

EL "CORRECTO CANONISTA"

(A PROPÓSITO DE LOS "ESCRITOS REUNIDOS"
DE HANS BARION) (*)

POR

ALVARO D'ORS

La excelente introducción (págs. 1-25) que de este volumen hace Werner Böckenförde, en la que se explican selectivamente las ideas principales de Barion, se titula precisamente así: *Der korrekte Kanonist*. La expresión procede del mismo Barion, para indicar cuál debía ser el modelo abstracto para el canonista que sabe ejercer, como jurista y teólogo, una crítica científica de los textos no-dogmáticos de la Iglesia, en especial de su legislación. Es una actitud sobre la que cabe adoptar distinto juicio, según el grado de acatamiento intelectual que un fiel —en el caso de Barion, un sacerdote (desde 1924) que nunca se apartó de la ortodoxia— crea deber a lo que es dogma cierto, sino expresión contingente ante circunstancias históricas variantes, o reflejo a veces del pensamiento secularizado; personalmente, reconozco que esta actitud es realmente «correcta», pues sirve para un mejor ajuste a lo que es realmente dogmático. Porque debe observarse que la crítica de Barion no tiene nada que ver con la pretendida «juridificación» secularizadora que viene dominando ciertos sectores de la canonística de nuestros días; antes bien, para Barion, el fundamento del Derecho Canónico no debe nunca desvincularse de la verdad teológica, y, en este sentido, es un derecho sagrado. Se trata, pues, de pureza de método y de ajuste dogmático más que de autonomía del ordenamiento canónico, y precisamente de una defensa del dogma que Barion afirma incumbe también al canonista. En todo caso no se puede negar que Hans Barion ha sido una figura muy relevante de la canonística de nuestro siglo. Nacido a finales del año 1899, murió

(*) HANS BARION: *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*, herausgegeben von Werner Böckenförde (Schöning, München-Wien, 1984), 712 páginas.

el 15 de mayo de 1983. Lo que le distinguió —Doctor por Bonn en 1928 y por la Gregoriana en 1930— de muchos otros canonistas contemporáneos fue su sólida formación como jurista, debida muy principalmente al magisterio del que, en mi opinión, ha sido el primer jurista de nuestro siglo: Carl Schmitt, de quien también yo me reconozco, en parte, tributario. El influjo poderoso de C. Schmitt —«fascinante» ha dicho alguno de sus adversarios— da luz para una recta comprensión de Barion. Incluso su apartamiento en algunas posiciones personales se explica —como también respecto a mí— como contrapunto de aquel estimulante magisterio recibido. En algún caso, sin embargo, me parece que el estímulo schmittiano pudo resultar excesivo. Me refiero concretamente al uso que Barion hace del concepto de «Ortung» en relación con el «Ordnung» canónico. C. Schmitt, en relación con el derecho estatal e interestatal, explicaba cómo todo ordenamiento vale para el territorio en que se ubica; todo derecho, según él, radica en una concreta aprehensión del suelo, en un determinado reparto de la Tierra, o «nomos» fundamental —es conocido su libro sobre «Der Nomos der Erde»—; pero esto no me parece aplicable a la Iglesia, que, por su misma naturaleza espiritual, es personalista y, aunque constituya también una sociedad instalada en la Tierra, no se circunscribe a un territorio determinado, carece de «Ortung». Sin embargo, él dedicó a su maestro (primera «Festschrift» de 1959) una contribución sobre *Ordnung und Ortung im kanonischen Recht* (en este vol., págs. 180-214), partiendo del antiguo canon 8§2, según el cual, las leyes de la Iglesia se presumen territoriales. Naturalmente, este apoyo resultaba algo forzado, pues el mismo Barion reconocía que tal presunción tan sólo puede valer para las leyes particulares (como dice ahora expresamente el mejorado nuevo canon 13§1, del Código del 83). A pesar de ello, Barion hablaba de «Ortung» del Derecho Canónico. La cuestión está en que, aun siendo válida esta presunción para la legislación de las iglesias particulares, en las que consiste la Iglesia universal, no se trata de una territorialidad originaria y esencial, pues es claro que la primera *missio* de los once Apóstoles fue de ámbito personal y no territorial —los Apóstoles debían ir «a toda la Tierra», no a unas respectivas sedes diocesanas—, y que sólo las conveniencias prácticas acabaron por introducir la posterior división territorial por «diócesis», aproximándose con ello a la división secular de las provincias o diócesis organizadas por el emperador Diocleciano. La relación

