-266; IDEM, Derecho Canónico Fundamental, León: Colegio Universitario de León, 1980; IDEM, Derecho Eclesiástico del Estado. Derecho de la libertad de conciencia, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1991, 289-490; SERRANO PENTINAT, J. L., Palabra, Sacramento y Carisma. La eclesiológica de E. Corecco, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 2012.

18 Cf. ZANCHINI di CASTIGLIONCHIO, F., La Chiesa come ordinamento sacramentale, Milán: Giuffrè, 1971.

19 Cf. SCHMITT, J.-C., La raison des gestes dans l'Occident médiéval, Paris: Gallimard, 1990.

1. *La dialéctica signo-símbolo*

A lo largo de esta exposición entenderé por Signo *aquel objeto, fenómeno o acción material que, bien por naturaleza o acordada convención, representa o sustituye a otro*. También suele entenderse por signo *todo indicio o señal de algo, ya se trate de una realidad o situación personal o social*. Según lo dicho, por *natural*, hemos de entender aquel fenómeno, objeto, acción o indicio que nos hace conocer una realidad distinta de lo percibido en razón de la analogía, dependencia o relación originaria y necesaria que aquellos tienen con ésta: el humo con el fuego, el relámpago con la tormenta. El signo *artificial* o consuetudinario basa su capacidad de representación en el uso socialmente admitido de la misma: las señales de tráfico, el ramo delante de la taberna.

Dando un paso más, entenderé por Símbolo *aquel signo que asume como específica una función representativo-actualizadora, además de la función comunicativa propia de todo signo. Lo propio y específico del símbolo es significar efectivamente -es decir significar produciendo lo significado- antes que comunicar. En el símbolo y a través del símbolo no sólo se hace mera referencia a otra cosa -como acaece en el signo- sino que lo referido se hace presente, se representa y, en cuanto esta representación se hace real, se realiza una verdadera participación de y en lo simbolizado*.

Siguiendo el parecer de la mayor parte de los semiólogos, cabe establecer que todos los símbolos son signos, pero no todos los signos son símbolos. Por ello hay que distinguir dos clases de signos: los que son *simplemente* signos y aquellos otros que además adquieren un significado simbólico. El signo es algo, una realidad, perceptible por los sentidos, que está en lugar de otra cosa; que está al servicio de la comunicación y, en consecuencia, tiene una función radicalmente comunicativa. El signo, por sí mismo, señala ya algo, da a conocer una cosa, es inequívoco y puede expresarse mediante un concepto. Los símbolos, en cambio, representan algo, son polisémicos o, incluso con mayor precisión, cabría considerarlos equívocos y se hacen necesarios precisamente cuando los conceptos ya no bastan. El símbolo es un signo, pero no un signo cualquiera, como pueda serlo una señal de tráfico, ni siquiera un signo natural como el humo, sino que es un signo visible-perceptible de una realidad invisible-no perceptible. La esencia del símbolo descansa en el encuentro, en el ensamblaje (del griego *symballein, ensamblar-juntar*) de la imagen y de lo que

en ella se está representando, existiendo entre uno y otra una conexión intrínseca que implica, en consecuencia, una necesidad significativa que *va más allá de cualquier discrecionalidad personal*. Esta última propiedad, es decir, su *dimensión vinculante*, es una de las características más propia y específica del símbolo.

2. La dialéctica icono-ídolo

Respecto a lo que podría considerarse como el binomio Icono – Ídolo entenderé, en principio, por Icono, del griego *eikōn*, *ónos* que, a su vez, deriva del verbo *éiika* (asemejo o me asemejo), toda figura, normalmente de carácter religioso, que al participar de y reflejar la belleza ideal -divina- anuncia y desvela al ser humano el misterio de la trascendencia. Como curiosa coincidencia cabe señalar que, en castellano, en lugar de icono debiera decirse *icón* con el plural *icones*. La palabra icono no deja de ser un galicismo de raíces rusas. A diferencia del icono, el ídolo, del latín *idolum* y del griego *eidōlon*, deriva de la raíz *éidon* que significa obra manufacturada y que, al contrario del icono, no es más que materia muda y muerta, fuente y causa de distracción y error. *Eikōn* y *eidōlon* ya aparecen en Platón como realidades distintas e incluso antagónicas. *Eikōn* desvela algo de la esencia de su modelo por semejanza (*omoiōsis*) con el propio modelo, que no es otra cosa que la pura y trascendente idea. El icono no es la idea, lo divino, pero es verdadero y se asemeja *realmente* a lo que representa. El *eidōlon* ni asemeja, ni acerca a lo divino, sino que su ser y esencia consiste en alejar al hombre de la verdad, en distraerlo con representaciones que tienden a alejarlo de la divinidad.

Dialéctica que ha constituido uno de los puntos-clave en el arduo proceso de conformación y maduración del monoteísmo bíblico, como se refleja en la opción que el propio Josué plantea, en la gran Asamblea de Siquem, al Pueblo de Israel recién establecido en la tierra prometida: «*Si no os parece bien servir a Yahweh, escoged hoy a quien queréis servir, si a los dioses a quienes sirvieron vuestros padres del lado de allá del río o a los dioses de los amorreos, cuya tierra habitáis; yo y mi casa serviremos a Yahweh*» (Jos 34, 15). A medida que el Pueblo de Israel, de forma especial en la tradición profética, va purificando su concepción y percepción del monoteísmo se hace mucho más fuerte su rechazo de la *idolatría*. Los profetas incluso utilizan la ironía

y burla a la hora de condenar y ridiculizar la veneración y adoración de los ídolos paganos. Recurso empleado hasta con cierta complacencia en el capítulo 44 de Isaías (12-19), o una fina displicencia como, por ejemplo, en 45, 20, a fin de presentar las religiones ajenas a Israel como actividades sin ningún sentido. Tampoco está lejana de la sátira la opinión que las religiones *paganas* merecen al profeta Jeremías (Jer 10, 3-5 y 8-11). El juicio sobre las divinidades paganas y sus representaciones adquieren tintes más dramáticos cuando en el Deutero-Isaías, los dioses de los gentiles se reducen a pura materia que, en consecuencia, con su nuda y nimia apariencia, se ven abocados indefectible y brutalmente a la inanidad de su desaparición, como proclama el Salmo 82. Pero, sin duda, donde esta caricatura polémica de las otras religiones adquiere su expresión y formas más radicales sea en el Libro de la Sabiduría, ya de época helenística. La *idolatría* se asume aquí como criterio decisivo e indiscutible para identificar y cuantificar a los paganos a la vez que insiste, de nuevo, en la ridiculez que supone atribuir la divinidad a realidades materiales e inanimadas, mera hechura de manos humanas (Sab 13, 11-19; 14, 8-12 y 22-27)²⁰. En este sentido, puede afirmarse, no sin cierto paradójico sarcasmo, que la iconoclastia bíblica es mera consecuencia de la *teoclastia* que subyace al proceso que llevó a Israel al convencimiento de que Yahweh no sólo es su Dios frente a los dioses de los demás pueblos, sino que es el *único Dios*.

Sin embargo, la cuestión de las imágenes no se circunscribe al ámbito de la discriminación entre la fidelidad a Yahweh y el seguimiento a otros dioses, sino que, según Ex 20, 3-6 y Deut 5, 7-10, la prohibición de representar a Dios mediante cualquier clase de imagen también afecta al culto del propio Yahweh. Es decir, la prohibición de realizar imágenes de la divinidad se dirige tanto a impedir el culto a otros dioses como a im-

20 «Un leñador abate con la sierra un árbol conveniente, lo despoja diestramente de toda su corteza, lo trabaja con habilidad y fabrica un objeto útil a las necesidades de la vida. Con los restos de su trabajo se prepara la comida que le deja satisfecho. Queda todavía un resto del árbol que para nada sirve, un tronco torcido y lleno de nudos. Lo toma y lo labra para llenar los ratos de ocio, le da forma con la destreza adquirida en sus tiempos libres; le da el parecido de una imagen de hombre o bien la semejanza de algún vil animal. Lo pinta de bermellón, colorea de rojo su cuerpo y salva todos sus defectos bajo la capa de pintura. Luego le prepara un alojamiento digno y lo pone en una pared asegurándolo con un hierro. Mira por él, no se le caiga, pues sabe que no puede valerse por sí mismo, que sólo es una imagen y necesita que le ayuden. Pues bien, cuando por su hacienda, bodas o hijos ruega, no se le cae la cara al dirigirse a este ser sin vida. Y pide salud a un inválido, vida a un muerto, auxilio al más inexperto, un viaje feliz al que ni de los pies se puede valer, y para sus ganancias y empresas, para el éxito en el trabajo de sus manos, al ser más desmañado le pide destreza» (Sab 13, 11-19).

posibilitar cualquier representación cultural del propio Yahweh. Al margen o más allá de este, sin embargo, importante matiz interesa, en este momento, centrarse en el contenido y sentido de la prohibición establecida en los mencionados lugares: «No te harás *pessel* ni *temunab* alguno». *Pessel* designa todo y cualquier objeto fabricado por mano humana... sin más. La capacidad o dinámica representativa, en el sentido de la *mimesis* griega, requiere un segundo paso descrito cuando el precepto se refiere a la interdicción de elaborar o fabricar *temunab* alguno: «No harás ninguna forma de figura ni de lo que vive arriba en el cielo, ni de lo que existe aquí abajo en la tierra o en las aguas bajo la tierra». Es decir, no se puede construir ningún *pessel* que represente cualquier cosa. Si *pessel* se refiere a cualquier cosa manufacturada, *temunab* indica la relación de un determinado *pessel* con la imagen de cualquier cosa viva incidiendo, de forma directa y esencial, en la dinámica de su realidad íntima. En el contexto del mandato bíblico todo *pessel* que represente una figura es un dios ante el que postrarse y, en consecuencia, a quien se sirve. Quien se construye un *pessel* acaba siendo esclavo de un dios extranjero. Quizás por ello, la idolatría acaba designándose como *Avodah zarah* (servicio a un extranjero), de la raíz *'abal* (servir) y de *'äbäd* (esclavo). Sin duda alguna, en la historia del Pueblo de Israel la cuestión de las imágenes es, probablemente, el asunto que con mayor precisión diferencia el culto auténtico de la servidumbre idolátrica²¹.

¿Cabría, pues, pensar, a partir de estos principios y preceptos, en la posibilidad de una imagen o imágenes de inocente neutralidad y corruptibles únicamente en la medida en que fueran consideradas o utilizadas como objeto directo y, quizás, exclusivo de culto? El Islam ha interpretado esta prohibición de forma absoluta, exclusiva y rigurosa -con la excepción del conocido como Patio de los Leones de la Alhambra de Granada y de los tapices que decoraban ciertas estancias propias de las mujeres de Mahoma y alguna de sus propias dependencias-; mientras que en el Judaísmo se ha permitido la utilización de imágenes en ciertas decoraciones y adornos de carácter neutro o inofensivo desde una perspectiva religiosa. Momento emblemático de esta *permissividad bíblica* lo encontramos en la construcción del Templo de Jerusalén que llevó a cabo Salo-

21 Cf. ASSMANN, J., Gesetz, Gewalt und Monotheismus, in: Theologische Zeitschrift 4/62 (2006) 475-486; IDEM, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Viena: Picus Verlag, 2007, 31-34.

món: nos hallamos al comienzo del siglo X a. C. (I Re 6, 1). El citado Libro primero de los Reyes abunda en espléndidas referencias a imágenes, estatuas y adornos. Rosetones, guirlandas y dos monumentales estatuas representando a dos querubines adornaban el *Sancta Sanctorum*. Puertas y batientes aparecían decorados con querubines, palmas y exuberantes guirlandas de flores delicadamente esculpidas y enriquecidas con el oro más puro. También abundaban en el templo ricas y cuidadas esculturas de bronce obra de Hiram de Tiro, asesinado en extrañas circunstancias a las que, al parecer, no fue extraño el propio Salomón. Bueyes, flores, leones y querubines competían en esplendor y magnificencia en columnas, paredes, techos, patios y puertas del lugar sagrado en soberbia competencia con candelabros, ornamentos, lámparas, incensarios y los más nimios utensilios requeridos por el culto. La propia Arca de la Alianza fue depositada en el *Sancta Sanctorum* bajo la guardia protectora de dos bellísimos y majestuosos querubines.

Aunque Salomón enriqueció el Templo con estatuas y representaciones de plantas, flores y animales, Yahweh, a pesar de su celoso rechazo de ídolos e imágenes, aceptó que el rey lo había hecho movido exclusivamente por el engrandecimiento del propio Templo y de su culto y prometió a Salomón que sus ojos y corazón estarían siempre en el Templo de Jerusalén así como que su trono sería estable siempre que el rey y sus descendientes permaneciesen fieles a la ley del Señor y no sirvieran y adorasen a dioses extranjeros. En caso contrario, Templo y Reino se arruinarían convirtiéndose en burla y escarnio de todos los pueblos (I Re 9, 3-7)²². Pasaron los años y Salomón, el único que utilizara oro, bronce y maderas preciosas para construir adornos, objetos y estatuas que magnificaron como nadie hubiese imaginado el culto a Yahweh cayó en la idolatría (I Re 11, 4-9). En el AT, ¿quizás como memoria de la fractura del

22 «Yahweh le dijo: «He escuchado la plegaria y la súplica que has dirigido delante de mí. He santificado esta Casa que me has construido para poner en ella mi Nombre para siempre; mis ojos y mi corazón estarán en ella siempre. Ahora, si andas en mi presencia como anduvo David tu padre, con corazón perfecto y con rectitud, haciendo todo lo que te ordene y guardando mis decretos y mis sentencias, afirmaré para siempre el trono de tu realeza sobre Israel como prometí a David tu padre cuando dije: "Ninguno de los tuyos será arrancado de sobre el trono de Israel." Pero si vosotros, y vuestros hijos después no guardáis los mandamientos y los decretos que os he dado, y os vais a servir a otros dioses postrándoos ante ellos, yo arrancaré a Israel de la superficie de la tierra que les he dado; arrojaré de mi presencia esta Casa que yo he consagrado a mi Nombre, e Israel quedará como proverbio y escarnio de todos los pueblos».

reino consecuencia de la idolatría salomónica²³, no sólo nos topamos con la ironía y mordacidad proféticas a la hora de denunciar la idolatría, sino que también se encuentran los juicios, expresiones y sentencias más horribles que se puedan pronunciar contra algo o contra alguien (Jer 2, 27; 3, 9; 5, 7-8; 8, 7; Ez 16, 32)²³. Corriente anti-idolátrica que culmina en época de los Macabeos.

II. LA CONCRECIÓN ANTROPOLÓGICA DEL HECHO RELIGIOSO

Sin riesgo de error, puede decirse que entre los estudiosos del fenómeno religioso existe común acuerdo en que toda religión está integrada por un *patrimonio doctrinal*, conformado básicamente por un dogma y una moral, incluyendo un *patrimonio litúrgico-ritual*, que constituye el culto religioso. La preponderancia de uno sobre otro varía según el contexto religioso, social o cultural en que cada religión se desenvuelva, pero lo que realmente nos importa en esta sede es que siempre, en el ámbito de cualquier religión, doctrina y culto están íntimamente *relacionados*. No es otro el sentido de la clásica paremia *lex orandi, lex credendi*.

1. Sentido del hecho religioso

Sobre todo, en el caso de las religiones más primitivas y menos estructuradas en cuanto a la reflexión dogmático-doctrinal, el rito suele constituir la fuente principal, a veces única, de información y formación sobre las concepciones y doctrinas que rigen en el correspondiente sistema religioso. Situación que, por otra parte, no constituye especificidad exclusiva de los sistemas religiosos primitivos, sean antiguos o actuales, sino que es detectable, en cuanto actitud básica, en no pocos movimientos religiosos modernos, también dentro del cristianismo, para los que progresivamente se diluye el cuerpo doctrinal-dogmático de la Iglesia, en cuanto alimento-referencia de la fe personal y comunitaria, en favor de una praxis litúrgica o ética, según los casos, cada vez más privada de su relación/dimensión de catolicidad y de trascendencia. En ambos supues-

23 Cf. BETTETINI, M., *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Roma-Bari: Laterza, 2007, 58-64.

tos se acaba privatizando la fe y desgajándola de lo comunitario y del compromiso social.

Quizás también resulte necesario tener en cuenta que, desde el momento en que el fenómeno religioso captó el interés de sociólogos, antropólogos, filósofos o historiadores los ritos y celebraciones rituales de las distintas religiones han solido interpretarse, a veces de forma unilateral, a partir de exclusivas o dominantes razones y argumentos de orden antropológico, psicológico, geográfico, económico, social, etc., reduciendo la dimensión religiosa del hombre a simple epifenómeno natural prescindible y meramente accidental. Incluso hoy podemos encontrarnos con etnólogos, antropólogos o estudiosos de la psicología social que continúan empeñados en estos, por exclusivistas e inoperantes, abandonados derroteros. En realidad, lo único que explica con autenticidad el fundamento de la actividad ritual-festiva del hombre en las diversas culturas es exclusivamente la relación Dios-hombre o transcendencia-humanidad, sin que ello implique el desconocimiento de la influencia evidente que los aspectos arriba señalados tienen en la expresión y manifestación concretas de los *modos* religiosos.

Otra importante característica de lo religioso, al menos desde el punto de vista en que se plantea esta aportación, es que toda acción religiosa ritual (*rito*) expresa (*significa-simboliza*) la(s) relación(es) existente(s) entre la divinidad creadora (por tanto, causa primera de toda realidad y potencia absoluta y dominadora de todo lo que respecto a la divinidad sea *otro*) y el hombre, criatura totalmente dependiente de Dios en su ser y en su obrar-realidad. Dentro del orden de lo religioso, estas relaciones humano-divinas pueden ser diversas: desde la de profunda amistad, pasando por la simple aceptación mutua, hasta el contraste o la ruptura (piénsese, por sernos más conocida y cercana, en la experiencia relacional del Pueblo de Israel con Yahvé), pero en todo momento se respeta la relación CREADOR-criatura. Se trata, pues, de unas relaciones que *siempre se dan o realizan en la historia*, pero no se puede decir que *tengan historia* o que *sean historia*, porque permanecen siempre absolutamente invariables. En este sentido se dice que tanto el mito como el ritual religioso se desenvuelven en la *trascendentalidad*. Es decir, se situarían en una especie de lugar intermedio entre la transcendencia y la inmanencia de la historia, pero sin implicarse esencial y constitutivamente en ninguna de las dos.

