

LA APORTACIÓN DE LA TEOLOGÍA EN LA
ESTRUCTURACIÓN DEL *IUS PUBLICUM ECCLESIASTICUM*:
REFLEXIONES HISTÓRICO-JURÍDICAS

Fecha de recepción: 15 junio 2017 / Fecha de aceptación: 4 noviembre 2017

Prof. Matteo Nacci
Pontificia Universidad Lateranense
m.nacci@pul.it

Resumen: Este artículo es una conferencia hojeada en ocasión de la III Jornadas Anuales de Derecho y Teología, *Teología, Ley y Universidad*, organizada por la Cátedra Internacional “Inocencio III” en la Universidad Católica San Antonio (Murcia, 19 de Mayo de 2017). Como historiador del derecho quisiera poner de relieve la aportación que, en un momento histórico concreto, prestó la Teología al nacimiento y desarrollo del *ius publicum ecclesiasticum*.

Palabras clave: Reforma protestante, Concilio de Trento, Teología, Derecho canónico, *ius publicum ecclesiasticum*.

Abstract: This article is a lecture leaflet on the occasion of the III Annual Conference of Law and Theology, *Theology, Law and University*, organized by the International Chair “Innocent III” at the Catholic University of San Antonio (Murcia, May 19, 2017). As a historian of law I would like to highlight the contribution that, at a specific historical moment, Theology rendered to the birth and development of the *ius publicum ecclesiasticum*.

Keywords: Protestant Reform, Council of Trento, Theology, Canon law, *ius publicum ecclesiasticum*.

Gracias al esfuerzo realizado por la Cátedra Internacional de Investigación, Inocencio III – una cátedra que manifiesta la relación entre la Pontificia Universidad Lateranense y la Universidad Católica San Antonio de Murcia –, hemos llegado a la tercera edición de la jornada Derecho y Teología¹. El perfil específico de esta jornada es ahondar en la relación entre las dos materias; una relación que en el caso del Derecho canónico se da por supuesta. Como historiador del derecho quisiera poner de relieve la aportación que, en un momento histórico concreto, prestó la Teología al nacimiento y desarrollo de un aspecto de la ciencia canónica: me refiero al llamado *ius publicum ecclesiasticum*.

En otras ocasiones me he referido a las causas que dieron origen al *ius publicum ecclesiasticum*². Respecto a ellas he indicado como causa remota la Reforma protestante, y como causa próxima el Iusnaturalismo³. Hoy quisiera hacer hincapié de nuevo en el peso que corresponde en este tema a la Reforma protestante pero solamente para poder señalar con mayor detenimiento la aportación que, respecto a este sector científico, pertenece a la reflexión teológica surgida a raíz del Concilio de Trento.

El período histórico anterior a la génesis del *ius publicum ecclesiasticum* está constituido por la propagación de las ideas de Lutero y de la Reforma protestante, cuyas teorías tenían como fundamento una profunda desconfianza en la organización humana y externa de la Iglesia, hasta el punto de intentar eliminarla, considerando dicha organización, incluida la *hierarchia ecclesiastica*, un obstáculo interpuesto en

¹ Conferencia hojeada en ocasión de la III Jornadas Anuales de Derecho y Teología, *Teología, Ley y Universidad*, Universidad Católica San Antonio (Murcia, 19 de Mayo de 2017). En este artículo las notas a pie de página, por decisión del autor, son solo las esenciales con el fin de conservar el carácter de conferencia cuyo texto que ahora se publica.

² NACCI, M., *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio. Un profilo storico-giuridico*, Città del Vaticano 2015. Cf. NACCI, M., *Origini, sviluppi e caratteri del jus publicum ecclesiasticum*, Città del Vaticano 2010, pp. 15-21; ARROBA CONDE, M. J. & RIONDINO, M., *Introduzione al diritto canonico*, 2ª edición, Milano 2017, p. 13.

³ *Ibidem*, pp. 14-25.

la relación entre el individuo y Dios, a cuyo conocimiento los reformadores afirmaban que se accede a través de la *sola Scriptura*⁴.