originaria era personal, conforme a la imagen analógica del pastor con sus ovejas trashumantes. Por ello mismo no ha dejado de haber en la Iglesia instituciones que combinaron la personalidad con la territorialidad, y la reciente normativa de las Prelaturas personales no hace más que reafirmar cómo no se puede perder este carácter personal incluso para el reparto apostólico de nuestros días, y precisamente sin conexión territorial alguna. Así, pues, no creo que deba hablarse de «Ortung» del Derecho Canónico más que en el sentido muy relativo de la legislación propia de las iglesias particulares; y esto resulta importante para evitar, no sólo una indebida aproximación al derecho secular, lo que es siempre un peligro para el canonista, sino para no oscurecer un recto planteamiento de esa *prima quaestio* que tiene hoy la Eclesiología, y el Derecho Canónico consecuente, que es la de la relación entre la Iglesia universal y las iglesias particulares. En este caso, como digo, el influjo schmittiano no fue suficientemente superado o matizado por el canonista.

También, en otro aspecto, la figura de Barion aparece en cierto modo asociada a la de su maestro: en la sombra que se ha cernido sobre él, y con más motivo que sobre su maestro, por su relación con el Nacionalsocialismo. Sobre esto trata ampliamente (págs. 25-75) la contribución, a este volumen de escritos reunidos de Barion, que nos ofrece Sebastián Schröcker: *Der Fall Barion*. Una breve consideración sobre «el caso Barion» me parece oportuna, pues el transcurso del tiempo y la simplificación tendenciosa de los hechos por la referencia dominante de los vencedores podrían deformar el justo juicio sobre la difícil situación en que se encontraba el sacerdote y profesor Barion en 1933.

Hans Barion, «Privatdozent» en 1931, obtuvo en 1933 la cátedra de Derecho de la Iglesia en Brausberg (Prusia Oriental), una Facultad estatal dedicada a la formación de teólogos, y que por ello se hallaba sometida a un régimen especial, concordatario, de acuerdo con la Santa Sede. En ese mismo año, Barion daba una conferencia sobre el «Catolicismo en el nuevo Estado nacionalsocialista», en el sentido que diremos después; suponía una adhesión al nuevo régimen político de Alemania, que, por lo demás —conviene no olvidarlo—, había tenido un apoyo plebiscitario impresionante. Aunque la adhesión al nuevo gobierno había sido autorizada, en un primer momento, por el Obispo Kaller, aquello fue motivo de que, en 1934, Roma sancionara a Barion, a la vez que al rector Eschweiler, entre otros profesores que se hallaban en similar situación, con la censura canónica de «sus-