2. Fe, símbolo y vida humana

Es una evidencia que la relación con Dios determina y, en cierto modo, condiciona la vida de la persona. El ser humano tiende a expresar su fe a través de un sistema o conjunto determinado de signos o símbolos mediante los que buscará describir la intervención de Dios en su vida y, a su vez, buscará a través del símbolo y del rito manifestar su aceptación de estas intervenciones de la divinidad. Dentro de la variopinta paleta de la expresividad relacional del hombre con la divinidad que encontramos a lo largo de la historia de las religiones, centraré mi atención, a tenor de la propuesta realizada en este estudio y sin otra pretensión que la de intentar una descripción meramente factual y socialmente contrastable, en dos binomios de la dinámica fenomenológica de lo religioso.

2. 1. Símbolo vs. Divinidad

A partir de la mera observación de cómo el ser humano ha vivido y vive su relación con la divinidad cabe asumir, al menos metodológicamente, que la esencia de la religión consiste fundamentalmente en el trato-relación del hombre con el poder trascendente, que está más allá de cualquier percepción material-sensible, al que llamamos Dios. Sin embargo, el trato con ese poder suprasensible se realiza normalmente, por paradójico que esto pueda parecer, en formas sensibles, perceptibles, materiales: *la corporeidad es el medio de los caminos de Dios*. Precisamente por ello, para el *homo religiosus* cualquier cosa del mundo sensible puede convertirse en *símbolo* de la divinidad: no en vano, una importante corriente de la teología patristica -S. Agustín- y medieval consideraba, y contemporáneamente se considera -K. Barht-, la creación como *vestigia Trinitatis*²⁴.

De este modo, el símbolo se erige en una de las formas esenciales de *trato* con la divinidad. Por una parte sirve al culto y veneración de Dios; de otra, está al servicio de la mejora y santificación de la vida humana, de la experiencia de bendición y de gracia, así como de defensa contra poderes maléficos. En consecuencia, todo rito auténtico, en la medida que pueda ser identificado como acción simbólica y no meramente significa-

24 Cf. MCMAKEN, W. T., *Vestigia Trinitatis: More than a Hermeneutical Problem*, in: <http://derevth.blogspot.com/2008/06/vestigia-trinitatis-more-than.html>. (Visitada el 19-08-2020); HART, D. B., *The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the Vestigia Trinitatis*, in: *Modern Theology* 18 (2002) 541-561.

tiva o simplemente representativa, tiende a superar la vinculación mágica de la divinidad al yo humano, ya que en/a través del rito se trata, sobre todo, de *entrar en el lugar/ momento de la divinidad*, en lugar de poner la divinidad al servicio de determinadas pretensiones humanas (*magia*). La autenticidad, pues, del rito está íntimamente conectada a su expresión-finalidad festiva y, por tanto, no-mágica, no-utilitaria. La *auténtica* práctica ritual en cualquier religión constituye el antídoto más efectivo y eficaz contra la deriva mágica de lo religioso. El rito-culto es un *servicio* a la divinidad. La magia, al contrario, es el intento o pretensión por parte del hombre de utilizar, para servirse de ella, la divinidad.

2. 2. Cristianismo *vs.* Historia

A diferencia de las religiones anteriores a Cristo, con la posible excepción del Judaísmo, el Cristianismo concibe la relación *religiosa* Dios-hombre en una clave/perspectiva *histórica*. Para el cristiano, las intervenciones de Dios no sólo acontecen en la historia, sino que *hacen* historia: Dios se implica en la historia, no aparece exclusivamente al inicio de los tiempos, en el acontecimiento *primordial*, como ocurre, por ejemplo, con la divinidad o divinidades en la narración mítica que, en el mejor de los casos, *manipulan* o *teledirigen* la historia desde fuera del espacio-tiempo y más allá del entramado y devenir históricos²⁵.

Dentro de los parámetros de la fe cristiana, la relación-religación, originada en la acción creadora divina, acontece en una intervención amoroso-salvífica: no se trata, pues, de un acto de mera eficiencia. Intervención de la divinidad que está destinada a desarrollarse mediante ulteriores actuaciones de Dios en la historia, hasta alcanzar su vértice o punto culminante en la *encarnación* del propio Dios. El ser trinitario de Dios su-

25 Cf. KOIGEN, D., *Das Haus Israel*, Berlín: Schocken 1933, 20-25; LAGRANGE, M. J., *Études sur les religions sémitiques*, 2^a ed., París: Librairie Victor Lecoffre, 1905, 190-195; MAZO HERNANDO, M., *Fe e historia en la teología de Emil Brunner. La relación de la fe cristiana con la historia vista por un testigo y protagonista de la reflexión teológica protestante del siglo XX*, in: *Scriptorium Victorienne* 41 (1994) 72; NEHER, A., *La esencia del profetismo*, Salamanca: Sígueme-1975, 116-128; PARROT, A., *Ziggurats et tour de Babel*, París: Albin-Michel, 1949; RAD, G. von, *Theologie des Alten Testament, I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Munich: Chr. Kaiser, 1966; ROTH, L., *La pensée juive dans le monde moderne*, in: BEVAN, E. R. y SINGER, Ch. (ed.), *The Legacy of Israel*, Oxford: Clarendon Press, 1927, 440-445; SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relato de Dios*, tr. M. García-Baró, Salamanca: Sígueme, 1994, 21-83; ZIMMERLI, W., *La mondanità dell'Antico Testamento*, Milán: Jaca Book, 1973, 13-60.

pone una novedosa exclusividad del Cristianismo que rompe criterios fundamentales en la comprensión y análisis de la religación de Dios con el hombre. Consecuentemente, la vinculación del hombre con Dios no ha de ser establecida primaria y primordialmente en la relación creatura-Creador, sino en la relación *dialogal* que se origina en el desbordante acto de amor de un Dios trinitario que crea no por pura necesidad de su omnipotencia, sino a impulso del amor incontenible en que se desarrolla y conforma la vida intra-trinitaria: Dios no nos ama porque nos ha creado, sino que nos ha creado porque nos amó desde la eternidad. La salvación del hombre es consecuencia necesaria del amor de Dios. Si Dios es Amor, lo primero y fundamental en las relaciones entre Dios y el hombre ha de ser el amor, amor que eleva al hombre hasta la participación en lo más íntimo de la vida trinitaria. La creación, en consecuencia, brota del regazo divino transida de sacramentalidad: como corolario del obrar amoroso de Dios aquella, necesariamente, ha de ser símbolo *material* del amor divino. El diálogo generado en el amor siempre crea vínculos, sin duda alguna los más fuertes y radicales para el ser humano. Vínculos que exigen como condición previa y necesaria la libertad, pues sin libertad no existe amor. Aceptado de este modo, el diálogo supone el grado de vinculación interpersonal más radical que puede darse al ser fruto y consecuencia de un acto de libertad plena pues no cabe diálogo auténtico si no se da la apertura total al otro. Libertad y obligación (*vinculación*) se articulan en un intercambio axiológico absolutamente necesario para la supervivencia y desarrollo de la persona. El hombre, pues, al escribir su historia en un universo creado por amor no tiene más remedio, si quiere ser fiel a sí mismo y a su compromiso radical con la creación en la que explicita su existencia, que trascender en la creatura al amor del Creador. O lo que es lo mismo: descubrir y asumir la creación como expresión mundana del amor divino.

Por otra parte, la relación más plena de amor que este Dios-trinitario puede establecer *fuera-de-sí-mismo* es precisamente la relación divino-humana. El ser humano sólo puede realizarse y *plenificarse* íntegra y radicalmente como *ser-en-la-historia*, pues no en vano el hombre es considerado, de manera especial, como espíritu en la historia. Por ello, el Dios revelado en Jesús ama y salva en la historia, porque es el único lugar donde puede establecer un *diálogo auténtico* con su creatura humana, en cuanto ser-per-

sona, que es lo mismo que decir *ser-en-la-historia*. Además, podría aseverarse, que Dios, al hacerse amor en la historia *en-diálogo-con-el-hombre* no hace otra cosa que ser absoluta y radicalmente fiel a su ser trinitario, pues en la propia dinámica de la vida trinitaria surge el ser humano como desbordamiento del amor divino. Es imposible, en la historia de la relación de Dios con el hombre, precisamente en razón de la propia naturaleza humana, encontrar un solo acto salvífico que no se constituya intrínsecamente como hecho histórico.

Los ritos y las celebraciones cristianas no tienden primordialmente a reconocer sin más una relación de dependencia del hombre respecto a la divinidad, o a restablecerla cuando se hubiere roto, o bien a mantenerla en un estado de ecuanimidad y bonanza, dirigido a conseguir el equilibrio de una simple relación normal/ordinaria y de mutua benevolencia. El rito cristiano *consiste*, sobre todo, en *celebrar* una historia de salvación y *actualizarla*. Actualización que no se limita a una mera o simple memoria de un pasado en que Dios actuó, sino que se trata de una auténtica *anamnesis*, es decir, de una rememoración que *presencializa* de manera efectiva la plenitud de la acción salvífica realizada de forma definitiva por Dios en la historia humana con referencia no tanto ni sólo a un pasado sino que, en la celebración sacramental, se hace presente en plenitud el futuro definitivo de la salvación: se levanta el velo (*apo-calipsis*) que cubre en la historia presente la verdad de la salvación. El hombre, pues, en su relación con Dios, debe atenerse necesariamente al modo como Dios se ha manifestado en Cristo en quien se realiza el auténtico, pleno y definitivo diálogo humano-divino²⁶.

26 Cf. AMALADOSS, M., Sémologie et sacrements, in: La Maison Dieu 114 (1973) 7-35; BOCHENSKI, J. M., Logica della religione, Roma: Astrolabio Ubaldini, 1967, 90-116; BOROBIO, D., De la celebración a la teología: ¿Qué es un sacramento?, in: IDEM (dir.), La celebración en la Iglesia, vol. 1, Salamanca: Sígueme, 1985, 409-419; EIBL-EIBESFELDT, I., Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung, Munich: Buchvertrieb Blank GmbH, 1967, 125-184; ELIADE, M., Mito y realidad, tr. L. Gil, Madrid: Guadarrama, 1968, 13-33; GUSDORF, Georges G., Mythe et Métaphysique, Paris: Flammarion 1953; JETTER, W., Symbol und Ritual: Anthropologische Elemente im Gottesdiensts, Berlin: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978; LIES, L., Sakramente als Kommunikationsmittel, in: KOCH, G. y LIES, L., Gegenwärtig in Wort und Sakrament: eine Hinführung zur Sakramentenlehre, Friburgo: Herder, 1976, 110-148; LURKER, M., El mensaje de los símbolos, tr. C. Gancho, Barcelona: Herder, 1992, 19-28 y 43-76; MALINOWSKY, B., Myth in Primitive Psychology, Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1926; OTTO, R., Das Heilige, Breslau: Trewendt und Granier, 1917; IDEM, Aufsätze das Numinose betreffend, Stuttgart/Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1923; WIDENGREN, G., Fenomenología de la religión, tr. A. Alemany, Madrid: Cristiandad, 1976, 135-233;

3. *Un Dios Trinitario que salva en Cristo-Sacramento*

Constituye ya un tópico, en la ciencia teológica, recordar cómo toda acción divina, tanto la creacional como la soteriológica, es cristológica y cristocéntrica. Cristo es, en el plan divino de salvación, el centro hacia el que converge la historia del mundo y del hombre (*omega*), así como el núcleo (*alfa*) en el que, ya desde la eternidad, se forjaba la existencia humana. No puede explicarse nada en teología prescindiendo de Cristo. Cristo, en consecuencia, se convierte en clave necesaria de interpretación o comprensión del actuar divino. Es el *Logos* divino en la plena y total extensión de la palabra²⁷. Logos en cuanto palabra pronunciada por el Padre y Logos en cuanto racionalidad o proceso lógico de todo obrar divino, desde la creación hasta la salvación: Cristo, el *Logos*, es en sí mismo, en su propia esencia y naturaleza, manifestación y realización de lo que podemos denominar *Ley de la Salvación*.

La salvación que se realiza en Cristo es cristológica y cristocéntrica porque Cristo mismo es-salvación. Y es salvación simplemente *siendo lo que es en esencia*. Cristo salva en su propio ser, porque Jesús no es más que Dios-Hijo hecho, *en su humanidad*, radicalmente historia o *humanidad* en el hombre. Es, por una parte, la plenitud de la acción salvífica de Dios puesto que nos hallamos ante el modo más pleno y definitivo de amor divino en la historia; y, por otra, asistimos a la más radical asunción de la historia por una acción divina. En Cristo es imposible desmembrar la divinidad de lo histórico o la salvación de lo humano. La divinidad, el amor divino y la humanidad se hacen realidad histórica de tal modo que lo humano se convierte en medio necesario y único de expresar y realizar la salvación que procede de Dios.

IDEM, Mythe et foi à la lumière de la phénoménologie religieuse, in: CASTELLI, E. (dir.), Mito e fede, Padua: CEDAM, 1966, 315-326; WISSE, S., Das religiöse Symbol. Versuch einer Wesesdentung, Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, 1963; CULLMAN, O., Christus und die Zeit: Die Urchristliche Zeit-Und Geschichtsauffassung, Basilea: Evangelischer Verlag, 1946; LAWLER, M. G., Symbol and Sacrement. A contemporary sacramental Theology, Nueva York: Creighton University, U.S., 1987; GMAINER-PRANZI, F., Christus und die Religionen der Erde: In welchem Bekenntnis begegnet Gott?, Friburgo de Brisgovia: Styria Premium, 1951; RATZINGER, J., Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe, , tr. A. Caballos e I. Camacho, Barcelona: Sígueme, 1972.

27 Cf. KASPER, W., El Dios de Jesucristo, tr. M. Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 20118, 161-356; LAFONT, G., Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?, París: CERF, 1969.

Con la venida de Cristo, la presencia de Dios en la historia se intensifica, se refuerza, se hace definitiva y única de modo extraordinario. Lo que ya, por el hecho mismo de la creación, podía ser considerado como una realidad o símbolo sacramental de la presencia de Dios en el mundo y en la historia, viene a ser ahora, en Cristo, una realidad *epifánica*, por excelencia, del mismo Dios. Dios, que ya se manifestaba en la urdimbre de la misma historia, en la estructura más radical y profunda de todo lo creado, alcanza el culmen de su manifestación en la carnalidad humana del Hijo. Creación y encarnación son los dos hitos o momentos que, esencial y estructuralmente, articulan la presencia histórico-salvífica, en esencia y potencia, de Dios entre los hombres.

Cristo se constituye en sacramento original y originario de salvación por el simple hecho, como ya ha quedado manifestado, de *ser-quien-es*²⁸. Cristo es el *sacramento por excelencia*. Es la Palabra (*Logos*) encarnada, Dios hecho carne-historia. Y precisamente ahí radica la virtualidad salvífica de Cristo: en el hecho de que en su humanidad está plena y substancialmente presente Dios... en el misterio de una humanidad que se trasciende en divinidad y de la divinidad que se hace historia de la forma más plena y radical. Por ello podemos afirmar que la salvación es siempre sacramental, porque el Salvador es, en sí mismo, Sacramento: humanidad que trasciende y hace verdadera y eficazmente presente la divinidad... ahí radica la clave y razón de su fuerza salvífica.

Si en Cristo la salvación se realiza sacramentalmente, ello significa que la sacramentalidad es la *ley de la salvación*. O lo que es lo mismo, que siempre que Dios salva lo hace sacramentalmente; es decir, asumiendo, implicando, lo histórico-creacional-humano como medio exclusivo de insertar al hombre en lo divino-trascendente-sobrenatural. Cristo es el *sacramento original* que visibiliza/realiza el amor y la gracia de Dios de modo supremo y excelente. Es la realización plena de la salvación divina; el lu-

28 Cf. ALFARO, J., Cristo, sacramento de Dios Padre; la Iglesia, sacramento de Cristo glorificado, in: Gregorianum 68 (1967) 5-27; ATZEI, G., L'Umanità di Cristo come fondamento della struttura sacramentaria, Roma: Lateran University Press, 1969; SCHEFFCZYK, L., Jesus Christus-Ursakrament der Erlösung. Die Kirche das Ganzsakrament Jesu Christi, in: LUTHE, H. (ed.), Christusbegegnung in dem Sakrament, Kevelaer: Butzon & Bercker, 1981, 9-120; SCHILLEBEECKX, E., De Sacramentale Heils Economie: theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek, Amberes: 'T Groeit, 1952; IDEM, Cristo, sacramento del encuentro con Dios, tr. V. Bazterrica, San Sebastián: Dinor, 1968.

gar eminente de la experiencia y el encuentro con Dios; la manifestación más perfecta y definitiva del amor de Dios para con los hombres y del amor del hombre para con Dios. En Cristo se establece definitivamente el diálogo inquebrantable y último de Dios con el hombre y se afirma la respuesta decisiva del hombre a la intimidad divina. En la debilidad del Hijo de María la indescriptible fuerza de la comunión del hombre con Dios llega a su punto culminante... y el desvelamiento de Dios-salvador al hombre alcanza su razón y centro definitivos.

4. *Sacramento, Historia, Iglesia*

Cristo consume su *ser-salvador* en la historia de su vida, en el misterio de su muerte y en el acontecimiento de su resurrección (Rom 8, 3). Cristo, muerto y resucitado, ha realizado la salvación en la historia. Ha mostrado que la salvación es la historia de Dios que, en un hombre-históricamente-individuado (Jesús), asume real y verdaderamente a la humanidad haciéndola capaz de *producir* salvación divina. Pero Cristo ya-no-es-historia y, sin embargo, *necesita permanecer* en la historia continuando la salvación, ofertando la salvación a los hombres, ofreciendo el diálogo definitivo de amor entre Dios y el hombre porque, aunque Cristo ya no sea historia, su obra de salvación *continúa siendo* en la historia, en razón de que es salvación-para-el-hombre que o es ser-histórico o, sencillamente, no es.