Permítanme recordar, de manera sintética, algunas características de la Reforma protestante. Todo comenzó con una de las quemas más “famosas” de la historia, el 10 de diciembre de 1520, cuando el monje Lutero prendió fuego sobre el presbiterio de la catedral de Wittenberg, en Sajonia, a un conjunto de libros y textos. Al historiador del derecho, de todos aquellos libros, le interesa recordar concretamente dos: el *Corpus iuris canonici* y la *Summa Angelica de casibus conscientiae*. El primero, considerado como suma del Derecho canónico de la época clásica, representa para Lutero un vínculo que distorsiona la relación de la Iglesia con el poder: optando por crear leyes, se acaba creando un conjunto de potestades que Lutero no dudó en calificar como *captivitas babilonica*, por lo que la Iglesia se habría alejado de su papel de servir de “guía” para conquistar el Reino celestial⁵. El segundo libro - un breve texto para confesores escrito por un fraile franciscano, Angelo da Chivasso, publicado por primera vez en Venecia en 1487⁶ - puede resultar menos interesante que el primer libro, pero una mirada más atenta manifiesta que este texto encarna todas las críticas que el joven Lutero estaba haciendo a la Iglesia y a su estructura jerárquica. Quemándolo, Lutero condenaba el uso distorsionado que hacía la Iglesia de la confesión auricular: un instrumento para controlar la sociedad, o a su modo de ver, más que un medio para santificar a los fieles⁷.

Lutero, por lo tanto, arremetió contra la opción de la Iglesia por el derecho: una opción de valor antropológico, que arranca desde las primeras comunidades cristianas y se basa en el papel esencial de la *societas sacra* en el objetivo de alcanzar la salvación eterna, a través de la inclusión de los fieles dentro de la estructura eclesiástica y la ordenación del mundo terrenal a la *communitas*. Lutero condenó todo esto, y el movimiento de la reforma, en su conjunto, tuvo como consecuencia

⁴ Ivi.

⁵ Cf. GROSSI, P., *L'Europa del diritto*, 7ª edición, Bari 2011, p. 88.

⁶ DE CLAVASIO, A., *Summa Angelica de casibus conscientiae*, Venetiis 1487.

⁷ Cf. GROSSI, P., *L'Europa del diritto*, pp. 88-89.

la disminución del estudio del derecho y el descenso del número de juristas señalados como “*malos cristianos*” que, por estudiar el derecho, caen en la tentación del poder temporal, y por lo tanto, del pecado. Aunque la intención del monje alemán fue de “*liberar*” a la Iglesia del poder temporal y dirigirla a su único y verdadero fin, la *salus aeterna animarum*, de hecho, al confiarse la religión “*nacional*” al monarca – a causa del temor a que hubiera una reacción inmediata por parte católica – determinó la investidura de los llamados credos reformados a la “*religión oficial del Estado*”.

La respuesta inmediata de la Iglesia a la propagación de la doctrina luterana fue el Concilio de Trento (1545-1563) entre cuyos principios, además de combatir la Reforma, se incluye el esfuerzo por presentar la doctrina de la Iglesia Católica de una forma positiva. No se hizo una definición oficial de la Iglesia durante el Concilio tridentino, pero la posterior especulación de los teólogos católicos sobre “*las cuestiones que definen*” a la Iglesia constituyen una base para las teorías legales de los ius-publicistas de Würzburg que fraguaron una oposición tenaz y apologética a los errores de los protestantes⁸. Según señala Willeart en un estudio sobre la Restauración católica insertado en la enciclopedia de historia de la Iglesia curada da Fliche y Martin, era necesario, sobre todo después del Concilio de Trento, definir claramente los títulos de la Iglesia, cuestionados por Lutero, con el fin de transmitir con certeza el objeto de la fe⁹. Nadie, de hecho, discutía la voluntad fundacional de Cristo respecto a su Iglesia ni la naturaleza divina de sus palabras, portadoras de la salvación eterna, sobre las cuales era necesario una garantía absoluta de la infalibilidad. Lo que separaba a los católicos de los protestantes era la distinta configuración del “*medio*” capaz de llevar a interiorizar el mensaje divino: para los católicos dicho medio es la autoridad institucional eclesiástica; para los reformadores la *sola Scriptura*¹⁰.

⁸ Cf. NACCI, M., *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio...*, cit. pp. 16-17.

⁹ WILLEART, L., *La Restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*, en FLICHE, A. & MARTIN, V. (edd.), *Storia della Chiesa*, XVIII-1, Torino 1966, p. 390.

¹⁰ *Ibidem*, p. 391.