pensión», por el procedimiento extraordinario «ex informata conscientia» del antiguo Código (cánones 2.186 y sigs.). Esta censura fue revocada en 1935, y Barion pudo continuar en su cátedra. Según decía el mismo Barion (*vid.* pág. 58), nunca se le comunicó la causa de la suspensión, como tampoco luego la de su revocación. Pero nuevas dificultades surgieron cuando, al aceptar la llamada de la cátedra de la Universidad de Munich, la Santa Sede se interfirió diplomáticamente en el trámite. La razón de ello parecía ser que lo que resultaba tolerable en Brausberg no lo era ya en la mucho más importante Universidad de Munich; pero la razón alegada era la de la anterior suspensión, aunque luego revocada, por «grave infracción de la disciplina eclesiástica», sin más concreción. La tensión resultaba enojosa por cuanto, por parte de la Iglesia, lo único que se podía hacer era prohibir la asistencia a las lecciones de Barion. La respuesta del gobierno alemán fue el cierre de la Facultad de Teología de Munich, en febrero de 1939, poco antes del acceso al Pontificado del cardenal Pacelli, como Papa Pío XII, cuyo deseo de llegar a cierto entendimiento con Alemania era conocido. Con el fin de arreglar la situación, se pidió a Barion una *professio fidei*, que él, naturalmente, prestó sin dificultad, y de ese modo se esperaba la continuación de su docencia y la reapertura de la Facultad de Teología, pero nuevas circunstancias extrañas, por parte del Estado, frustraron las expectativas, pues Hitler decidió que todos los centros de enseñanza superior debían dedicarse a la formación nacionalsocialista. Entonces, vacante en abril de 1939, por jubilación de Albert K. Königer, que había sido maestro de Barion, la cátedra de la Universidad de Bonn, fue llamado allí por sus indiscutibles méritos científicos hasta que, en 1945, cuando la ocupación extranjera de Alemania, fue privado de su cátedra. También en esto su suerte fue similar a la de Carl Schmitt, que, tras algunos momentos dolorosos (que se reflejan, con superioridad de ánimo, en su librito «Ex captivitate salus»), tampoco volvió a su cátedra de Berlín, y tuvo que pasar el resto de su vida en su fecundo retiro de Plettenberg, hasta su muerte en 1985.

La contribución de Schröcker sobre estas incidencias del caso Barion es interesante a causa de haber podido disponer el autor de un material documental nuevo, como es la correspondencia del cardenal Faulhaber, protagonista del frente anti-Barion, contrastada críticamente con la de otros prelados y también de la correspondencia de Pío XII con los otros obispos alemanes (1939-1944), publicada en 1966 por la Editora Vaticana, aun-

que con algunas omisiones desfavorables para Barion; por ejemplo, la de una opinión del cardenal Schulte, de Colonia, por la razón de que se trataba de una «observación personal» emitida en la conferencia de Pío XII con los cardenales alemanes el 6 de marzo de 1939. En fin, las interioridades de este caso, en el que se sospecha que todo empezó por la delación de un pastor protestante de Berlín, son minuciosamente estudiadas por Schröcker, pero sería excesivo detenernos en ellas. Lo que sí nos interesa advertir es que esa dolorosa experiencia personal del fiel sacerdote Barion le movió a reflexionar sobre la cuestión, siempre actual, de la relación entre Religión y Política, a la que se refieren varios de sus trabajos.

Carl Schmitt había publicado, en 1923 (mucho antes, por tanto, del nacionalsocialismo), su ensayo «Römischer Katholizismus und politische Form». A pesar de la incomunicabilidad entre la Iglesia y el Estado, por la falta en aquélla de toda consideración económica y de la esencial discriminación del enemigo, característica de lo «político», admitía C. Schmitt que la Iglesia podía tener afinidad preferencial por determinadas formas de gobierno, por lo que no podía ser considerada como absolutamente apolítica. Un antiguo tema, éste, que se interfiere en el problema de la Teología política, especialmente tratado por Carl Schmitt y sobre el que ya he tenido ocasión de expresar mi crítica, en el sentido de reconducir tal Teología política a lo dogmático, excluyendo todo ensayo de analogía puramente formal. Barion se aparta en este punto de su maestro, separando más radicalmente que él la Iglesia de lo político.