Aquí precisamente radica el ser último de la Iglesia. La Iglesia es la continuación, la permanencia actual, en la historia, de la realización definitiva en Cristo de la salvación de Dios. La Iglesia es la presencia permanente de Cristo, muerto y resucitado, en la historia. De una parte, la Iglesia es la notificación permanente, el anuncio definitivo, de la presencia de Cristo-salvador en el mundo; de otra, la Iglesia, precisamente por su ser y misión esencialmente enraizados en Cristo, es el primer sacramento, el protosacramento o sacramento universal de salvación (LG 8)²⁹ que da

29 «Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve

sentido a los sacramentos que concretan efectivamente la salvación de Cristo.

En cuanto que la Iglesia no es otra cosa que la presencia continua y definitiva de Cristo en la historia, por simple fidelidad estructural a su fundamento, su ser ha de ser sacramental por ser cristológico. Además, la sacramentalidad se constituye en exigencia radical del ser de la Iglesia en cuanto que es una realidad de la historia que simboliza y realiza, *en la historia y a modo humano*, la salvación efectuada por Dios en Cristo³⁰.

Cristo es en última instancia el único sacramento original de salvación. Así pues, si el encuentro del hombre con Dios está definitivamente ligado al encuentro con Cristo, ¿cómo podemos encontrarnos hoy real y verdaderamente con el Señor si, después de su resurrección, glorificación y envío del Espíritu, se ha sustraído a nuestros ojos y al propio devenir histórico?... ¿de qué manera puede manifestarse históricamente lo que está fuera de la historia?... ¿cómo puede hacerse visible lo invisible?... ¿de qué modo podemos descubrir en la inmanencia de la historia la trascendencia de Cristo resucitado? Sin duda, es necesaria una prolongación te-

al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4,16)».

30 Cf. BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, III/2, Zurich: Theologischer Verlag Zurich, 1948, 66-69; BALTHASAR, H. U. von, *Ensayos teológicos*, I. *Verbum Caro*, tr. A. P. Sánchez Pascual, Madrid: Ediciones Encuentro, 1964, 41-63 y 95-125; IDEM, *Ensayos teológicos III. Spiritus Creator*, tr. A. P. Sánchez Pascual, Madrid: Ediciones Encuentro, 2005, 76-91; RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, cit., 11-20; SEMMELROTH, O., *La Iglesia como sacramento original*, San Sebastián: Dinor, 1966; IDEM, *La Iglesia como sacramento de salvación*, in: BARAÚNA, G. (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona: Juan Flors, 1966, 377-400; BEINERT, W., *Die Sakramentalität der Kirche in theologischen Gesprächen*, in: *Theologische Berichte* 9 (1980) 13-67; BRO, B., *El hombre y los sacramentos*, tr. A. Ortiz García, Salamanca: Sígueme, 1967, 25-75; IDEM, *El hombre y los sacramentos*, in: *Concilium*, n. 31 (1968) 38-57; CONGAR, Y., *L'Eglise sacrement universel du salut*, in: *Eglise vivante* 17 (1965) 339-355; IDEM, *Un peuple messianique. L'Eglise, sacrement du salut. Salut et libération*, París: Cerf, 1975; FAMERÉE, J., *L'ecclésiologie du Père Yves Congar: Essai de synthèse critique*, in: *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 76 (1992) 377-419; GALOT, J., *Cristo, revelador, fundador de la Iglesia, principio de la vida eclesial*, in: LATOURELLE, R., *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca: Sígueme, 1989, 261-273; GHERARDINI, B., *La Chiesa é Sacramento*, Roma: Città Nuova Editrice 1976; JOURNET, Ch., *El carácter teándrico de la Iglesia, fuente de tensión permanente*, in: BARAÚNA, G. (dir.), *La Iglesia del Vaticano II...*, cit., 365-376; SCHILLEBEECKX, E., *Dios futuro del hombre*, tr. C. Ruíz Garrido, Salamanca: Sígueme, 1971, 125-150; SEMMELROTH, O., *La Iglesia como sacramento de la salvación*, in: FEINER, J. y LÖHRER, M., *Mysterium Salutis IV/1*, Madrid: Cristiandad, 1969, 321-370; SMULDERS, P., *La Iglesia como sacramento de salvación*, in: BARAÚNA, G. (dir.), *La Iglesia...*, cit., 377-451; WITTE, J. L., *Quelques thèses sur la sacramentalité de l'Eglise*, in: *Istina* 14 (1969) 137-153.

rrenal (histórica) del sacramento original glorificado, una *historificación* adecuada del don del Espíritu realizado en Cristo resucitado. Esta será precisamente la función principal de la Iglesia. En la misma dinámica de trascendencia de la historia y de “historización” de la trascendencia que se verifica en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús, se encuentra en origen la sacramentalidad de la Iglesia. De este modo, la Iglesia se presenta en la historia como prolongación terrestre del ser y obrar histórico-salvífico del Señor; o como el primer sacramento por el que se hace presente en la historia el don salvífico de la gracia de Cristo, muerto, resucitado y *constituido en poder* a la derecha del Padre: auténtica y única Omega celebrada en el Cordero del Apocalipsis.

A semejanza de Cristo, fuente y medio de salvación, la Iglesia sólo es medio de salvación en cuanto actúe como *sacramento*, es decir como realidad terrena-histórica que *encarna la salvación definitiva* -precisamente por ser histórica- que Dios realizó en Cristo. La acción salvífica por la que Dios se ofrece al hombre de forma definitiva en Cristo es acción de Iglesia y acción en la Iglesia. La Iglesia es, pues, el modo y lugar *ordinarios* en que el Señor manifiesta a los hombres su salvación y la realiza en cada hombre: Dios salva en y por el sacramento, pero no se ata a los sacramentos. Sin embargo, éstos son garantía absoluta de que donde se realiza el sacramento, se oferta salvación. A su vez, la acción salvífica de la Iglesia sobre el hombre, que no es más que la concreción histórico-individual de la salvación de Cristo, determina necesariamente e implica en sí misma la estructura del ser de la Iglesia. Llamar a la Iglesia *protosacramento* no constituye una vaga y genérica traslación del término sacramento, que ciertamente puede resultarnos muy familiar, sino que el ser sacramental -tanto de la Iglesia como de cada uno de los sacramentos- ha de ser comprendido desde el ser, misterio e historia de Cristo. Cada uno de los sacramentos lo es y es tal por estar generados en la matriz sacramental de la Iglesia. Así pues, en tanto en cuanto que la voluntad salvífica de Dios, como no puede ser de otro modo, es no sólo el fundamento de la salvación, sino la salvación misma, la Iglesia es el signo eficaz (*símbolo*) de salvación instituido por Cristo en la historia y, a su vez, garantía en la propia historia de la voluntad salvífica de Dios para el mundo. En consecuencia, si la Iglesia es *sacramento* por la radicación de su ser en el misterio de Cristo, forzosamente, siempre que la Iglesia transmita, realice o actualice

la salvación habrá de hacerlo en lógica y necesaria conformidad con su ser sacramental, es decir habrá de actuar una salvación sacramental, cristiforme, humano-divina, y habrá de hacerlo sacramentalmente, es decir, de forma sacramental o lo que es lo mismo: integrando historia y trascendencia, materia y espíritu. Prescindir del modo sacramental en la actuación eclesial incidiría negativamente en el propio ser sacramental de la salvación proclamada y realizada en Cristo y acabaría por diluir la esencia misma de la Iglesia en cualquier sustitutivo de carácter societario al paio de las ideologías coyunturalmente dominantes.

III. SOBRE LA NATURALEZA Y SENTIDO DEL ICONO

¿Cabe en una sociedad *aparentemente* secularizada y *progresivamente* paganizada preguntarse por el sentido y razón de la necesidad y función del icono? Quizás convendría, sobre todo a partir de las experiencias vividas por nuestras sociedades occidentales a lo largo de los pasados siglos XIX y XX, volver a la definición/descripción que Kierkegaard realizara de la angustia humana a la que considera como *el terror del espíritu finito ante su propia infinitud*. Terror que, bajo variados o siniestros disfraces, sigue presente y operante en las *tecnificadas* y *desarrolladas* sociedades de nuestro tiempo³¹.

1. *Símbolo y mundo contemporáneo*

Si bien a lo largo de la Sagrada Escritura encontramos pasajes en los que la Palabra de Dios afronta el drama del hombre angustiado, llama la atención que la teología católica no se hubiese acercado a la reflexión sistemática sobre este drama a partir del mensaje bíblico y, de modo es-

31 Cf. CALVO ESPIGA, A., La Teología, fundamento y sentido de la obra del P. Rupnik (Breve apunte), in: CALVO ESPIGA, A. y MERINO MORGA, J. I., Obras del P. Marko Rupnik en la S.I.C. de Santo Domingo de la Calzada, Santo Domingo de la Calzada: Cabildo Catedral, 2019, 3-21; EVDOKIMOV, P., La beauté. Le sens de la beauté et l'icone, Paris: Desclée de Brouwer, 1978; GRABAR, A., Les voies de la création en iconographie chrétienne: Antiquité et Moyen Âge, Paris: Flammarion, 1979; PENTCHEVA, B. V., Icons and power. The Mother of God in Byzantium, Pensisvalnia State University, 2006; RUPNIK, M. I., Los colores de la luz, Burgos: Monte Carmelo, 2001; VELMANS, T., L'Image byzantine ou la transfiguration du réel. Le space, le temps, les hommes, la mort, les doctrines, Paris: Editions Hazan, 2009.

pecial, siguiendo las huellas del hombre angustiado que busca su refugio y amparo en Dios y en su Palabra. Reto que, procedente de ambientes filosóficos, no fue abordado por la reflexión teológica, de forma directa, específica y monográfica, hasta el año 1953 en que Urs von Balthasar publicara su breve y sustancioso ensayo *Der Christ und die Angst (El cristiano y la angustia)*³². Precisamente en la realidad del icono se nos ofrece la posibilidad de acercamiento a la puerta del misterio de la relación finitud-infinitud y quizás también se pueda desvelar en ella la razón y fundamento radical de la necesidad existencial del derecho en la Iglesia.

Retornando a la descripción de la angustia formulada por Kierkegaard, se ha de admitir que, desde el siglo XVI y, sobre todo, a partir del XVIII, la modernidad, con toda su carga de pseudo-cientifismo y pseudo-racionalidad, ha intentado superar la dialéctica de la angustia ignorando o negando el foco o coordenadas de la infinitud. De forma especial a partir de las teorías del psicoanálisis, el ser humano ha visto acelerarse, progresiva y pacientemente, la atrofia e, incluso, anulación de su dimensión de trascendencia o infinitud. Metodología que ha permeado e impregnado la sociedad occidental, incluidas las propias Iglesias de confesión cristiana, hasta el extremo de elevar, *por ejemplo, la secularización y el más radical laicismo a talismán y contraste de medio, y no sólo* como lugar o momento, de evangelización. Como consecuencia de esta actitud, sobre todo por lo que respecta a la Iglesia católica a partir del Concilio Vaticano II y años antes en las comunidades protestantes, liturgia y culto se han visto desprendidos, en aras de una pseudo-evangélica simplicidad, de toda señal o simbología que recordara o presenciarizara la trascendencia o la infinitud. El hombre de nuestro tiempo se debate en una trágica espiral existencial: el infinito, la trascendencia, lo sobrenatural ha sido aniquilado del horizonte vital de nuestra existencia; sin embargo, la infinitud, *scintilla Trinitatis*, es constitutiva del ser humano y, al negarla, se destruttura la propia naturaleza humana que, constantemente, tiende a satisfacer su sed de infinito. En esa dialéctica apuntada por Kierkegaard del desgarramiento del ser humano entre finitud-infinitud radica una de las insuperadas aporías de esta especie de pseudo-cultura y falsa espiritualidad que, consciente o inconscientemente, hunde sus raíces en los presupuestos dogmáticos de la deshumanizadora *filosofía de la sospecha*. Desgarro que no es

32 BALTHASAR, H. U. von, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1953.

ajeno al proceso de oscurecimiento e incluso aniquilamiento del papel del derecho en la Iglesia y que anida, a la vez que fecunda, en el fondo de los históricos totalitarismos jurídicos y políticos actualizados en las contemporáneas absolutizaciones de la ley en detrimento del derecho y la justicia.

2. *Oriente y Occidente en la encrucijada del icono*

A la hora de acercarse al sentido de la imagen o del icono -en cuanto concreción integradora de la dialéctica finitud/infinitud operante en el ser humano- dentro de las tradiciones religiosas que nos resultan más cercanas, me refiero a Occidente y Oriente, se ha de tener muy presente todo lo que afecta a la teología o metafísica de la luz, fundamental en el caso del Oriente cristiano y que explica, por ejemplo, la exuberante utilización del color y de los colores en su liturgia y arte. Teología que, también estuvo presente durante siglos, y formó parte de su patrimonio, en la teología occidental clásica: piénsese, por ejemplo, en el tratamiento metafísico y teológico de la luz que realiza San Buenaventura y que ya fuera uno de los pilares de la espiritualidad cisterciense desde finales del siglo XI³³. A diferencia de lo que aconteció en la teología occidental, sobre todo a partir del siglo XV, la teología oriental ha mantenido vivo y fecundo el foco de la infinitud como presencia operativa en el hombre redimido y salvado en Cristo³⁴. Precisamente en la belleza de esta simbiosis cristológica se encuentra la auténtica superación del drama del ser finito abocado a la infinitud. La finitud del hombre adquiere su pleno sentido y razón de ser en y a partir de la infinitud divina hecha historia, verdad y carne en la humanidad de Cristo. En Cristo, la finitud de su humanidad es germen de infinitud porque lo humano encarna lo divino. Toda la iconografía cristiana del primer milenio, tanto occidental como oriental, responde a esta realidad/verdad fundamental: *el amor trinitario y la verdad que de él brota determinan y orientan la vida, el culto, el quehacer del cristiano*. La realidad de Cristo integra y desborda plenamente su humanidad en el misterio trinitario de la Apocalipsis -en su auténtico sentido de Revelación (*apokályptein*)- definitiva. El hijo de María es el Hijo, el Cordero que perfec-

33 Cf. HALLET, C., La teología de la luz de Guerrico de Igny, in: *Teología y Vida*, 47 (2006) 497-508.

34 Cf. BASCHET, J., *L'iconographie médiévale*, Paris: Gallimard, 2008, 15-120 y 175-230.

ciona todo y a todos en la morada definitiva del Padre. Misterio esculpido en la piedra de capiteles y tallas románicas y hecho luz y color en tantos frescos de los siglos XII y XIII, así como en mosaicos e iconos tanto de la Iglesia latina como de la oriental.

A partir, sobre todo del gótico y, quizás, como consecuencia del sesgo que teología y liturgia asumen en Occidente, la manifestación iconográfica del misterio de nuestra redención abandona la simbología icónica para primar lo figurativo-representativo. Si en Oriente, a semejanza de los primeros siglos en Occidente, prima la realidad de un misterio de salvación, del que la propia creación es un *kairós* más, que parte exclusivamente del amor trinitario y alcanza al hombre en lo más profundo de su *ser histórico-semilla de*, en el Occidente del siglo XIV y posteriores se invierte este diálogo teológico. En esa línea que todavía bebía de la mentalidad y teología de las cristalinas fuentes medievales, tal y como nos las ha transmitido el más puro estilo del arte románico, se inspiró San Buenaventura cuando consideraba la creación no como el acto omnipotente de un dios único y *solitario*, sino como *vestigia Trinitatis*. La creación es un derroche de indicios, vestigios, muestras de un Dios que se identifica no por la fuerza anónima sino por el Amor que es el Espíritu Santo... y, por tratarse de un Amor dinámico, dialogal, fecundo y personal, la creación sigue manifestando el Amor trinitario del que surgió. Espíritu, y todo lo que implica y comprende este palabra, no se opone a lo histórico-humano, sino que en la salvación operada en Cristo se exigen y necesariamente se necesitan.

Sin embargo, cuando en Occidente se rompe esta línea teológica, el Espíritu Santo aparece como algo que viene al hombre y a la Iglesia desde fuera y lo *inhabita* como una realidad, un don, enviado por Dios. Para la teología oriental el Espíritu Santo aparece como una realidad que brota del propio ser humano *insertado en Cristo* por el bautismo: el bautizado dialoga con el Padre en Cristo y de y en ese diálogo amoroso Padre-hijo (hombre) en el Hijo (Cristo) brota el Espíritu. La realidad trinitaria no se considera como un enigma incomprensible para la razón humana, sino que se acepta, asume y contempla como el misterio por excelencia de nuestra salvación, como una realidad que brota desde lo más profundo de nuestro ser en la medida en que nos hemos identificado en y con Cristo por el Bautismo.

3. *La humanidad de Cristo -icono de Dios Padre- símbolo y sacramento de divinidad*

La encrucijada, en este caso, de encuentro entre Oriente y Occidente es la eternidad de la belleza transformada en arte. La diferencia es que para el occidental la eternidad es el final de una búsqueda, mientras que para el oriental constituye el comienzo de una vida. Comentando la aparición del Espíritu Santo en el bautismo de Cristo, auténtica epifanía del Señor al pueblo de Israel, S. Ireneo enseña que por esta aparición del Espíritu sabemos que es la carne de Cristo la que genera el Espíritu, es la humanidad del Verbo la que se revela como generadora de Espíritu en su diálogo con el Padre, instaurando la auténtica comunidad de referencia para el cristiano. Cristo es, por tanto, *sacramento original* de salvación porque en la materialidad de su humanidad Dios realiza su salvación de manera definitiva. El misterio de Dios -que no es más que amor (*Deus caritas est*)- se advierte en diálogo continuo entre el Padre y el Hijo y se consuma en el Espíritu que se derrama en la Iglesia y que, a la vez, brota en y de la misma Iglesia por el sacramento. *Y no existe nada que vincule tan radicalmente como un diálogo fecundo*. El sacramento es el momento más íntimo y profundo del diálogo personal entre el hombre *crisificado* (crisificación simbolizada en la unción con el crisma) en el Bautismo y Dios-Padre. Diálogo que acontece en los momentos culminantes de la historia de la Iglesia y de la vida eclesial del creyente. El sacramento es la proclamación y realización del encuentro entre el creyente y el amor trinitario *donde la Iglesia garantiza, con presencia histórico-vinculante* (definitiva) y no meramente subjetiva e individualista, *la apertura de lo divino en la historia y de la historia a lo divino*. El misterio de salvación y la apertura a este diálogo salvífico es quicio fundante de la relación del hombre con Dios porque Cristo mismo es el diálogo humano-divino por esencia y excelencia... y sólo El es salvación. En este diálogo misterioso y salvífico se inserta la fuerza simbólica del icono, la raíz última de la liturgia o del culto y, en definitiva, la razón del derecho en la Iglesia.