Atacados por los protestantes, los teólogos católicos, en el período que siguió al Concilio de Trento, se encargaron no sólo de confirmar la autoridad eclesiástica necesaria para entender el mensaje divino, sino también de especificar cuáles eran estas autoridades – el Papado y la jerarquía eclesiástica – designadas para establecerlo de forma infalible. La preocupación de los teólogos en el período postridentino fue fortalecer la dimensión institucional de la Iglesia; el concepto de “*Iglesia-institución*” se entiende como la parte visible, organizativa, institucional y terrenal de los mismos¹¹. ¿Por qué se produjo dicho reforzamiento? Al menos por dos razones. En primer lugar, la Iglesia del siglo XVI estaba ya muy lejos de ser la protagonista indiscutible de la sociedad medieval, donde el poder político se presentaba como inacabado y el legislativo se encontraba casi totalmente ausente. “*Las carencias del poder político*” y “*la lejanía del legislador*” son dos expresiones que hacen que manifiestan la idea de “*vacío político*” experimentada por el mundo medieval y el papel de sustituto que desempeñó admirablemente la Iglesia: ante un príncipe ocupado casi exclusivamente por la defensa de los límites de sus tierras y la recaudación de impuestos, la Iglesia se sintió impulsada a ofrecer su experiencia legal y humana en beneficio de la sociedad medieval¹².

La segunda razón es que, en el siglo XVI cambió por completo la orientación antropológica. Se pasa de una concepción comunitaria del hombre a una concepción individualista: el individuo ya no era simplemente una “*persona*” que voluntariamente se incluye en una *communitas*, sino que se concibe como “*individuo*” capaz de proyectar en el mundo exterior su propia *potestas dominativa*. De este modo, el individuo, gracias a las corrientes humanistas, ya no necesita un tejido colectivo por encima de él (la jerarquía), sino que se puede relacionar directamente con Dios a través del estudio de la Sagrada Escritura y el contacto directo con las fuentes de la Revelación¹³.

¹¹ Ivi, p. 393.

¹² Cf. GROSSI, P., *L'Europa del diritto*, pp. 11-16 y pp. 27-29.

¹³ Cf. NACCI, M., *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio...*, cit. p. 17.

¿Cómo definir, entonces, la Iglesia atacada por Lutero y los reformadores? A pesar de que fuese la parte visible de la Iglesia la que requería mayor protección, los teólogos insistieron en afirmar su naturaleza invisible invocando fragmentos de los Hechos de los Apóstoles (9,4) y de las cartas de San Pablo (1 Cor 12:12; Ef 1:23) en los que se la identifica como el Cuerpo Místico de Cristo. Willeart muestra además que, de acuerdo con esta teoría, Cristo no es sólo la cabeza mística (sagrada) de la Iglesia, ni tampoco únicamente su esposo; Cristo es quien da a la Iglesia su personalidad auténtica, es su “*ministro*”, y forma con ella una sola persona¹⁴. La imagen de la Iglesia como imagen del Señor Jesucristo no era utilizada solo por los católicos, sino que con diversos matices fue utilizada por todas las confesiones¹⁵. Protestantes y teólogos católicos estaban de acuerdo en la imagen de la Iglesia “*invisible*” mientras estaban en total contraposición sobre su dimensión visible¹⁶.

Los padres conciliares no tratan de forma directa el tema de las relaciones de la Iglesia con el Estado, dejando esta delicada cuestión a la actividad diplomática de la Santa Sede y a la reflexión de los pensadores católicos posteriores al Concilio de Trento, que se limitó a proponer algunas directrices. Las relaciones de la Iglesia con las instituciones civiles fueron complejas y delicadas después en la época post-tridentina – desde el final del Concilio (1563) hasta el Tratado de Westfalia (1648) – por una serie de factores importantes que merecen ser mencionados: en primer lugar, el Renacimiento, el gran “*termómetro*” que marcó la transición de la mentalidad medieval a la moderna y que con sus elementos característicos ayudó a reavivar la ideología protestante. Basta pensar en el individualismo ya mencionado, tanto el sociológico como el antropológico, que también dio lugar a un individualismo religioso, representando por una idea del hombre como único responsable de su vida religiosa y, sobre todo, de su vida *extra Ecclesiam*¹⁷.

¹⁴ Cf. WILLEART, L., *La Restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*..., cit. p. 397.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem., pp. 399-405.

¹⁷ Cf. NACCI, M., *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio*..., cit. p. 18.