Considera (pág. 496) como «débil» la intuición de Montequieu de que, así como el Protestantismo postula de Democracia, el Catolicismo postula la Monarquía. Esta intuición, sin embargo, no me parece del todo falsa, pero no como en virtud de una analogía estética entre el poder absoluto del Papa y el de los reyes, sino por una razón más de fondo, que es la de que la Iglesia, que ella misma no consta de familias, sino de individuos bautizados, sí concibe, en cambio, a la sociedad civil como un conjunto de familias, y así se dice expresamente en el Catecismo de San Pío X. Ahora bien: de esa concepción fundamental se desprende que la Iglesia, no siendo ella misma una monarquía, sí parece favorecer la Monarquía dinástica como la forma natural para el gobierno de la sociedad civil. Si en la actualidad resulta no ser éste el pensamiento oficial de la Jerarquía y el clero, ello se debe al influjo de las ideas democráticas protestantes que dominan el mundo actual, como, a su vez, fueron éstas prece-

didadas por los errores conciliaristas del Concilio de Basilea, en pleno desorden del Cisma de Occidente. Pero esto sigue siendo no-dogmático.

El ensayo schmittiano de 1923 sobre catolicismo y política había de servir a Barion, años después, como motivo de reflexión acerca de la compatibilidad del catolicismo y el nacional-socialismo. Ya en 1933 había dado la citada conferencia sobre la cuestión: *Kirche oder Partei? Der Katholizismus in neuen Reich*, resumida luego en la «Europäische Revue» (aquí, páginas 453-460). Contra C. Schmitt, defiende Barion la neta apoliticidad de la Iglesia y la necesidad de una separación entre Iglesia y Estado (lo que en la tradición del pluralismo religioso alemán resultaba muy comprensible), pero, al mismo tiempo, la compatibilidad personal con cualquier forma política que no fuera abiertamente contraria a la Iglesia. En ese preciso momento esa actitud implicaba un repudio del partido confesional católico (el «Zentrum»), e incluso, una fuerte reserva contra la idea de una acción social confesional por la vía de la «Acción Católica», arma predilecta del Pontífice reinante Pío XI. Era inevitable que esta actitud neutralista resultara sospechosa, en aquel preciso momento de tensión, similar al que existía en Italia con el fascismo. De hecho, Barion no intervino en la tensión concordataria entre la Santa Sede y Alemania como abogado de la primera, sino como un escrupuloso jurista neutral.

Más de treinta años después, Barion, separado definitivamente de su cátedra, volvía sobre el tema con un artículo en «Der Staat» (su tribuna de los últimos años) titulado *Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form* (aquí: páginas 463-508), cuyo título recuerda aún más de cerca aquel ensayo schmittiano de 1923. En él trata Barion del tema del «Ralliement» de la Iglesia con determinadas tendencias o grupos políticos, tomando para su análisis tres ejemplos históricos que le parecen significativos en muy distinto sentido. En primer lugar, el «Ralliement» por antonomasia, de León XIII a la República laica francesa (1892); luego, la declaración de la Conferencia episcopal de Fulda, de aceptación del nacionalsocialismo como «poder constituido» (1933); por último, el favor de la Santa Sede, a la vez, a la «apertura a izquierda» de la democracia cristiana de Italia y a la política anti-flamenca del cardenal Suenens en la tensión flamenco-valona de Bélgica (1963).

Dos ideas centrales parecen destacables de este artículo de Barion sobre un problema que sigue siendo actual. La primera idea, que procede del mismo León XIII, y que tiene la máxima

importancia, es la de distinguir el poder constituido —el problema de la «legitimidad» del poder nunca ha sido muy acuciante para la Iglesia, que ella misma no distingue entre legalidad y legitimidad en su propio régimen—, el cual debe ser respetado conforme a la doctrina petro-paulina, de la eventual legislación de ese mismo poder constituido, la cual sí puede resultar inadmisibles, y no debe ser entonces acatada. Naturalmente, esto que para León XIII era decisivo a efectos del «Ralliement» con un gobierno laicista, podía valer igualmente en relación con el poder constituido de Hitler, cuya legislación iba a ser previsiblemente inaceptable, a pesar de ciertas declaraciones iniciales que podían parecer tranquilizadoras.