Los tres Evangelios sinópticos, con narraciones semejantes, refieren el acontecimiento de la transfiguración del Señor (Mt 17, 1-13; Mc 9, 2-8 y Lc 9, 28-36). Por lo que afecta a esta exposición y más allá de otras importantes cuestiones exegéticas y teológicas relacionadas con este episodio, interesa resaltar los siguientes momentos:

Y se transfiguró ante ellos. *Su rostro brilló como el sol y sus vestiduras se volvieron blancas como la luz* (Mt 17, 2)

Y se le aparecieron Moisés y Elías hablando con él (Mt 17, 3)

El verbo griego que utiliza el Evangelio es *μεταμορφομαι* (transfigurarse por metamorfosis), es decir cambiar radicalmente de forma, en cuanto equivalente a lo que denominaríamos *esencia* y no sólo aspecto o simple cualidad o apariencia. Según la narración evangélica, la transfiguración consistió en que el *rostro* de Jesús *brilló como el sol* y sus vestiduras se volvieron *blancas como la luz*. Para la tradición oriental, en la que bebe el judaísmo, el sol y la luz son atributos significativos e identificadores de Dios. En el rostro de Cristo se desvela, pues, *el verdadero rostro de Dios*. El mensaje del evangelista es tan claro que no en vano quienes acompañan a Jesús en este pasaje son dos personajes fundamentales del Antiguo Testamento: *ambos pretendieron, sin conseguirlo, ver el rostro de Dios, ver a Dios cara a cara*. Ante la súplica de Moisés al Señor para que le permitiese ver su gloria, la respuesta de Yahvéh es tajante:

Yo haré pasar delante de ti toda *mi belleza* y pronunciaré ante ti el nombre de Yavé... Pero *mi faz no puedes verla*. No *puede verme hombre alguno y vivir*... Cuando esté al pasar mi gloria, te meteré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego retiraré mi mano y *me verás de espaldas, pero mi faz no puede verse* (Ex 33, 19-20.22-23).

Otro tanto acaece a Elías, cuando huyendo de la persecución de Jezabel, se internó en el desierto donde incluso, lamentándose de su desgracia, llegó a desearse la muerte: «Y he aquí que Yavé pasó... Y al fuego siguió un ligero susurro de aire. Al oírlo Elías, cubrióse el rostro con su capa y, saliendo fuera, se quedó en pie a la entrada de la gruta» (I Re 19, 11.13). Sobre todo a partir de la resurrección del Señor, los discípulos de Cristo no dudaron de que Jesús-hombre es el auténtico rostro de Dios, sencillamente porque era Dios. En Cristo, icono de la Trinidad, Dios dejaba de ser el desconocido, el inalcanzable: Dios se había encarnado y manifestado en forma y con rostro humano. Auténtica novedad, exclusiva y primicia del Cristianismo.

4. *El icono, trasunto de la humanidad de Cristo en la historia*

Como ya se ha referido, cabe recordar que las representaciones icónicas acompañaron desde muy temprano la oración, el culto y la memoria de los cristianos, pudiendo ser consideradas como una importante señal de identidad de los seguidores de Jesucristo, tal y como se constata, por ejemplo, en el *arte teológico-funerario* de los sarcófagos paleocristianos. Por cuanto se refiere a esta sede y como ya se ha señalado anteriormente, es importante tener en cuenta que el icono es, probablemente, lo más opuesto a las imágenes, figuras o representaciones. Se trata de uno de esos casos en que la filología supone ayuda indispensable para comprender en su esencia y profundidad el significado de cada término. El griego, idioma generalizado durante los primeros siglos incluso en la parte occidental del Imperio romano (razón por la que el Nuevo Testamento se escribió en griego y que ya en siglo III a. C. se comenzara a realizar la versión griega del Antiguo Testamento), distingue perfectamente el ídolo (ειδωλον) de la imagen (εικονα) y del icono (εικονιδιο).

Según San Teodoro Studita (759-826) el icono (εικονιδιο) está tan íntimamente relacionado con la Encarnación de Cristo, fundamento de la Redención, que el cuestionamiento del primero acarrea consecuencias dogmáticas impensables respecto a la segunda: la negación del primero (*icono*) equivaldría a la negación de la segunda (*Redención*) pues Cristo no es un prototipo humano cualquiera, es Dios hecho hombre³⁵. Por tanto, si la divinidad está presente en la carne de Cristo, porque es una hipóstasis divino-humana, ¿de qué modo la divinidad está presente en el icono que representa la carne de Cristo? Según el Santo, la divinidad se hace presente en la sombra de la carne a la que aquella está unida, puesto que es la carne la representada en el icono. Sin embargo, no se trata en el icono de una unión por naturaleza entre humanidad y divinidad, *sino de una presencia de la divinidad por participación relativa*; es decir, al contemplar el icono estamos siendo testigos y, a la vez, protagonistas y sujetos pasivos de una participación en la gracia: la gracia divina penetra el icono (*«presencia energética»*) y santifica a quienes, con fe, lo veneran³⁶. El icono sólo es accesible en su profundidad significativa desde la apertura intelectual y espiri-

35 Cf. Concilio de Nicea.

36 Cf. BRATU, M., Quelques aspects de la doctrine de l'icône de Saint Théodore Stoudite, in: Revue des sciences religieuses 77 (2003) 323-349.

tual a la presencia de Dios en la naturaleza humana en la medida y razón en que la materia humana ha sido divinizada en Cristo.

Quizás uno de los mejores medios para acercarse a la comprensión de la teología del icono sea partir de la observación del arte de las catacumbas que, sin duda alguna, puede definirse como un arte de puro simbolismo, en el sentido de que únicamente se intenta representar la *salvación*. Ni se cuida lo que hoy entendemos por forma artística, ni, en principio, se busca un desarrollo parenético-catequético, ni se pretende representar pasajes de la vida de Jesús. Entre los muchos ejemplos que se podrían aportar, cabe centrarse en las referencias que el arte de las catacumbas realiza al Buen [Bello] Pastor (*Καλός Ποιμήν*). De ningún modo se refieren al Jesús histórico ni mucho menos a ninguno de los acontecimientos de su vida, de ahí el recurso al calificativo *bello* con sus trascendentes implicaciones estético-teológicas, sino que lo que proclama el icono es que el Salvador *salva de verdad* y que esa salvación sigue siendo hoy real y efectiva. Quizás por ello, la tradición ha calificado a Cristo como Pastor Bello (*Καλός*) más que como Bueno (*Αγαθος*), pues es precisamente en la Belleza donde con mayor plenitud y realismo se desvela el Amor y la Armonía trinitaria personalizados en el Espíritu Santo. Armonía trinitaria que determina, a su vez, los armónicos de amor presentes en el sacramento. Esta identificación viva, dialéctica y engendradora de vida entre el Amor y la Belleza provoca que el ser humano, la criatura, no tenga necesidad de elevarse al ámbito de lo divino, es el mismo Dios quien se acerca al hombre con tal autenticidad, entrega y compromiso que asume la carne humana hasta la muerte. Y desde ese preciso instante la materia humana queda transida de Amor divino y en Cristo ella misma queda elevada a generadora de Espíritu Santo.

El icono tiende a figurar lo que es *irrepresentable*. El icono es materia que trasluce divinidad hacia el hombre y humanidad hacia Dios. En definitiva, el icono es símbolo del sacramento y, por ello, a semejanza de la realidad sacramental continúa en la historia el diálogo definitivo y único que se realiza en la persona y naturaleza de Cristo. De ahí la reacción tan firme y radical que aquellos cristianos de los primeros siglos sostuvieron contra el *iconoclasmo* (ideología que, identificando icono e ídolo, defiende la abolición y destrucción de las imágenes religiosas). En el icono, pues, *confluyen de manera paradigmática libertad y vinculación absoluta con la divinidad*,

vínculo que no es sino consecuencia necesaria del diálogo humano divino: «Padre, haz que pase de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya»³⁷. A semejanza de uno de los postulados fundamentales de la teología oriental, en el icono todo converge hacia la misma afirmación: no hay vida eterna fuera de Cristo y sus sacramentos. En Cristo, la vida eterna se hace realidad en la tierra y acontece de forma plena en el misterio sacramental. De este modo, no es que el sacramento haga presente la divinidad en la historia, sino que nos inserta, en cuanto seres carnales e históricos, en la vida y dinámica trinitarias. En el icono, en efecto, *la mística se hace presente en la materialidad de la estética*, pues a semejanza de lo que acontece en la humanidad originaria de Cristo lo histórico-material nos eleva al amor de la Trinidad³⁸.

IV. LA EXCELENCIA ICÓNICA DEL SACRAMENTO

La sacramentalidad originaria, implícita en la unión hipostática de Dios y el hombre en Cristo, se expresa en la Iglesia como misterio salvífico presente y viviente. La sacramentalidad es una constante salvífica como *ley/norma de la historia de la salvación*: siempre que Dios actúa lo hace sacramentalmente, es decir manifestando o realizando la sobrenaturalidad trascendente a través de lo histórico-material-contingente. Así lo hizo en Cristo, acontecimiento salvífico por antonomasia. Esta constante explica que podamos considerar a la Iglesia como sacramento y, a su vez, exige que toda acción salvífica en que la Iglesia comprometa su ser de medio necesario de salvación deba ser sacramental. La misión de la Iglesia no es otra que la de perpetuar eficazmente en la historia la salvación definitiva realizada por Dios en Cristo. Ello significa que esta salvación ha de ser perpetuada, transmitiéndola y realizándola de manera eficaz, es de-

37 Mt 26, 39; Mc 14, 36; Lc 22, 42.

38 Hace más de mil años, un monje armenio, San Gregorio de Narek (951-1003), sintetizaba perfectamente la teología y el sentido del mensaje que atesora y transmite el icono en una preciosa oración:

«... no he sido atraído, absorbido, consolado, tanto por el bálsamo de la esperanza cuanto por los lazos del amor, pues mi nostalgia y añoranza no es de los dones cuanto del DONANTE: no aspiro a la gloria, sino al abrazo del GLORIFICADO; no me preocupa el deseo de vivir ni la indefectible premura de la muerte, sino la presencia de QUIEN constantemente engendra la vida y en SI mismo anonada la muerte; no busco el descanso ni el consuelo, sino el rostro del ÚNICO en QUIEN se descansa y reposa; no ansío el traslúcido banquete nupcial, sino al ESPOSO celebrado».

cir, respetando y asumiendo la propia *ley de salvación*. Así pues, la Iglesia ha de propiciar que la salvación de Cristo llegue al hombre en su historia y a través de los modos ordinarios en que el hombre se expresa y recibe los distintos mensajes que conforman su desarrollo personal y existencial. Por esto, la Iglesia está abocada a *generar* signos en los que realice y transmita, de manera comprensible y aceptable para el hombre, su misión salvadora: la Iglesia, pues, *concentra, sintetiza, formula* en unos signos-materiales-comprensibles su fuerza salvífica. De este modo, por una radical y necesaria exigencia del propio ser de la Iglesia, puede decirse que los sacramentos son *signos eficaces de salvación*, pues, por una parte, la Iglesia los necesita para expresar y realizar de forma humanamente inteligible su ser salvífico y, por otra, la eficacia indiscutible de los signos sacramentales radica en que reciben de la Iglesia su fuerza simbólica y, al mismo tiempo, la virtualidad de *realizar efectivamente* la salvación. La Iglesia, precisamente por ser fiel a su ser y origen cristológicos, necesita radicalmente del sacramento para comunicar/realizar su salvación en el hombre. Necesidad que se corresponde con el papel y misión del oficio, en la medida en que determina y fundamenta la misión de la Iglesia: *garantizar la autenticidad del sacramento*. Misión que sólo puede realizarse a través de la única realidad humana con la doble dimensión o capacidad de vincular y, a su vez, proteger y garantizar social e individualmente la autenticidad de un determinado acto: el derecho en cuanto concreción excelente de juridicidad.

En consecuencia, al acercarnos al acontecimiento sacramental siempre se ha de tener presente que *sólo en y a través de Cristo y de su misterio de salvación adquieren sentido y razón la Iglesia y los sacramentos*. La Iglesia, pues, tiene que ser asumida y vivida con la misma consecuencia y radicalidad con que vivimos y asumimos a Cristo o con la que nos sumergimos en el misterio de los sacramentos. Si Cristo es la razón última del sacramento, es imposible marginar a la Iglesia del acontecimiento sacramental, puesto que ella es la única garantía de la permanencia de Cristo en la historia. Sin la Iglesia, Cristo se diluye, se *des-historiciza*, se *de-sacramentaliza* y, al final, acaba convirtiéndose en una manipulable e ideologizada realidad voluntarista. El sacramento, pues, se presenta como el diálogo o relación interpersonal con mayor fuerza vinculante para el ser humano: ya que al aceptar la oferta cristológico-sacramental que funda y conforma la Iglesia, en su seno acontece el encuentro personal entre Cristo y el hombre. Vincu-

lación que sólo se verifica como auténtica cuando parte de una libérrima decisión de la voluntad humana.

La realidad sacramental implica un diálogo interpersonal en el que Cristo desempeña y asume el papel principal. La salvación del hombre realizada en Cristo se verifica en la entrega amorosa de Cristo al hombre, según el designio definitivo del Padre. La presencia y continuidad histórica de este diálogo salvífico da origen y sentido a la Iglesia; en consecuencia, aceptar a Cristo, del modo en que el Padre quiso manifestarlo, implica necesariamente su asunción eclesial: la Iglesia adquiere su *sentido último* en Cristo y Cristo se *expresa definitivamente* en la historia a través de la Iglesia. Cualquier acción eclesial, en cuanto que necesariamente ha de ser *acción salvífica*, tiene que ser cristocéntrica y, por tanto, en la medida en que el sacramento es la acción por excelencia en que la Iglesia manifiesta, expresa y realiza su salvación, la vida sacramental ha de ser por necesidad *eclesialmente cristocéntrica*. Dios no sólo salva en la historia, sino que su salvación *es y hace historia* y esta historia de la salvación ha de ser considerada como *historia sacramental*, dado que responde y se conforma a lo que, desde la experiencia/perspectiva salvífica por excelencia que se realiza en Cristo, podemos considerar como *ley o constante de la salvación*: lo histórico-material (humanidad de Cristo) se convierte en condición necesaria de expresión eficaz de salvación (sobrenaturalidad). También la Iglesia, en cuanto continuadora de Cristo en la historia de la salvación, es *sacramento* y, en consecuencia, *salva en y desde la sacramentalidad*. En esta dimensión/esencia sacramental de la Iglesia se entronca la necesidad de los sacramentos como medios históricamente adecuados y necesarios para que la Iglesia pueda seguir siendo testimonio *eficaz* de la salvación para cada hombre. Eficacia sacramental que se verifica en todos y cada uno de los momentos de su historia personal, tanto en cuanto individuo como en cuanto creyente que vive en comunidad, bien respecto a quienes profesan su propia fe, o en la sociedad secular, con relación al conjunto de ciudadanos que conforman la misma estructura social. La propia naturaleza de la salvación ata, sujeta, obliga, en cierta manera, al mismo Cristo (Lc 2, 49 y 24, 26) que siendo tipo, esencia y razón de la ley de salvación se

somete y vincula a la propia norma de salvación de la que Él mismo es su fundamento³⁹. Y otro tanto cabe predicarse de la propia Iglesia.

1. *El sacramento, signo eficaz (icono) de Cristo*

Si nos atenemos a la simple observación del hecho sacramental, descubriremos que todo sacramento implica y exige la presencia de dos elementos: *materia* y *palabra* (*Accidit verbum ad elementum et fit sacramentum*⁴⁰, se ha dicho desde los primeros siglos de la Iglesia para referirse al ser de los sacramentos), que *con-forman* un *gesto específico*. Es decir, en todo sacramento encontramos la ejecución de un rito simbólico constituido, de una parte, por un elemento material/terreno, dotado, en principio, de las más diversas virtualidades (piénsese en las posibilidades del agua, o en la utilidad del aceite, o en los diversos significados de la imposición de manos, o en la varia significación de un intercambio de amor...) y, de otra, por unas palabras que dotan a ese elemento material, en principio, amorfo por su equivocidad debido a la diversidad de sus posibilidades significativas, de un sentido y de una significación precisos y determinados. La teología, partiendo de este hecho y, sacando las últimas consecuencias de la determinación concreta *en uno* de la multiplicidad de significados, en virtud de la fuerza de la palabra, ha definido el *sacramento como signo eficaz de la gracia*. El sacramento, pues, es una realidad histórico-material que *simboliza/representa* (en su sentido de *hacer presente*) la salvación de Cristo/*gracia produciéndola o causándola*. Fijemos, por un momento, nuestra atención en el misterio salvífico que se realiza y consume en Cristo: nos encontramos con un hombre (*realidad histórico-carnal*) que SIMBO-LIZA/REPRESENTA y PRODUCE la gracia o vida trinitaria (*en su ser y por su palabra hemos conocido en plenitud a Dios*) por el simple hecho de ser

39 El verbo (δεῖ utilizado por el Evangelista, a semejanza de lo que sucede en griego clásico, pero quizás de forma más intensiva -si cabe- en este supuesto, designa una necesidad absoluta. En el NT los enunciados con δεῖ se entienden, más o menos directamente, como decretos divinos. La acción expresada por este verbo suele referirse en la mayoría de los casos a normas dadas por Dios y de forma directa e inmediata a las relacionadas con el plan divino. En este plan caben los más variados acontecimientos, pero, especialmente, se utiliza cuando se refiere específica y palmariamente a los que más claramente tienen que ver con la obra redentora de Cristo (*ley de salvación*). Entre otros muchos pasajes, pueden verse también Mt 16, 21; Mc 8, 31 y Hech 3, 21, junto a los ya citados de Mt 26, 39; Mc 14, 36 y Lc 22,42.