El individualismo antropológico y religioso condujo irremediabilmente al nacionalismo. Se abandonó la visión colectiva de la sociedad para sustituirla con una visión nacionalista del grupo social perteneciente a un contexto geográfico definido¹⁸. Como resultado se afirma el principio *cuius regio eius et religio*, un paso clave para entender el concepto de “*religión del Estado*”¹⁹. En este contexto el Estado – reforzado por el apoyo de las nuevas religiones – trata de absorber todos los aspectos de la vida del individuo, incluyendo el de la religión, dentro de su territorio²⁰; la Iglesia a su vez, mientras asiste a la constante erosión de su jurisdicción universal, trata de afirmar la autoridad suprema del Papado, ensalzando el papel de su cabeza visible²¹.

Una vez indicadas las causas que, en la práctica, complicaron las relaciones entre las autoridades civiles y eclesiásticas, que da por ver cómo la doctrina católica pos-tridentina construye la teoría de las relaciones Iglesia-Estados. Se trata de una teoría que será retomada y completada por los teóricos del *ius publicum ecclesiasticum*. Hay que volver a destacar, como ya hemos dicho, la total inexistencia de una teoría de la relación entre la Iglesia y el Estado en el Concilio tridentino. Los padres conciliares, de hecho, se limitan a imponer el deber general de protección soberana de la Iglesia. Los teólogos posteriormente construyeron las relaciones de la Iglesia con la comunidad civil mediante el establecimiento de una relación bilateral: por un lado, la Iglesia, de hecho, tenía el derecho de poseer una serie de privilegios legales y fiscales, pero también la obligación de cuidar la educación y el cuidado de los *miserabiles personae*; por otro lado, el Estado se vio obligado a realizar decretos eclesiásticos sobre la herejía y los libros colocados en el Índice²².

Los teólogos, sin embargo, no se limitaron a esbozar una teoría relacional centrada sobre los derechos y obligaciones recíprocos, en la que el Estado jugaba el

¹⁸ Ivi.

¹⁹ Cf. WILLEART, L., *La Restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*..., cit. p. 34.

²⁰ NACCI, M., *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio*..., cit. p. 19.

²¹ Cf. WILLEART, L., *La Restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*..., cit. p. 33.

²² Ivi, p. 533. Cf. NACCI, M., *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio*..., cit. p. 19.

papel de *longa manus* de la Iglesia para ejecutar los decretos y sentencias judiciales en materia civil, y en la que la Iglesia se hiciera cargo de la educación y el mantenimiento de los pobres. A ello se añade la extensión de la autoridad eclesiástica en el ámbito de la jurisdicción civil a través del Papado. Sobre esto se formularon dos teorías: la teoría de la *potestas directa Ecclesiae in temporalibus* y la *potestas indirecta Ecclesiae in temporalibus*. Según la primera teoría el Papa es titular del poder de las dos espadas, y podía deponer al gobernante indigno del poder temporal. Al contrario, para la segunda teoría – estructurada en los tiempos modernos por Francisco de Vitoria, respaldada por Roberto Bellarmino y Francisco Suárez y ampliamente utilizada por los exponentes de la ciencia del Derecho público eclesiástico – el Papa no tenía directamente autoridad sobre los asuntos temporales, excepto en caso de herejía del soberano en los que se consideraba que podía intervenir legítimamente porque la Iglesia era *societas iuridice perfecta* y garante de una finalidad, la *salus aeterna animarum*, que es más elevada que la finalidad del Estado²³.

Estas breves reflexiones no pretenden ofrecer una visión completa y sistemática del tema; tampoco las he propuesto con nostalgia “*apologética*” del concepto de Iglesia como *societas iuridice perfecta*. He querido solamente mostrar la importancia que en la historia de la ciencia del derecho canónico ha revestido la Teología. Gracias a esa fecunda relación el derecho canónico actual puede resultar ser un referente cultural imprescindible para la misión del jurista de nuestro tiempo en la sociedad civil, a pesar de ser considerada una sociedad mayoritariamente secularizada²⁴.

²³ NACCI, M., *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio...*, cit. pp. 19-20. Cf. WILLEART, L., *La Restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)...*, cit. pp. 534-535.

²⁴ Por una lectura sobre la imprescindible relación entre la historia del derecho y la cultura jurídica, cf. NACCI, M., *Storia del diritto e cultura giuridica. La scienza canonistica del Novecento*, Roma 2017.