La segunda idea es la de que las opciones de «Ralliement», con un gobierno o con un partido, que la Jerarquía puede tomar en determinadas circunstancias contingentes no pueden quedar exentas de una posible crítica, ni pueden obligar, en conciencia, y *sub ratione peccati* a los fieles católicos, pues nunca se fundan en principios dogmáticos, sino en previsiones conjeturales de oportunidad que, a pesar de la alta autoridad de la que emanan, pueden resultar fallidas; una excepción, naturalmente, sería la del caso de un gobierno o un partido contra el que se busca un «Ralliement» por ser indiscutiblemente contrarios a la libertad de la Iglesia.

Este punto de vista de Barion no deja de ser cierto, pero me parece que aparte el aspecto del acatamiento a la Jerarquía, que puede tener esos límites, está muy gravemente en cuestión el aspecto de la prudencia personal de los fieles, por la que caben circunstancias en que se pueda incurrir en pecado de imprudencia; por ejemplo, cuando la libertad de opción política de los católicos viene a debilitar evidentemente la debida resistencia ante una legislación inadmisibles, como ha ocurrido, de hecho, en algunos momentos históricos en que la jerarquía se ha visto obligada a solicitar apremiantemente la unidad política de los fieles; y es que, de hecho, allí donde no existe un mínimo de confesionalidad del Estado —y el respeto oficial al Derecho Natural es ya un modo de confesionalidad, aunque muchos crean lo contrario—, parece imponerse una limitación a la libertad de opción política, lo que equivale a decir que se induce a un partido confesional; en este sentido, parece haber una alternativa entre Estado confesional o Partido confesional. Así, pues, aunque un determinado «Ralliement» no implique directamente una responsabilidad moral de los fieles —como no la implicaban las alianzas bélicas de los Papas con dominios territoriales—, la re-

sistencia al mismo sí puede, a veces, implicar un pecado de imprudencia. Se trata, en realidad, de algo parecido a lo que ocurre con el deber de acatar los imperativos del poder constituido, que obliga por cuanto implica un deber de prudencia; suelo poner, a este propósito, el ejemplo del semáforo rojo: la desobediencia a su imperativo no afecta a la conciencia como tal imperativo del poder constituido, sino por lo que su infracción puede suponer de imprudencia. Por tanto, aquellas dos ideas limitativas de la fuerza moral de cualquier «Ralliement» me parece que deben quedar limitadas, a su vez, por la consideración de la prudencia.

Como puede comprenderse, también esta temática que preocupó a Barion deriva, aunque con nuevo sentido por ser nuevas las circunstancias, del magisterio schmittiano acerca del carácter «político» de la Iglesia. Y el conjunto de todo el volumen, empezando por la misma personalidad de su editor e introductor, Werner Böckenförde, puede incorporarse sin violencia al acervo schmittiano. También mi personal relación con Barion fue por mediación del maestro común, pues se inició con ocasión de haber bendecido aquél, en la capilla del «Schloss» de Heidelberg, el matrimonio de Anima, hija única del maestro, con mi colaborador entonces, el catedrático de Historia del Derecho en Santiago, Alfonso Otero; la prematura muerte de Anima hubo de influir sin duda en la última crisis de salud de Carl Schmitt, que murió poco después, a los 96 años de edad. Así, pues, también por mi parte me encuentro vinculado, como este volumen que comento, al mundo intelectual de Carl Schmitt, aunque, tanto para Barion como para mí, su magisterio haya servido de estímulo para alcanzar posiciones muy distintas.

Si quisiéramos caracterizar la obra de Barion por un rasgo más característico para el momento actual de la canonística, podríamos decir que Barion fue un inteligente crítico católico del Concilio Vaticano II. Pero esta su posición crítica no depende de un simple aferramiento a lo antiguo contra todo lo nuevo, sino de una reflexión jurídica muy anterior. Para entenderlo hay que partir de su conocimiento riguroso del gran canonista protestante del siglo XIX Rudolf Sohm. Ya en su «Antrittsvorlesung» como «Privatdozent» de Bonn, en 1930 (publicada en 1931, aquí: págs. 80-104), que había de señalar un rumbo de pensamiento para toda su vida, trató de *Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts*, pero, en 1942, volvía sobre su confrontación con él: *Der Rechtsbegriff Rudolph Sohms. Zur 100 Wiederkehr von Sohms Geburtstag* (págs. 115-119). Para Sohm,