40 SAN AGUSTÍN, Super Io 15,2: PL 35,1840

quien es. Cristo genera, produce, transmite la gracia por ser símbolo de la vida divina, por ser el HOMBRE en el que DIOS nos manifiesta su ser *trinitario* y su vida de manera plena, total y definitiva. Y por ello salva, pues en Dios manifestación y salvación es lo mismo. Cristo, pues, aparece ante el creyente *como una persona, una realidad absolutamente vinculante*, que de ningún modo puede ser manipulado puesto que cualquier acomodación o utilización interesada de Cristo destruye la propia relación del hombre con Dios.

Jesucristo es el sacramento original del que todos y cada uno de los sacramentos son, en la Iglesia, desarrollo y concreción. Lógicamente, la relación de los sacramentos con Cristo no se limita a su institución en el principio u origen de la Iglesia. En los sacramentos y a través de ellos, el Señor glorificado está permanentemente entre nosotros con su gracia, su misericordia y su nueva vida: la vida escatológica. Jesucristo es el único y verdadero dispensador y administrador de los sacramentos: ni Pedro, ni Pablo, ni Apolo, ni Agustín, ni Apolonio, Cristo mismo es quien bautiza, quien consagra, quien perdona los pecados. Cristo es, pues, el único acceso -históricamente contrastable- de los hombres al fundamento último de la salvación: *«Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre»* (1 Tim 2, 5). Jamás se insistirá lo suficiente en que el origen y fundamento de los sacramentos, así como de toda mediación eficaz entre el mundo y Dios, es únicamente Cristo. En el símbolo sacramental, en la realización/celebración del sacramento nos encontramos con el mismo Jesucristo. Los sacramentos son un encuentro personal con Cristo: *«lo que en Cristo era visible se transmitió a los sacramentos»*, recordaba con acierto y precisión el papa San León Magno⁴¹. En el sacramento acontece el encuentro personal del hombre histórico con el Señor, muerto y resucitado, constituido en poder en la escatología definitiva, verdadera y única consumación de la historia. Es el único medio de que dispone el hombre, desde su historia, para alcanzar la experiencia personal del encuentro con Dios hecho hombre en Cristo. El hombre, además, en la economía de la redención *necesita absolutamente* del sacramento para alcanzar la salvación, porque sólo en el encuentro real y personal con

41 SAN GREGORIO MAGNO, Sermo 74, 2. «Quod itaque Redemptoris nostri conspicuus fuit, in sacramenta transivit; et ut fides excellentior esset ac firmior, visioni doctrina successit, cuius auctoritatem supernis illuminata radiis credentium corda sequerentur» (PL 54, col. 397-398).

Cristo se realiza auténtica y plenamente la salvación. Necesidad absoluta relacionada esencialmente con la juridicidad en cuanto que necesidad y juridicidad connotan vinculación pues la juridicidad siempre se expresa en enunciados vinculantes. El hombre, naturaleza e historia, tiene que disponer de una efectiva y eficiente oferta salvífica en la historia: esto es el sacramento.

Del mismo modo que en los sacramentos está presente el mismo Jesucristo, nuestro Salvador, también en ellos se hace presente su obra salvífica, especialmente su muerte y su resurrección. Únicamente en ellas se consigue y de ellas brotan gracia y salvación. Por los sacramentos somos *injertados en el misterio pascual* (SC 6). Santo Tomás de Aquino explica que este injerto en el misterio de Jesucristo y de su obra salvadora tiene una triple dimensión. En primer lugar, los sacramentos son *signos que recuerdan* la obra de nuestra redención, que ya se realizó de manera definitiva y para siempre. *Recordar*, en sentido cristiano, significa no sólo recordar intelectualmente algo que aconteció en un pasado más o menos remoto, sino actualizar real y verdaderamente lo que se recuerda. Se trata, pues, de un recordar que toca y transforma lo más íntimo de la persona, situando mirada y percepción humanas en el ámbito de la trascendencia divina. En segundo lugar, como símbolos que recuerdan la obra de Jesús, los sacramentos son *signos eficaces de salvación* que significan y confieren actualmente la gracia salvadora. En la liturgia, especialmente en la Eucaristía, se realiza la obra de nuestra redención (SC 2). Pero la salvación que ahora se confiere es sólo primicia y anticipación de la salvación que se realizará de manera plena y total al final de los tiempos en el mundo nuevo (SC 8). Por esta razón, los sacramentos son, en tercer lugar, *signos proféticos y anuncios de esperanza*. La liturgia es celebración anticipada, simbólica y real de la liturgia celestial⁴². El propio sacramento, pues, implica y exige juridicidad en la medida que se constituye como realidad que vincula íntegramente al hombre, pues éste ha de asumirlo tal y como se lo presenta y ofrece la Iglesia que, a su vez, se vincula mediante el oficio como garantía última de autenticidad sacramental.

42 Cf. CALVO ESPIGA, A., Introducción a la Teología de los Sacramentos. Esquemas de lecciones (Ad usum privatum alumnorum), Logroño: Escuela Diocesana de Teología, 1992, 29.

2. *El sacramento, signo eclesial de salvación en Cristo*

En tanto en cuanto los sacramentos son cauces efectivos de la palabra del Señor y de su gracia, el sacramento es también signo de salvación y de gracia. No son únicamente signos externos, arbitrarios, de la salvación, sino que como enseñaba el concilio de Florencia en el Decreto *Pro Armenis* (22-XI-1439) y establece el Tridentino, en el Decreto *De sacramentis* (1547), contienen y confieren la gracia que significan. De ahí que el concilio de Trento, recogiendo una rica tradición patristica, definió el sacramento como «*símbolo de una realidad sagrada y forma visible de una gracia invisible*». Los sacramentos producen, causan, la gracia que significan; es decir, hacen realidad la redención que se consuma en Cristo y que no es otra cosa que la participación en la vida divino-trinitaria. Los sacramentos son signos de salvación porque nos confieren, producen en nosotros, el amor de Dios, en el que se nos comunica el Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo.

La participación en la misión salvífica de Jesucristo sólo puede realizarse verdaderamente si *participamos también en la vida, muerte y resurrección del Señor*. En este sentido, la finalidad de todos los sacramentos es hacer nos participar por la gracia sacramental en el misterio pascual de Jesucristo, para que, en el Espíritu Santo, por Cristo, seamos injertados en la vida y en el amor del Padre. Los sacramentos, como ya dijo Trento, son necesarios para la salvación de los fieles. No son signos superfluos, ni ceremonias ornamentales o simple manifestación o manifestaciones de la unidad fraterna.

La razón y sentido del sacramento hay que buscarlos siempre en el contexto y en la perspectiva de la comunidad eclesial: la Iglesia es centro de los sacramentos y *razón de sacramentalidad* porque *la Iglesia es en Jesucristo el sacramento universal y único de salvación*. Todos y cada uno de los sacramentos, al ser signos eficaces de la redención de Cristo, son también signos de la Iglesia. Los sacramentos ni son, ni pueden ser considerados jamás como acciones privadas, sino que todo sacramento es una celebración litúrgica *de la Iglesia*. En consecuencia, el sacramento, por ser signo de la Iglesia y no de una persona o de un colectivo determinado de personas, se constituye y presenta siempre como una acción *comunitaria y pública* en la Iglesia. Jamás, pues, podremos decir que «esta Eucaristía es de tal o

cual comunidad», o que «este o el otro grupo *tienen derecho* a que su Eucaristía, o matrimonios, o bautismos sean de este o del otro modo», porque el sacramento es siempre y exclusivamente sacramento de la Iglesia, precisamente por ser actualización y concreción de la salvación realizada en Cristo-Jesús. Cimiento eclesial del sacramento que implica una radical exigencia de juridicidad en cuanto que su celebración *válida* -auténtica- requiere la adhesión vinculante a unas determinadas formas litúrgicas e ineludibles obligaciones y actitudes personales. Por otra parte, el derecho de todo fiel a tener la certeza de que el sacramento que celebra es verdadero vincula a la Iglesia en orden a establecer los medios que garanticen la autenticidad del sacramento realizado y, simultáneamente, al fiel en cuanto a la observancia de los requisitos para una válida celebración.

De nuevo, no podía ser de otro modo, la Iglesia aparece como medio necesario en la dispensación/realización de la salvación en la historia. En el ser del sacramento se *concentra* de forma eminente la estructura del diálogo humano-divino que constituye el verdadero misterio y ser de la salvación. La misma desnuda existencia del sacramento es exigencia del *cris-tocentrismo* de la salvación. Del mismo modo que es impensable la salvación fuera o al margen de Cristo, es imposible la concreción de la salvación cristiana en cada hombre prescindiendo de la historia. Historia que el Verbo asume para mostrar el amor de Dios-Padre en el Espíritu Santo. Historia, lugar y momento donde el hombre protagoniza su drama; historia, en cuanto elemento necesario para la autenticidad del propio ser humano. Por ello, cuando el hombre, ser histórico, se acerca, en y desde su historia, a la salvación ha de encontrar una oferta inteligible y realizable en y desde la historia. Esto es la Iglesia y ésta es la misión de *sus* sacramentos. Sacramentos que, por razón de su propio ser y finalidad, jamás pueden depender de la particular veleidad humana, sino que se han de aceptar por el fiel sin posibilidad de transacción o interés alguno.

V. LA JURIDICIDAD, EXIGENCIA Y NECESIDAD DE LA SACRAMENTALIDAD EN (DE) LA IGLESIA

Derecho y juridicidad, a pesar de equivocados tópicos que dominan en nuestra sociedad -probablemente incluida la Iglesia-, trascienden y su-

peran la realidad del Estado. La paremia *ubi societas ibi ius*, tan apreciada por el absolutismo hijo de la equívoca Ilustración, ha generado a lo largo de los últimos siglos una falsa y errónea percepción de la realidad y función del derecho al restringir y condicionar la posibilidad de lo jurídico a la existencia de la sociedad y, en última instancia, al protagonismo del Estado tal y como se ha fraguado en Occidente, sobre todo, a partir del Renacimiento⁴³. Sin embargo, ya el año 1927, Kaufmann, sin duda alguna, conocedor del cambio radical que la Ilustración provocó en la concepción de lo jurídico y contemporáneo de dos de los más importantes epígonos del fenómeno ilustrado, los Estados comunista y nazi, sentenció sin el mínimo asomo de duda: «*El Estado no crea el derecho, el Estado crea leyes; y Estado y leyes están sometidos al derecho*»⁴⁴. La cualidad o característica esencial de una norma jurídica es su capacidad y fuerza vinculante, reconocidas y aceptadas por quien la observa. El verdadero derecho y la auténtica juridicidad de una norma se hacen efectivos cuando ésta es libremente acogida y observada, en lugar de ser meramente obedecida. En el primer caso prevalece el criterio de justicia material en la observancia personal de la norma; en el segundo caso únicamente se trata del cumplimiento formal de un mandato, sin ninguna adhesión personal, inferido y determinado por la coactividad legal: es decir, por la capacidad del gober-

43 «Il potere politico, divenuto sempre più -nel corso dell'età moderna- uno Stato, cioè una entità totalizante tendente a controllare ogni manifestazione del sociale, ha mostrato un crescente interesse per il diritto, riconoscendovi con estrema lucidità un prezioso cemento della sua stessa struttura; interesse tanto crescente da arrivare alla fine del Settecento, con una decisa smentita di secolari atteggiamenti conservativi fino all'esito dell'antico regime, alla piena monopolizzazione della dimensione giuridica.

Infatti, è proprio in quegli anni che, fra le molte mitologie laiche inaugurate dalla Rivoluzione del 1789, si staglia nettissima quella legislativa: la legge, cioè l'espressione di volontà del potere sovrano, è assiomaticamente identificata nella espressione della volontà generale, rendendola in tal modo l'unico strumento produttivo del diritto meritevole di rispetto e di ossequio, oggetto di culto in quanto legge e non per la rispettabilità dei suoi contenuti. Identificata nella legge la volontà generale, ne conseguiva l'identificazione del diritto nella legge e ne conseguiva la sua completa statalizzazione... Solidissima grazie al basamento forte del mito della volontà generale, la credenza nella virtù della legge si è trascinata quasi intatta fino ad oggi, sostenuta, da un lato, dalla strategia occhiuta del potere politico che non poteva non ravvisarvi un mezzo efficace di governo della società, dall'altro, dalla pigrizia intellettuale degli stessi giuristi, paghi del ruolo formale di sacerdote del culto legislativo (anche se si trattava per loro unicamente di una modesta minestra di lenticchie)» (GROSSI, P., Prima lezione di diritto, Roma-Bari: Laterza 200710, 7-8).

44 KAUFMANN, E., Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung, in: KAUFMANN, E., NAWIASKY, H., HENSEL, A. y BÜHLER, O., Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung. Der Einfluss des Steuerrechts auf die Begriffsbildung des öffentlichen Rechts, Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1927, 2-23.

nante de recurrir a la fuerza para garantizar el cumplimiento de la ley. Cuando en esta reflexión se habla de derecho o de juridicidad me sitúo no en el ámbito de la ley consecuencia de una decisión del poder, tan apreciado en la evolución acaecida en el derecho moderno, sino en la dinámica o dialéctica de la norma que brota como respuesta lógica y contrastada en el proceso de humanización y personalización de las relaciones sociales⁴⁵.

1. *Una mirada a la constitución de la Iglesia*

La asunción de una metodología comparatista con el ordenamiento jurídico de los Estados de derecho, quizás pueda ayudarnos a precisar la naturaleza peculiar de la Iglesia, sobre todo en lo que se refiere a la juridicidad de la relación del fiel, en sus distintas situaciones y circunstancias, con la propia Iglesia:

1) Mientras que toda actividad del Estado tiende necesariamente a garantizar la plena realización de los derechos de la persona (ciudadano), la estructura constitucional de la Iglesia no tiene como fin primario la garantía de los derechos de sus fieles, sino que su objetivo primordial es el de asegurar, sin ninguna duda, que la Palabra y el Sacramento que hoy se celebran en la Iglesia son la misma Palabra y el mismo Sacramento del Señor, porque la única y permanente referencia del ser y misión de la Iglesia es Cristo⁴⁶.

45 La costumbre constituye, a este respecto, ejemplo o exponente de esta realidad. Su observancia no se funda en el poder de una determinada persona o grupo sobre la totalidad de la sociedad o comunidad. Antes al contrario, la costumbre no es otra cosa que un comportamiento o respuesta personal y colectiva ante una determinada situación decantada en el seno de una comunidad concreta a lo largo de un amplio periodo de tiempo. Y nadie dudará que, con frecuencia el hombre se siente ligado por la costumbre con mayor fuerza (vinculación) que por la propia ley.

46 «Nemo contempnat vincula ecclesiastica. Non enim homo est qui ligat, sed Christus, qui hanc potestatem dedit, et dominos fecit homines tanti honoris» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Super epistolam ad Ebreos*, según aparece citado en C. 11, q. 3, c. 31, ed. Friedberg, col. 653, bajo la rúbrica *Vincula ecclesiastica non sunt contempnenda*). Cf. también ERLEBACH, G., *Le fattispecie di negazione del diritto di difesa causanti la nullità della sentenza secondo la giurisprudenza rotale; criteri generali e parte statica*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 114 (1989) 495-556; ROUCO VARELA, A. M., *Fundamentos eclesiológicos de una teoría de los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia*, in: CORECCO, E., HERZOG, N. Y SCOLA, A. (dir.), *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société/Die grundrechte des christen in kirche und gesellschaft/I diritti fondamentali del cristiano nella*

2) En tanto que los derechos específicos y propios del ser humano preexisten al Estado, los derechos específicos de los cristianos no son preexistentes a la Iglesia, sino que los confiere ella misma por medio del Bautismo y los demás sacramentos. Es la inserción y crecimiento en Cristo y en la Iglesia lo que constituye la personalidad eclesial y fundamenta cualquier tipo de relación intraeclesial⁴⁷.

3) Mientras en los sistemas jurídicos estatales los derechos se estructuran como facultad de exigir y, en consecuencia, directamente oponibles a terceros y frente a la propia autoridad del Estado, los deberes-derechos radicados en el *ius divinum* generan una oposición sólo indirecta con relación a terceros y a la misma autoridad. Oposición únicamente posible en la medida en que enuncian una facultad personal tendente, directa e inmediatamente, a obtener la satisfacción o cumplimiento del deber al que son correlativos. En la Iglesia su entramado institucional se conforma fundamentalmente en la continua interrelación de dos polos sacramentales: el Bautismo y el Orden, el sacerdocio común y el ministerial.

4) Puesto que en ambos sacramentos se actualizan dos formas de participación en el único sacerdocio de Cristo, no podemos plantear su inserción y desarrollo eclesiales desde la competitividad o desde la alternancia, sino que han de ser contemplados como correlativos y coesenciales por naturaleza. Ello no significa que el cristiano carezca de autonomía propia en la Iglesia, sino que el significado de esta autonomía no ha de ser buscado en una teoría de los derechos fundamentales, sino en la categoría teológica de la *communio* que, a su vez, dice relación necesaria al sacramento⁴⁸. Por tanto, a la hora de precisar el modo de plantear en la Iglesia la relación jurídica de los fieles entre sí y con la jerarquía -aceptando que la raíz última de cualquier derecho en la Iglesia es siempre sa-

chiesa e nella societa, Fribourg/Freiburg/Milano: Editions Universitaires/Herder/A. Giuffré, 1981, 73-77.

47 Cf. CALVO ESPIGA, A., El Bautismo, signo productor de la pertenencia a la Iglesia-una. Notas en torno a una lectura eclesiológica del canon 96, in: *Scriptorium Victorienne* 37 (1990) 117-154.

48 Cf. CORECCO, E., Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministerial, in: ASOZIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (ed.), *Popolo di Dio e sacerdozio*. Atti del IX Congresso Nazionale dell'ATI, Cascia 14-18 settembre 1981, Padua: Edizioni Messaggero, 1983, 80-129; MÖRS DORF, K., L'autonomia della Chiesa locale, in: *La Chiesa dopo il Concilio*. Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Roma 14-19 gennaio, vol. 1, Milán: Giuffré 1972, 163-185, donde el autor ofrece una serie de razonamientos aplicables al caso cuando expone las características de la autonomía propia de la Iglesia local con respecto a la Iglesia universal.

cramental y, por tanto, conformado en la relación fundamental deber/derecho- no cabe otra solución que acudir a categorías teológicas y, dentro de éstas, a aquellas que de un modo u otro constituyan la base o fundamento del entramado estructural de las relaciones eclesiales. Desde luego, en el ámbito eclesial hay que olvidarse de cualquier referencia a categorías relacionadas con o derivadas de la dialéctica poder - subordinación y acostumbrarse únicamente a las relacionadas con el servicio donde la *auctoritas* prevalezca siempre sobre la *potestas* y la *caritas* sea siempre plenitud, nunca sustitutivo, de la justicia.

Sin ninguna duda, me refiero a la categoría teológica *communio*, al menos tal como ha sido utilizada por el Concilio en Lumen Gentium 23,⁴⁹. *Communio sacramentalis* generada en el sacramento y, a su vez, generadora de sacramentalidad y de juridicidad. La *communio ecclesiarum* -y paralelamente la *communio Ecclesiae*-, realidad y misterio en que se realiza la Iglesia, ni significa la participación de las Iglesias locales en la idea platónica y abstracta del arquetipo Iglesia universal ni, por otra parte, puede ser concebida como el resultado corporativo de la superposición a través de una asociación cuasifederal o confederal de las distintas Iglesias locales. La concepción conciliar de la *communio ecclesiarum* se articula a partir de dos realidades fundamentales: de una parte, el hecho de que la Iglesia universal existe sólo en la medida en que, como auténtica Iglesia, se realiza en las Iglesias locales; y de otra, el hecho de que la Iglesia universal, en cuanto realidad concreta verdaderamente existente, y no sólo conceptualizada, está constituida por todas las Iglesias locales. La esencia institucional de la Iglesia radica, pues, en el hecho de que la Iglesia universal que se realiza en las Iglesias locales es exactamente la misma que se constituye a partir de las Iglesias locales, según fórmula utilizada ya por algunos Padres⁵⁰. Modelo de institucionalización que es reconocible sólo por la fe y

49 «Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formatis, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit».

50 Así viene expresado en la conocida fórmula acuñada por S. Cipriano «Una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa» (Epist. 55, 24). Por lo que respecta a la variedad de formulaciones utilizadas por la patrística para expresar tanto ésta como otras dimensiones o características fundamentales de la Iglesia sugerimos la, a nuestro entender, todavía interesante obra de RAHNER, H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Vater*, Salzburgo: Müller Salzburg 1964. Véase también la interesante monografía de AYMANS, W., *Das Synodale Element der Kirchenverfassung*, Munich: Max Hueber 1970, sobre todo las páginas 318-366. El punto de vista de los orientales, más inclinados a una

que, como es lógico, no encuentra semejanza en ningún modelo estatal, ni siquiera en las fórmulas federalistas -sean de carácter federal o confederal- más avanzadas.

En parecido sentido, la relación jurídica del fiel con los restantes miembros de la comunidad cristiana, incluidos quienes asumen el ejercicio jerárquico, cambia radicalmente con respecto a la que mantiene cualquier ciudadano en el entorno del Estado de derecho al constituirse de forma completamente distinta: no se trata de una relación de polaridad concurrencial por oposición, sino de una relación de integración estructural y total⁵¹. El elemento que con mayor radicalidad constituye materialmente y determina formalmente la posición jurídica del fiel en la Iglesia es la *communio*. El *deber* de mantener la comunión, con las exigencias que ello implica tanto interior como exteriormente, elimina ya en la misma constitución estructural de la Iglesia cualquier vestigio de competitividad entre el fiel y la autoridad o de los fieles entre sí, competitividad u oposición que no puede ser eliminada en la relación persona-Estado, aun a pesar de todas las medidas de control-protección que se puedan arbitrar. Esta referencia radical a la dimensión *comunional* de la Iglesia no significa que en su interior no exista el conflicto, ya que la experiencia constante muestra lo contrario, sino que el conflicto surge únicamente cuando fieles y/o pastores no se relacionan entre ellos teniendo en cuenta toda la urgencia, jurídicamente vinculante, de la *communio*. En la vida de la Iglesia, el conflicto es un hecho, un dato meramente factual, no constitutivo de la estructura relacional de la comunidad eclesial, contingente por naturaleza, que no surge en la relación eclesial *ex se, sedposito alio*. En tanto en cuanto la genética eclesial configura una relación comunional-

interpretación platónico-espiritualista de la comunión en detrimento de su fundamentación en el oficio eclesiástico, puede verse en LE GUILLOU, M. J., *Mission et Unité. Les exigences de la communion*, vol 2, Paris: Cerf 1960, 184-200. Desde una perspectiva distinta, la eucarística, Hans Urs von Balthasar, en su obra *Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln: Benziger Verlag 1963*, ha expresado preciosamente esta realidad ya desde el mismo título, recordando cómo toda la Iglesia esta presente en el fragmento eucarístico y, a la vez, cómo la Iglesia, en su totalidad, se constituye a partir de la celebración de todas las Eucaristías.

51 «I fedele non si colloca istituzionalmente di fronte ai Pastori in una situazione di conflitto e neppure di tensione, perche questi prima di un potere da esercitare rappresentano un servizio da prestare, ne l'atteggiamento di base e quello di rivendicare diritti ma di vivere in una comunione che vede tutti membra di un corpo con ruoli e funzioni diverse, ma strettamente uniti dalla vivificante carità» (CASTILLO LARA, R. J., *Diritti e doveri dei Christifideles*, in: *I laici nel diritto della Chiesa*, Ciudad del Vaticano: Typis Polyglota Vaticana 1987, 27).

sacramental, comunión y sacramento son esencialmente opuestos a cualquier riesgo o atisbo de conflicto. Por tanto, caso de que surgiera conflicto se deberá a que esta dialéctica comunal-sacramental se ha visto alterada por elementos ajenos a la misma.

La no competitividad estructural que se verifica en la Iglesia radica, desde el punto de vista institucional, en el hecho de que, a diferencia del modelo social en que descansan los Estados, el eclesial no se funda en la relación estructural persona-institución, donde lo institucional, en cuanto poder público orgánicamente estructurado, sobrepasa al derecho privado y al individuo, sino que lo hace en la relación institución (*sacramento*) - institución (*sacramento*) que, en la Iglesia, resulta coincidente con la relación persona-persona, dado que todos los fieles pertenecen en la radicalidad del sello bautismal, a la institución de la Iglesia y, a su vez, todos la representan y realizan, aun cuando sea de modo diverso. El sistema de relaciones que exige y ampara la *communio* determina que el deber sea el factor prevalente y determinante de toda relación jurídica, no el deber de unos para con otros sino el deber hacia lo que constituye la esencia de la Iglesia: la *communio sacramentalis*. Si la vinculación es característica esencial de la juridicidad, ésta -en el caso de la Iglesia- brota necesariamente, con una radicalidad y fuerza inusitadas desde parámetros meramente sociales, de su propia esencia: ¿qué puede haber más vinculante para un fiel que su responsabilidad de contribuir a que la Iglesia sea con autenticidad testigo eficaz de la salvación de Cristo? Dinámica que nos aboca a otra peculiaridad de la estructura eclesial: a mayor participación en el sacramento mayor responsabilidad y más deberes en la vivencia, realización y garantía de la *communio*. O, dicho de otro modo, a mayor participación jerárquica -por razón del sacramento-, mayor responsabilidad y obligación en el servicio.

Los elementos propios y de relación que conforman el acervo jurídico de la personalidad eclesial del fiel en la Iglesia son, exclusiva y esencialmente, de raíz y de conformación teológico-sacramental. Por ello cualquier disminución u obscurecimiento de los mismos connota un atentado contra la propia sacramentalidad que los sustenta, circunstancia que, en sí misma, supone la negación de uno de los constitutivos esenciales de la misma Iglesia. Todo aquel que, en la Iglesia, desde el servicio que en ella desempeñe, impida el desarrollo y ejercicio de las potenciali-

dades eclesiales implicadas en el Sacramento, niega su propio ser, pues cada vez que en la Iglesia se niega el Sacramento o sus necesarias consecuencias eclesiales, se está negando el mismísimo fundamento del propio ser en la Iglesia.

La cuestión de la dimensión jurídica de la Iglesia ha de ser retomada, en una ulterior instancia, desde la distinta posición jerárquica que los valores estrictamente cristianos mantienen respecto a los valores éticos del derecho natural asumidos por el cristianismo, del mismo modo que, en el marco intraeclesial, no pueden ser situadas en el mismo plano las cuatro virtudes cardinales, síntesis cristiana de los valores éticos naturales, y las tres virtudes teologales, características de la revelación cristiana. Nunca se debe perder de vista que los valores tutelados por los deberes-derechos del fiel en la Iglesia brotan directa o indirectamente del derecho divino positivo y que, por lo tanto, en las relaciones intraeclesiales operan unos valores relacionados no con principios de ética natural reconducibles a los diez mandamientos o a las cuatro virtudes cardinales, sino que nos encontramos ante valores dependientes de las tres virtudes teologales, fe-esperanza-caridad (en última instancia Cristo), en torno a las cuales se configura necesariamente el bien común de la Iglesia.

Desde el supremo valor que en la vida de la comunidad eclesial tienen las virtudes teologales, puede asegurarse que quien no practica éstas, en cuanto que de ellas dependen y a ellas convergen los valores fundamentales de la experiencia cristiana, tampoco practica la justicia eclesial ya que fe, esperanza y caridad son valores socio-eclesiales que conforman el entramado intersubjetivo de la estructura comunal de la Iglesia basada en la fuerza, jurídicamente vinculante -por su naturaleza de medios, objetivamente exclusivos, generadores de salvación- de la Palabra y el Sacramento. No se puede olvidar, por otra parte, que en el ámbito de las relaciones jurídicas intraeclesiales las virtudes teologales, con la caridad como quicio formal que, en cierta medida, integra y expresa a las otras, no representan valores no necesarios respecto a la justicia, sino todo lo contrario pues, como se reconocerá ya en los primeros tiempos de la Escuela de Bolonia, la realización última y plena de la justicia se verifica en la *aequitas* que el derecho canónico asumió como concreción suprema de

la *caritas* en perfecta línea con lo que ya habían enseñado algunas glosas medievales⁵².

La propia naturaleza sacramental y *comunional* de la Iglesia exige una vivencia de la juridicidad eclesial que supere verdaderamente, huyendo de atractivos disfraces contemporáneos, caducos esquemas societarios de la misma: los vínculos de comunión entre los fieles jamás deben verse oscurecidos por la relación de poder entre súbditos y jerarquía. Los valores subyacentes al derecho en la Iglesia deben ser capaces de generar o desarrollar positivamente la *communio Ecclesiae* o, dicho de otro modo, las dimensiones personales o comunitarias de las virtudes teologales.

Finalmente, estimo necesario señalar el peligro que supone la deriva, idealizada en amplios sectores de la Iglesia ante el tratamiento de algunas delicadas cuestiones, del recurso a los derechos humanos, entendidos como elemento supraordenador de ciertas relaciones eclesiales. Deriva que, por encima de equívocas apariencias, supone una recuperación de una concepción de lo canónico, del derecho en la Iglesia, en la que, consciente o inconscientemente, se prima lo legal-societario sobre lo jurídico (canónico) - teológico. De este modo, aunque, en un primer momento y desde los principios sociales de los modernos Estados de derecho, diera la impresión de que en la Iglesia se estaría siguiendo con mayor fidelidad evangélica las exigencias e implicaciones socio-personales de todo hombre, sin embargo, en realidad, se habría dado el primer paso para vaciar de su realidad sacramental no sólo el ser del cristiano, sino el ser mismo de la Iglesia⁵³. La diversidad de ordenamientos entre la Iglesia y el Estado

52 «Divinam voluntatem vocamus iustitiam» (Codex Haenel, III, 1). «...iustitiae fons et origo est aequitas... item Deus, qui secundum hoc quod desiderat, aequitas dicitur; nihil enim aliud est aequitas quam Deus. Si talis aequitas in voluntate hominis est perpetua, iusticia dicitur» (Fragmentum pragense, IV). Hemos ofrecido las citas tal como las edita H. Fitting en las páginas 131 y 216 respectivamente de su obra *Juristische Schriften der fruheren Mittelalters*, Halle 1876.

53 Nunca se insistirá lo suficiente en el hecho de la radical coincidencia en sus concepciones eclesiológicas básicas entre los maestros del derecho público eclesiástico, acuñadores de la imagen societaria de la Iglesia, y entre quienes hoy proponen la exigencia de la observancia de los derechos humanos en la Iglesia desde el mismo argumento por el que se reclaman en la sociedad civil: la dignidad de la persona humana. De nada sirven las protestas de estos últimos insistiendo en que no parten de una concepción societaria de la Iglesia y que no pretenden una traslación, sin más, de lo socio-estatal a lo eclesial. Cualquier análisis medianamente riguroso mostrará, por el contrario, cómo, desde el momento que su punto de partida no es radicalmente teológico-eclesiológico, la construcción de cualquier discurso habrá de fundamentarse en parámetros de teoría o de sociología políticas. También aquí tiene vigencia lo que ya advertíamos en otro lugar: «Hemos de reconocer que los

no sólo radica en la disparidad de sus fines o de los medios sociales a utilizar, sino que es originada por la distinta socialidad de que derivan: en el caso del Estado, la indigencia del individuo; en la Iglesia, las exigencias de la Revelación y de la institución divino-positiva de la Iglesia como sacramento de salvación (LG, 1 y GS, 42). Por ello, los derechos humanos o cualquier otra especie de derechos o relaciones jurídicas sólo serán asumibles en la Iglesia en la medida en que sean *sacramentalizables*⁵⁴.

La constitución sacramental de la Iglesia determina que la personalidad del cristiano, con todo el riquísimo entramado jurídico que brota del Bautismo, constituya una verdad jurídico-canónica, y no sólo teológica, tan fuerte que de su respeto y desarrollo depende el propio ser-no ser de la misma Iglesia. Los deberes-derechos o relaciones canónico-jurídicas que entroncan/brotan del Bautismo son más radicales que cualquier elenco de derechos humanos o fundamentales, dado que su no promoción, y no sólo su no respeto o violación, implican necesariamente la negación del sacramento/sacramentos en que radican. Ahora bien, dado que la autoridad en la Iglesia ha de ser de raíz sacramental para ser auténtica, el ejercicio de un servicio sacramental no podrá nunca ir en contra de la realización o explicitación de otro sacramento, ya que supondría/implicaría su autodestrucción, pues una autoridad que llegara a negar su propia raíz, se estaría negando a sí misma⁵⁵. La negación de aquellas

esquemas societarios en la visión de la Iglesia no se han superado todavía después de veinticinco años de postconcilio. La síntesis eclesiológica del iuspublicismo pervive no sólo en quienes añoran una vuelta a los modos eclesiológicos o jerarcológicos preconciliares, sino también en aquellos que, una vez más, intentan trasladar a la Iglesia formas concretas de organización político-social: invocar la democratización de la Iglesia porque vivimos la época de las democracias parlamentarias es un recurso tan fácil y falso como el de quienes estructuraron la eclesiológica de la sociedad perfecta, puestos sus ojos más en la teoría sociopolítica del momento que en las raíces bíblico-teológicas de la comunidad de creyentes en Jesús que llamamos Iglesia» (CALVO ESPIGA, A., *El derecho en la Iglesia...*, cit., 73, nt. 13).

54 Cf. GARCÍA BARBERENA, T., *Persona e ordinamento nel diritto costituzionale della Chiesa* (mesa redonda), in: *Persona e ordinamento nella Chiesa. Atti del II Congresso internazionale di Diritto Canonico*, Milano 10-16 settembre 1973, Milán: Università Cattolica 1975, 230-234.

55 Escritas en otro contexto, estimo que adquieren en este lugar una nueva y apropiada dimensión: «Desde la perspectiva en que nos estamos refiriendo a la estructura sacramental, se ha de notar que el juego dialéctico en que se integran los elementos constitutivos del sacramento responde a una dialéctica de afirmación, no de negación: quiere esto decir que en la medida en que uno de los elementos niegue o impida el ser o el desarrollo del otro, en lugar de reafirmarse por medio de la negación del opuesto se niega a sí mismo en la misma proporción en que niegue a su contrario. En el sacramento, el obscurecimiento o negación de cualquiera de sus elementos constitutivos no implica la afirmación del otro, sino la negación del propio sacramento. Es el mismo efecto que se opera en las relaciones de

relaciones canónicas que se generan originariamente en la dialéctica deber-derecho y que, fundadas en el bautismo, determinan y constituyen los fundamentos de la persona en la Iglesia, conduce necesariamente a la negación práctica del sacramento personal y a la inversión de la propia institución comunional-sacramental de la Iglesia. Negación que necesariamente, por la propia constitución sacramental de la Iglesia, implica la negación radical de cualquier autoridad o carisma personal que pretendiera afirmarse/legitimarse fuera de o contra lo sacramental, pues, en caso contrario, se seguiría, aunque no fuera directamente buscada, la destrucción de la Iglesia. El ejercicio de la autoridad (poder) en la Iglesia, llevado a cabo al margen y por encima de la responsabilidad-servicio exigida por la dinámica sacramental en que se funda la comunidad eclesial, vacía de contenido y autoridad a quien actúa de este modo, esté o no investido del ministerio jerárquico.

2. *Sacramento, icono y oficio (munus)*

Si en la Iglesia la *salus animarum* es una categoría teológica que afecta a la esencia misma de la constitución de la Iglesia, razón primordial de la misma es velar por la autenticidad y garantía de los sacramentos como constitutivos esenciales de la Iglesia. Sólo en relación con la sacramentalidad se puede y debe hablar de la *salus animarum* porque sin la Iglesia no hay sacramento, pero sin los sacramentos no hay Iglesia.

Realidad o principio que, de ningún modo, es equiparable o asimilable y de ninguna manera identificable con el *bonum animarum*. Que el fin primordial de la acción eclesial sea la *salus animarum* significa que misión prioritaria de la Iglesia y, de manera especial, de su ordenamiento es garantizar a sus fieles los medios fundamentales y necesarios para su salvación, es decir: la Palabra y el Sacramento. Ciertamente que Dios en su actuación salvífica no se ata a los sacramentos, pero en la economía de salvación, instaurada por Cristo en su propia persona, la materialidad histórica (la *corporeidad*) del Sacramento y la Palabra son los lugares en que la Iglesia,

comunidad eclesial: en el momento en que en la relación de comunión, sea esta jerárquica, sacramental o en la fe, alguien se reafirma de tal modo que anule u oscurezca a los demás integrantes de la relación comunional, resulta que no niega al o lo negado, sino que se niega a sí mismo» (CALVO ESPIGA, A., *El derecho en la Iglesia...*”, cit., 68).

al garantizarlos como *auténticos*, compromete inequívocamente la realización de la salvación de Cristo. En terminología jurídica, o canónica que no deja de ser lo mismo, la *salus animarum* constituye un principio que pertenece al derecho público porque afecta al ser mismo de la Iglesia, puesto que la Iglesia existe y se realiza en la dinámica sacramental y en la trasmisión de la Palabra, única garantía de autenticidad más allá de cualquier subjetivismo. La radicalidad que implica en la Iglesia la vinculación en la Palabra y el Sacramento exige la ausencia de cualquier atisbo de competitividad estructural. El sacramento es un encuentro, una íntima relación personal con Cristo y en la radicalidad del sello sacramental del Bautismo el fiel pertenece tan esencialmente a la Iglesia que, a su modo, la representa y realiza⁵⁶. El *bonum animarum*, por su parte, se mantiene en el ámbito de la acción pastoral concreta y determinada, según lugares y circunstancias, de la Iglesia y atiende más al modo o modos de realizar con efectividad la *salus animarum*.

La vida del fiel en la Iglesia se constituye y desarrolla en una especie de relación bipolar determinada por la libertad personal y la conciencia eclesial. Resulta aleccionadora, a este respecto, la enseñanza de Pablo VI: el derecho y los derechos en la Iglesia sólo pueden ejercitarse en el ámbito de la comunión sacramental⁵⁷. La razón última de esta aseveración radica en que los derechos en la Iglesia, sobre todo aquellos que pueden ser considerados eclesialmente fundantes o fundamentales, derivan de la dinámica comunional-sacramental en que se funda la Iglesia y, de ninguna manera, son previos al sacramento. Su raíz, origen y fundamento es únicamente el sacramento y la Iglesia sólo los reconoce, protege y garantiza.

Ahora bien, ni el Evangelio ni la acción del carisma pueden, eludiendo la función del oficio eclesiástico, o lo que es lo mismo, considerarse independientes y al margen del ordenamiento eclesial:

56 Cf. CALVO ESPIGA, A., Pautas para el análisis de un anacronismo jurídico: “¿derechos humanos en la Iglesia?”, in: *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, Bilbao: Mensajero 1990, 374-375; FEDELE, P., *Introduzione al Diritto Canonico*, Roma: Officium Libri Catolici 19794, 23-38. Puede verse también, del mismo autor, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padua: CEDAM, 1941; *Lo spirito del diritto canonico*, Padua: CEDAM, 1962; *Utrum definiri posset lex ecclesiastica ex ordinatione ad bonum commune*, in: *Periodica* 66 (1977) 549-561.

57 PABLO VI, *Discorso ai partecipanti al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, in: *AAS* 65 (1973) 453-457.

«Sería un error considerar como acción del Espíritu sólo aquella por la que distribuye a cada uno sus particulares carismas... el carisma, en la Iglesia, no puede ser contrapuesto al “munus”... Por tal razón todos los miembros de la Iglesia están obligados a reconocer la exigencia de un ordenamiento; si éste faltase, la “communio” en Cristo ni podría ser socialmente actuada ni podría obrar eficazmente... el Espíritu Santo no puede contradecirse: confiere los carismas en tanto en cuanto éstos, en su ejercicio, están subordinados al “munus”... Todos los elementos institucionales y jurídicos son sagrados y espirituales porque están vivificados por el Espíritu... La Iglesia del “Derecho” y la Iglesia de la “Caridad” son una única realidad de cuya vida interior es signo exterior la forma jurídica... La polaridad entre el carácter espiritual-sobrenatural y el institucional-jurídico de la Iglesia, lejos de constituir una fuente de tensión, está siempre orientada hacia el bien de la Iglesia que está interiormente animada y exteriormente autenticada por el Espíritu... La prevalencia institucional-jurídica de la Iglesia en el fuero externo y en el orden jerárquico no obstaculiza, al contrario, tutela, promueve y exalta una prevalencia del orden espiritual-sobrenatural en las almas de los fieles».

Después de reiterar que el derecho en la Iglesia no puede operar al margen de la teología, de la eclesiología y, en fin, de la caridad que encarna la acción del Espíritu, el Pontífice dirige su atención al quehacer jurídico en la Iglesia:

«Limitar el Derecho eclesial a un orden rígido de imposiciones sería hacer violencia al Espíritu que nos guía hacia la caridad perfecta en la unidad de la Iglesia. Vuestra primera preocupación no será, pues, la de establecer un orden jurídico cuyo modelo ejemplar sea el derecho civil, sino la de profundizar en la obra del Espíritu que debe plasmarse también en el Derecho de la Iglesia».

Y ello porque el derecho de la Iglesia debe ser «instrumento de gracia y vínculo de unidad, pero en línea distinta y subordinada a los sacramentos que son de institución divina». Es decir, el Derecho canónico cumple, en la Iglesia, una misión o finalidad necesaria, pero instrumental, en cuanto que constituye y opera como garantía social y eclesial de la autenticidad del sacramento, de forma especial mediante el oficio eclesiástico

avalado, a su vez, por el sacramento y la *communio*; es decir, por la garantía con que la Iglesia, en cuanto sacramento de salvación, sanciona la efectividad salvífica de los sacramentos. A tenor de lo expuesto en esta reflexión, el Derecho canónico no pertenece al ámbito de lo que, desde la praxis eclesial, podríamos considerar signos arbitrarios. El derecho en la Iglesia se sitúa, por el contrario, en el núcleo de la sacramentalidad eclesial; es decir, en la necesidad vinculante de lo icónico-sacramental expresada en lo simbólico en cuanto opuesto a lo que de mudable-manipulable pueda caber en el signo. La misión, pues, del derecho en la Iglesia no es accidental ni conveniente es necesaria y, lógicamente, instrumental, encarnada en el oficio (*munus*) cuya función esencial es garantizar la autenticidad del sacramento, la fidelidad de la Palabra y la veracidad de la *communio*. Quien contempla en una representación teatral la solemnísima celebración de un matrimonio concelebrado por varios arzobispos y obispos es perfectamente consciente de que en esa ceremonia no se ha realizado un sacramento. Sin embargo, si esa misma persona un buen día se extravía en el monte y aparece en una remota ermita en la que un anciano sacerdote, con dificultad de palabra y movimientos, bendice el consentimiento de una pareja ante la presencia de dos personas, tiene la certeza de que allí se ha celebrado un sacramento. Los “clérigos” del primer supuesto no eran titulares de oficio eclesiástico alguno, titularidad que sí adornaba la labor del anciano sacerdote del segundo caso. El derecho -expresado en el oficio como una de sus formas eminentes- es la única realidad humana capaz de vincular imperativamente en el ámbito de la sacramentalidad -que es lo mismo que decir eclesialidad- y, a su vez, garantizar la realización efectiva del compromiso implicado en este vínculo. Asumiendo la ya mencionada *ley de sacramentalidad* o *ley de salvación*, el derecho en la Iglesia no sería otra cosa que la dimensión o expresión humana-histórica-material del vínculo generado por la Palabra y el Sacramento del Señor. Expresión de vinculación que, por ser efectiva, garantiza la autenticidad de la Palabra proclamada y del Sacramento celebrado en la Iglesia.

En el cristianismo, pues, -y, con toda lógica, en el ámbito eclesial- la fe no puede reducirse al ámbito de la privacidad separándola de una vivencia cultural-comunitaria y de un compromiso social y público, dejando a la simple decisión del individuo la valoración de su implicación cultural

y su vinculación con la vivencia social y comunitaria de la fe. El derecho, pues, en cuanto única realidad capaz de vincular y objetivar los compromisos personales se convierte en necesaria mediación que garantiza la autenticidad de la vinculación del fiel con la Iglesia. Por otra parte, ha de tenerse en cuenta que corporeidad e historia son coordenadas que determinan con ineludible necesidad la revelación cristiana a semejanza de lo que acontece con su definitiva expresión en Cristo. Corporeidad e historia no conforman meramente el escenario en que Cristo realiza la salvación, sino que ambas son asumidas, en Cristo, como elementos imprescindibles y necesarios de su obra salvadora. Necesidad que, en consecuencia, incide y afecta a su Iglesia y a la obra de salvación que, en ella misma, se perpetúa. La historicidad de la vida trinitaria verificada en Cristo implica un vínculo personal entre Dios y el hombre no manipulable en absoluto: o se acepta tal y como se ha manifestado en Cristo o se rechaza, pero, de ningún modo, se manipula, se acomoda o se instrumentaliza según conveniencia. Vinculación que, por implicar al ser humano, ha de ser histórica y socialmente constatable y efectiva y que, desde la realidad y experiencia humanas, sólo puede ser expresada y realizada mediante el derecho, única realidad donde confluyen juridicidad -en cuanto concreción interpersonal de toda relación necesariamente vinculante-, sociabilidad y dinámica relacional.

VI. A MODO DE PEQUEÑO COLOFÓN

Lo expuesto hasta el momento no tiene pretensiones de mera especulación académica: el derecho o sirve para ordenar en armonía la vida de una sociedad o comunidad y superar los posibles conflictos o resulta inútil. Son abundantes los ejemplos que, a partir de la sistemática del Código de Derecho Canónico vigente, muestran hasta que punto el ordenamiento eclesial ha seguido, en muchos casos, más atento a las técnicas jurídico-legales seculares que a conseguir un sistema jurídico en consonancia con la específica naturaleza de la comunidad eclesial⁵⁸. Pero, en esta sede, me

58 Otro tanto podría decirse del secreto pontificio tal y como se aplicaba en determinados supuestos del procedimiento penal de carácter administrativo. Estimo que esta institución canónica ha sido mal interpretada al paio de desagradables acontecimientos recientes. Dado el carácter del ordenamiento canónico, en todo proceso o investigación, a diferencia de lo que acontece en los

referiré, entre los muchos que se podrían aportar, exclusivamente al caso del Libro VII del Código de Derecho Canónico vigente. La sistemática asumida por el Código de Derecho Canónico responde, en principio y al margen de la fortuna con que lo haya conseguido, a la técnica jurídica seguida en las legislaciones estatales. Es lógico que las normas procesales de los ordenamientos seculares asuman el proceso contencioso como marco modélico y prototipo referencial de la normativa procesal. Mediante este procedimiento se substancian principalmente conflictos entre privados que, en su práctica totalidad, se refieren al reconocimiento de derechos o al cumplimiento de deberes. Sin duda alguna, el contencioso se asume como tipo, entre otras razones que no son del caso, porque los asuntos contenciosos son los más numerosos en juzgados y tribunales estatales y los que mayor incidencia presentan en la ordenación y garantía del normal desarrollo del tráfico jurídico. Ahora bien, si analizásemos las estadísticas de los Tribunales eclesiásticos en su conjunto, constataríamos que la incidencia de los procedimientos contenciosos, en sentido estrictamente jurídico, es mínima en el conjunto de los procedimientos sustanciados en estas instancias. Nos encontraríamos, pues, con la paradoja de que la gran mayoría de los casos incoados en la jurisdicción eclesiástica corresponde precisamente a uno de los procesos que se consideran *especiales*: el matrimonial. En la vida de cualquier sociedad el tráfico jurídico viene determinado principalmente por los negocios o actos jurídicos entre privados. En sana lógica, el conflicto anida en el ámbito de las relaciones privadas y, consecuentemente, el ordenamiento ha de arbitrar el remedio adecuado al lugar donde se halla la patología jurídica.

ordenamientos estatales, se busca establecer la verdad material del hecho o comportamiento investigado. El sentido del secreto pontificio tiene como fin inmediato y único garantizar la confidencialidad al investigado para que éste confiese la verdad de su hipotético comportamiento transgresor. Jamás el secreto pontificio puede ser utilizado como torticero encubrimiento de crímenes nefandos. Ante determinados comportamientos execrables, el problema no fue nunca el secreto-garantía en la búsqueda de la verdad, sino la cobardía por parte de los superiores correspondientes a la hora de aplicar las gravísimas sanciones canónicas que -en determinados supuestos- la actuación delictiva comportaba y exigía. La desaparición de esta veterana institución implica que, a semejanza de lo que acontece en los ordenamientos beatíficamente considerados democráticos, el ordenamiento canónico ha optado por primar la verdad formal sobre la verdad material. Y lógica consecuencia de ello ha de ser que en el proceso canónico, especialmente en el de carácter penal, el presunto delincuente tiene derecho a mentir, a guardar silencio y a estar en todo momento asistido y asesorado por abogado de su elección, asumiendo -si se es honradamente consecuente- la Iglesia la obligación de facilitar asistencia letrada al investigado en cualquier procedimiento de carácter penal.

Pero... ¿que contenciosos de carácter privado pueden surgir entre dos o más fieles de la Iglesia? ¿que fines privados hará valer un fiel en la Iglesia que puedan entrar en conflicto con los fines o intereses de otro fiel? ¿que clase o tipo de negocio jurídico acabará generando en el seno de la comunidad eclesial derechos o deberes de carácter privado que puedan exigirse u oponerse de forma contenciosa frente a otros fieles? Es, por el contrario, una evidencia que en sede canónica puede asegurarse, siempre en y desde la hermenéutica exigida por la propia materia de que se trata, que *en el ordenamiento canónico el acto jurídico por excelencia es el acto sacramental*. Y, de ninguna manera, puede el sacramento calificarse como acto o negocio jurídico entre privados.

En efecto, el sacramento constituye el momento crucial de responsabilidad personal en el que se compromete absolutamente la Iglesia como medio histórico de salvación y permanencia sacramental de Cristo en la historia. En absoluto, pues, cabe el contencioso privado en todo lo que atañe a la verdad sacramental, sobre todo porque el compromiso eclesial que constituye el sacramento impide cualquier guiño a la privacidad canónica. Dada la trascendencia e importancia que, por ejemplo, el proceso canónico de nulidad sacramental -tanto por lo que respecta al orden como al matrimonio- tiene para la propia esencia de la Iglesia, así como para la vida y seguridad personal del fiel, y teniendo en cuenta la absoluta preeminencia cuantitativa de esta clase de procedimientos con relación al resto de conflictos que se presentan en la jurisdicción eclesiástica, sólo cabe abogar por un cambio radical de la sistemática codicial haciendo del procedimiento de nulidad sacramental el modelo canónico típico de procedimiento. Es lógico que el que, en estricta terminología canónica, podemos calificar como negocio jurídico eclesial por excelencia -tanto por su inserción en la vida de la comunidad eclesial como por ser el negocio jurídico mayoritario en la propia Iglesia- determine también el tipo de procedimiento por el que se establezca su validez o nulidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ALFARO, J., Cristo, sacramento de Dios Padre; la Iglesia, sacramento de Cristo glorificado, in *Gregorianum* 68 (1967) 5-27.

- AMALADOSS, M., Sémiologie et sacrements, in: *La Maison Dieu* 114 (1973) 7-35.
- ARBUS, M.R., Le droit de l'Incarnation, in: *Revue de Droit Canonique* 2 (1952) 133-170 y 270-310.
- ASSMANN, J., Gesetz, Gewalt und Monotheismus, in: *Theologische Zeitschrift* 4/62 (2006) 475-486.
- ASSMANN, J., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Viena: Picus Verlag, 2007.
- ATZEI, G., *L'Umanità di Cristo come fondamento della struttura sacramentaria*, Roma: Lateran University Press, 1969.
- AYMANS, W., *Das Synodale Element der Kirchenverfassung*, Munich: Max Hueber 1970.
- BALTHASAR, H. U. von, *Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln: Benziger Verlag 1963.
- BALTHASAR, H. U. von, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1953.
- BALTHASAR, H. U. von, *Ensayos teológicos III. Spiritus Creator*, tr. A. P. Sánchez Pascual, Madrid: Ediciones Encuentro, 2005, 76-91.
- BALTHASAR, H. U. von, *Ensayos teológicos, I. Verbum Caro*, tr. A. P. Sánchez Pascual, Madrid: Ediciones Encuentro, 1964.
- BALTHASAR, H. Urs von, *Der antirömische Affekt : Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Friburgo de Brisgovia: Johannes Verlag, 1974.
- BARRIÈRE, M. Fs. (ed.) [1846], *Mémoires de Madame du Hausset, femme de chambre de Madame de Pompadour*, in: *Bibliothèque des Mémoires relatifs a l'histoire de France pendant le 18^e siècle*, t. 3, Paris: Firmin Didot Frères.
- BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik, III/2*, Zurich: Theologischer Verlag Zurich, 1948.
- BASCHEP, J., *L'iconographie médiévale*, Paris: Gallimard, 2008.
- BEINERT, W., *Die Sakramentalität der Kirche in theologischen Gesprächen*, in: *Theologische Berichte* 9 (1980) 13-67.
- BERTRAMS, W., *Quaestiones fundamentales Iuris Canonici*, Roma: PUG, 1969.
- BETTETINI, M., *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Roma-Bari: Laterza, 2007.
- BOCHENSKI, J. M., *Logica della religione*, Roma: Astrolabio Ubaldini, 1967.

- BONI, G., Algunas reflexiones sobre el anhelado y laborioso connubio entre la ciencia canónica y la ciencia teológica, in: *Ius Canonicum* 61 (2021) 9-41.
- BOROBIO, D., De la celebración a la teología: ¿Qué es un sacramento?, in: IDEM (dir.), *La celebración en la Iglesia*, vol. 1, Salamanca: Sígueme, 1985, 409-419.
- BOUYER, L., *La décomposition du catholicisme*, Paris: Aubier, 1968.
- BRATU, M., Quelques aspects de la doctrine de l'icône de Saint Théodore Stoudite, in: *Revue des sciences religieuses* 77 (2003) 323-349.
- BRO, B., El hombre y los sacramentos, in: *Concilium*, n. 31 (1968) 38-57.
- BRO, B., *El hombre y los sacramentos*, tr. A. Ortiz García, Salamanca: Sígueme, 1967.
- CALVO ESPIGA, A., Del Concilio Vaticano II al Código de 1983: 'Veinte' años de elaboración canónica, in: *Lumen* 35 (1986) 342-358.
- CALVO ESPIGA, A., El Bautismo, signo productor de la pertenencia a la Iglesia-una. Notas en torno a una lectura eclesiológica del canon 96, in: *Scriptorium Victoricense* 37 (1990) 117-154.
- CALVO ESPIGA, A., El derecho en la Iglesia: ¿conveniente o necesario?, in: *Lumen* 39 (1990) 53-75.
- CALVO ESPIGA, A., En torno a la raíz teológica del Derecho Canónico Fundamental, in: *Lumen* 32 (1983) 28-51.
- CALVO ESPIGA, A., *Introducción a la Teología de los Sacramentos. Esquemas de lecciones (Ad usum privatum alumnorum)*, Logroño: Escuela Diocesana de Teología, 1992.
- CALVO ESPIGA, A., La crisis del Derecho Canónico: apunte para su comprensión, in: *Lumen* 40 (1991) 76-104.
- CALVO ESPIGA, A., La Teología, fundamento y sentido de la obra del P. Rupnik (Breve apunte), in: CALVO ESPIGA, A. y MERINO MORGA, J. I., *Obras del P. Marko Rupnik en la S.I.C. de Santo Domingo de la Calzada*, Santo Domingo de la Calzada: Cabildo Catedral, 2019, 3-21.
- CALVO ESPIGA, A., Pautas para el análisis de un anacronismo jurídico: "¿derechos humanos en la Iglesia?", in: *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, Bilbao: Mensajero 1990, 365-382.
- CANOBBIO, G., Teología y canonística. Hipótesis para superar la separación, in: *Ius Canonicum*, 60 (2020) 529-546.
- CASTILLO LARA, R. J., Diritti e doveri dei Christifideles, in: VARIOS, *I laici nel diritto della Chiesa*, Ciudad del Vaticano: Typis Polyglota Vaticana 1987.

- CATTANEO, A., Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf, Pamplona: EUNSA, 1986.
- CONGAR, Y. M., *Ministères et communion ecclésiale*, Paris: Cerf, 1968.
- CONGAR, Y., *L'Eglise sacrement universal du salut*, in: *Eglise vivante* 17 (1965) 339-355.
- CONGAR, Y., *Un peuple messianique. L'Eglise, sacrement du salut. Salut et libération*, Paris: Cerf, 1975.
- CORECCO, E., *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministerial*, in: ASOZIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Popolo di Dio e sacerdocio. Atti del IX Congresso Nazionale dell'ATI, Cascia 14-18 settembre 1981*, Padua: Edizioni Messaggero, 1983, 80-129.
- CUENA BOY, F., *La relación entre la teología y el derecho canónico. Un apunte histórico*, in: *Ius Canonicum* 61 (2021) 42-62.
- CULLMAN, O., *Christus und die Zeit: Die Urchristliche Zeit-Und Geschichtsauffassung*, Basilea: Evangelischer Verlag, 1946.
- DIANICH, S., *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, Milán: San Paolo Edizioni, 1987.
- DIANICH, S., *Riforma della Chiesa e ordenamiento canónico*, Bolonia: Dehoniane, 2018
- EIBL-EIBESFELDT, I., *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, Munich: Buchvertrieb Blank GmbH, 1967.
- ELIADE, M., *Mito y realidad*, tr. L. Gil, Madrid: Guadarrama, 1968.
- ERLEBACH, G., *Le fattispecie di negazione del diritto di difesa causanti la nullità della sentenza secondo la giurisprudenza rotale; criteri generali e parte statica*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 114 (1989) 495-556.
- EVDOKIMOV, P., *La beauté. Le sens de la beauté et l'icone*, Paris: Desclée de Brouwer, 1978.
- EYT, P., *L'Église comprise comme communion*, in: *Nouvelle Revue Theologique* 115 (1993) 321-334.
- FAMERÉE, J., *L'eclésiologie du Père Yves Congar: Essai de synthèse critique*, in: *Revue de sciences phylosophiques et théologiques* 76 (1992) 377-419.
- FANTAPIÈ, C., *Derecho canónico interdisciplinar. Ideas para una renovación epistemológica*, in: *Ius Canonicum* 60 (2020) 479-504.
- FEDELE, P., *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padua: CEDAM, 1941.
- FEDELE, P., *Introduzione al Diritto Canonico*, Roma: Officium Libri Catolici 1979⁴.

- FEDELE, P., *Lo spirito del diritto canonico*, Padua: CEDAM, 1962.
- FEDELE, P., *Utrum definiri posset lex ecclesiastica ex ordinatione ad bonum commune*, in *Periodica* 66 (1977) 549-561.
- FITTING, H., *Juristische Schriften der fruheren Mittelalters*, Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1876.
- FONTENELLE, M. de, *Dialogues des morts*, in: IDEM, *Oeuvres diverses*, t. 1, Amsterdam: Pierre Mortier, 1750.
- FRIES, H., *Wort und Sakrament*, Munich: Kösel, 1966.
- GALOT, J., *Cristo, revelador, fundador de la Iglesia, principio de la vida eclesial*, in: LATOURELLE, R., *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca: Sígueme, 1989, 261-273.
- GARCÍA BARBERENA, T., *Persona e ordinamento nel diritto costituzionale della Chiesa*, in: *Persona e ordinamento nella Chiesa. Atti del II Congresso internazionale di Diritto Canonico*, Milano 10-16 settembre 1973, Milán: Università Cattolica 1975, 227-236.
- GHERARDINI, B., *La Chiesa é Sacramento*, Roma: Città Nuova Editrice, 1976.
- GMAINER-PRANZI, F., *Christus und die Religionen der Erde: In welchem Bekenntnis begegnet Gott?*, Friburgo de Brisgovia: Styria Premium, 1951.
- GRABAR, A., *Les voies de la création en iconographie chrétienne: Antiquité et Moyen Âge*, Paris: Flammarion, 1979.
- GROSSI, P., *Prima lezione di diritto*, Roma-Bari: Laterza 2007¹⁰.
- GUSDORF, Georges G., *Mythe et Métaphysique*, Paris: Flammarion 1953.
- HALLET, C., *La teología de la luz de Guerrico de Igny*, in: *Teología y Vida*, 47 (2006) 497-508.
- HART, D. B., *The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the Vestigia Trinitatis*, in: *Modern Theology* 18 (2002) 541-561.
- HEIMERL, H., *Aspectos cristológicos del derecho canónico*, in: *Ius canonicum* 6 (1966) 35-151.
- HERVADA, J., *Coloquios propedéuticos de Derecho Canónico*, Pamplona: EUNSA, 1990.
- HERVADA, J., *El ordenamiento canónico, I. Aspectos centrales de la construcción del concepto*, Pamplona: EUNSA, 1966.
- HUIZING, P., *El ordenamiento eclesiástico*, en FEINER, J. y LÖHRER, M., *Mysterium Salutis IV/2*, Madrid: Cristiandad, 1975, 160-184.
- IBÁN PÉREZ, I. C., *Derecho Canónico y Ciencia jurídica*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1984.

- IZQUIERDO, C., Teología y Derecho Canónico. Reflexiones desde la Teología, in: *Ius Canonicum*, 60 (2020) 547-564.
- JETTER, W., *Symbol und Ritual: Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Berlin: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- JOURNET, Ch., El carácter teándrico de la Iglesia, fuente de tensión permanente, in: BARAÚNA, G. (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona: Juan Flors, 1966, 365-376.
- KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, tr. M. Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 2011⁸.
- KASPER, W., *Wort und Sakrament*, in: *Glaube und Geschichte*, Mainz: M. Grünewald 1970, 285-310.
- KAUFMANN, E., *Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung*, in: KAUFMANN, E., NAWIASKY, H., HENSEL, A. y BÜHLER, O., *Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung. Der Einfluss des Steuerrechts auf die Begriffsbildung des öffentlichen Rechts*, Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1927, 2-23.
- KOIGEN, D., *Das Haus Israel*, Berlín: Schocken 1933.
- KÜNG, H., *Die Kirche*, Friburgo de Brisgovia: Herder, 1967.
- LAFONT, G., *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, París: CERF, 1969.
- LAGRANGE, M. J., *Études sur les religions sémitiques*, Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1905².
- LAWLER, M. G., *Symbol and Sacrament. A contemporary sacramental Theology*, Nueva York: Creighton University, U.S., 1987.
- LE GUILLOU, M. J., *Mission et Unité. Les exigences de la communion*, vol 2, Paris: Cerf 1960.
- LESAGE, G., *La Nature du Droit canonique*, Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa, 1960.
- LIES, L., *Sakramente als Kommunikationsmittel*, in: KOCH, G. y LIES, L., *Gegenwärtig in Wort und Sakrament: eine Hinführung zur Sakramentenlehre*, Friburgo: Herder, 1976, 110-148.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho Canónico Fundamental*, León: Colegio Universitario de León, 1980.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho Eclesiástico del Estado. Derecho de la libertad de conciencia*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1991.

- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., Sacramentalidad y juridicidad, in: SÁNCHEZ SÁNCHEZ, J. (ed.), *Lex Ecclesiae*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1972, 235-266.
- LURKER, M., *El mensaje de los símbolos*, tr. C. Gancho, Barcelona: Herder, 1992.
- MALINOWSKY, B., *Myth in Primitive Psychology*, Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1926.
- MAZO HERNANDO, M., Fe e historia en la teología de Emil Brunner. La relación de la fe cristiana con la historia vista por un testigo y protagonista de la reflexión teológica protestante del siglo XX, in: *Scriptorium Victoriense* 41 (1994) 5-73.
- MCMAKEN, W. T., *Vestigia Trinitatis: More than a Hermeneutical Problem*, in: <http://derevth.blogspot.com/2008/06/vestigia-trinitatis-more-than.html>.
- MÖRSDORF, K., *Altkanonisches Sacramentsrecht? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolf Sohm über die inueren Grundlagen des Decretum Gratiani*, in: *Studia Gratiana* 1 (1953) 485-502.
- MÖRSDORF, K., *Derecho Canónico*, in: FRIES, H. (dir.), *Conceptos Fundamentales de Teología*, vol. 1, Madrid: Cristiandad, 1966, 382-394.
- MÖRSDORF, K., *Fundamentos del Derecho de la Iglesia*, in: *Revista de Teología* 3 (1953) 18-28.
- MÖRSDORF, K., *L'autonomia della Chiesa locale*, in: *La Chiesa dopo il Concilio. Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, Roma 14-19 gennaio, vol. 1, Milán: Giuffré 1972, 163-185.
- MORTIER, R., "Lumière" et "Lumières". Histoire d'une image et d'une idée au XVII^e et au XVIII^e siècle, in: IDEM, *Clartés et ombres du siècle des Lumières. Études sur le XVIII^e siècle littéraire*, Ginebra: Droz, 1969, 13-59.
- MORTIER, R., *Impostori e creduloni nel secolo dei Lumi*, in: Idem, *Impostori e creduloni nel secolo dei Lumi*, Turín: Bollati Boringhieri, 1998, 5-42.
- NEHER, A., *La esencia del profetismo*, tr. A. Ortiz, Salamanca: Sígueme-1975.
- OTTO, R., *Das Heilige*, Breslau: Trewendt und Granier, 1917.
- OTTO, R., *Aufsätze das Numinose betreffend*, Stturgat/Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1923.
- PABLO VI, *Discorso ai partecipanti al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, in: *AAS* 65 (1973) 453-457.
- PARROT, A., *Ziggurats et tour de Babel*, París: Albin-Michel, 1949.
- PENTCHEVA, B. V., *Icons and power. The Mother of God in Byzantium*, Pensisvalnia State University, 2006.

- POPOVIC, P., Algunas pistas para una mayor unidad en la concepción de la esencia del derecho en la Iglesia, in: *Ius Canonicum*, 60 (2020) 647-693.
- POZZO, M. del, El concurso de la ciencia canónica con la realidad eclesial y en el saber jurídico universal, in: *Ius Canonicum*, 60 (2020) 505-528.
- RAD, G. von, *Theologie des Alten Testament, I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Munich: Chr. Kaiser, 1966.
- RAHNER, H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Vater*, Salzburgo: Müller Salzbur 1964.
- RAHNER, K., *La Iglesia y los Sacramentos*, tr. A. Ros, Barcelona: Herder 1967.
- RAHNER, K., *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona: Herder, 1968.
- RAHNER, K., *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Friburgo de Brisgovia: Herder, 1972.
- RAMALLO, V. R., *El derecho y el misterio de la Iglesia*, Roma: PUG, 1972.
- RATZINGER, J., *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, tr. A. Caballos e I. Camacho, Barcelona: Sígueme, 1972.
- ROTH, L., *La pensée juive dans le monde moderne*, in: BEVAN, E. R. y SINGER, Ch. (ed.), *The Legacy of Israel*, Oxford: Clarendon Press, 1927, 440-445.
- ROUCO VARELA, A. M. y CORECCO, E., *Sacramento e diritto; antinomia nella chiesa?*, Milán: Jaca Book, 1971.
- ROUCO VARELA, A. M., *Fundamentos eclesiológicos de una teoría de los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia*, in: CORECCO, E., HERZOG, N. y SCOLA, A. (dir.), *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société/Die grundrechte des christen in kirche und gesellschaft/I diritti fondamentali del cristiano nella chiesa e nella societa*, Fribourg/Freiburg/Milano: Editions Universitaires/Herder/A. Giuffré, 1981, 59-83. Puede verse también en: ROUCO VARELA, A. M., *Teología y derecho*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002, 422-451.
- ROUCO VARELA, A. M., *Le statut ontologique et épistémologique du Droit canonique. Notes pour une théologie du droit canonique*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973) 203-227.
- ROUCO VARELA, A. M., *Teología protestante contemporánea del derecho eclesial*, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 26 (1970) 117-143.
- RUPNIK, M. I., *Los colores de la luz*, Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- SALAVERRI DE LA TORRE, J., *El derecho en el misterio de la Iglesia*, in: *Revista Española de Teología* 14 (1954) 207-273.
- SAN AGUSTÍN, *Super Io* 15,2: PL 35, col. 1379-1986.

- SAN GREGORIO MAGNO, Sermo 74, 2. PL 54, col. 396-400.
- SAN JUAN CRISÓSTOMO, Super epistolam ad Ebreos, según aparece citado en C. 11, q. 3, c. 31, ed. Friedberg, col. 653.
- SCHEFFCZYK, L., Jesus Christus-Ursakrament der Erlösung. Die Kirche das Grand Sakrament Jesu Christi, in: LUTHE, H. (ed.), Christusbegegnung in dem Sakrament, Kevelaer: Butzon & Bercker, 1981, 9-120.
- SCHILLEBEECKX, E., Cristo, sacramento del encuentro con Dios, tr. V. Bazterrica, San Sebastián: Dinor, 1968.
- SCHILLEBEECKX, E., De Sacramentale Heils Economie: theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek, Amberes: 'T Groeit, 1952.
- SCHILLEBEECKX, E., Dios futuro del hombre, tr. C. Ruíz Garrido, Salamanca: Sígueme, 1971.
- SCHILLEBEECKX, E., Los hombres relato de Dios, tr. M. García-Baró, Salamanca: Sígueme, 1994.
- SCHMITT, J.-C., La raison des gestes dans l'Occident médiéval, Paris: Gallimard, 1990.
- SEMMELOTH, O., La Iglesia como sacramento de la salvación, in: FEINER, J. y LÖHRER, M., *Mysterium Salutis IV/1*, Madrid: Cristiandad, 1969, 321-370.
- SEMMELOTH, O., La Iglesia como sacramento de salvación, in: BARAÚNA, G. (dir.), *La Iglesia...*, cit., 377-400.
- SEMMELOTH, O., La Iglesia como sacramento original, San Sebastián: Dinor. 1966.
- SERRANO PENTINAT, J. L., Palabra, Sacramento y Carisma. La eclesiología de E. Corecco, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 2012.
- SIEBEL, W., Katholisch oder *Konziliar*: Die Krise der Kirche heute, Munich: LangenMüller, 1978.
- SMULDERS, P., La Iglesia como sacramento de salvación, in: BARAÚNA, G. (dir.), *La Iglesia...*, cit., 377-451.
- SOBANSKI, R., Communio-principe de dynamisation du droit ecclésial, in: *Il Diritto Ecclesiastico*, I (1987) 1039-1061.
- SOBANSKI, R., Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts, Viena-Colonia: Böhlau, 1987.
- SOUTO PAZ, J. A., Notas para una interpretación actual del Derecho Canónico, Pamplona: EUNSA, 1973.

- STICKLER, A. M., El misterio de la Iglesia en el derecho canónico, in: HOLBÖCHK, F. y SARTORY, Th. (dir.), El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una Eclesiología, vol. 2, Barcelona: Herder, 1966, 127-224.
- USEROS CARRETERO, M., Statuta Ecclesiae et Sacramenta Ecclesiae en la eclesiología de St. Tomás de Aquino. Reflexión tomista sobre el Derecho de la Iglesia en paralelismo a la actual temática eclesiológico-canónica, Roma: PUG, 1962.
- VELMANS, T., L'Image byzantine ou la transfiguration du réel. Le space, le temps, les hommes, la mort, les doctrines, Paris: Editions Hazan, 2009.
- VILADRICH, P. J., Hacia una teoría fundamental del Derecho Canónico, in *Ius Canonicum* 10 (1970) 5-56.
- VITALE, A., Sacramenti e Diritto, Friburgo-Roma: Herder, 1967.
- WIDENGREN, G., Fenomenología de la religión, tr. A. Alemany, Madrid: Cristiandad, 1976.
- WIDENGREN, G., Mythe et foi à la lumière de la phénoménologie religieuse, in: CASTELLI, E. (dir.), Mito e fede, Padua: CEDAM, 1966, 315-326.
- WISSE, S., Das religiöse Symbol. Versuch einer Wesesdentung, Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, 1963.
- WITTE, J. L., Quelques thèses sur la sacramentalité de l'Eglise, *Istina* 14 (1969) 137-153.
- ZANCHINI di CASTIGLIONCHIO, F., La Chiesa come ordinamento sacramentale, Milán: Giuffrè, 1971.
- ZIMMERLI, W., La mondanità dell'Antico Testamento, Milán: Jaca Book, 1973.

Arturo Calvo Espiga

Abogado del Tribunal de la Rota Romana

Correo electrónico: acalvo@uma.es

ORCID: 0000-0001-5420-4592