como es sabido, la Iglesia fundada por Jesucristo es puramente espiritual y no puede identificarse con ninguna sociedad confesional de este mundo, y, en consecuencia, nada tiene que ver con aquella Iglesia el Derecho Canónico, puramente humano. Ahí está el punto central de incompatibilidad con la concepción católica de un derecho de la Iglesia como expresión jurídica de la Teología dogmática de la única Iglesia. La radicalidad lógica de esta contraposición es la que llevó a Barion a rehazar las tentativas ecumenistas y a la crítica más amplia de la desvinculación de muchas expresiones conciliares respecto al Dogma católico.

El tono pastoralista que deliberadamente había asumido el Concilio no era, en efecto, el más idóneo para derivar de sus declaraciones unas claras formulaciones jurídicamente aceptables, y el temperamento eminentemente jurídico de Barion no podía menos de reaccionar ante ese hecho. En alguna de sus críticas, como he tenido ocasión de observar en otro lugar, incluso se puede decir que excesivamente, pues tomaba como si tuvieran pretensión de tecnicismo jurídico expresiones muy vagas a las que no debía darse tal sentido estricto. Un ejemplar muy notorio de ese indebido uso de la terminología jurídica vemos en todo lo relativo a la «colegialidad» episcopal, que el mismo Papa Pablo VI hubo de explicar, en una «Nota explicativa previa» añadida por él a la *Lumen gentium*, no debía entenderse en un sentido jurídico, sino en uno más vulgar, casi como equivalente de solidaridad, concepto éste totalmente distinto en Derecho Canónico y en todo derecho.

Pero tampoco pretendía el Concilio ser dogmático, y de ahí que tampoco resulte fácil deducir nada dogmático de su Ecclesiology, tanto menos aún por cuanto parecía prevalecer una tendencia a reducir lo dogmático a lo expresamente declarado tal por los Concilios. El rigor lógico de Barion concluía que: si el Derecho Canónico debe fundarse en la Teología Dogmática, y el Vaticano II no había introducido ninguna novedad dogmática, el Derecho Canónico debía seguir anclado en la Teología Dogmática existente en época de Pío XII. De hecho, como decía Barion, las pretensiones del grupo «progresista», que, entre otras cosas, parecía querer disminuir el dogma del Primado de Roma, no pudo alterar en nada la Teología, sino, a lo más, crear un cierto ambiente propicio al abuso de los indoctos y a una cierta confusión general; no, afortunadamente, a resultados legales positivos indiscutibles.

Es comprensible que Barion criticara con el mismo ánimo la teoría social y política que se desprende de las declaraciones con-

ciliares, derivadas evidentemente de la ideología secular dominante tras la guerra mundial, pero que carece en absoluto de base teológica. Reaparece aquí la idea de separación de lo político como algo extraño a la misión de la Iglesia, y, a este propósito, usa Barion aquel dicho de Alberto Gentili recibido de su maestro Carl Schmitt: *Silete theologi in munere alieno!*, pero no referido ya al Derecho, sino a la Política, con lo que viene a rechazar toda Teología Política.

Así, pues, la crítica que Barion hace del Vaticano II es de defensa contra el «progresismo». Como él mismo decía, «el correcto canonista sólo puede aceptar los textos, tesis y tendencias del Vaticano II, en cuestiones fundamentales, si niega lo que hasta la muerte de Pío XII había él considerado como doctrina católica vinculante, y había debido tener como científico y como objeto de enseñanza». Esta crítica del Concilio ocupó la última época de su vida: tres artículos en la revista *Der Staat* (1964, 1965 y 1966), su contribución al homenaje a otro discípulo de Carl Schmitt, Ernst Forsthoff, sobre «La utopía conciliar» (1967), otra al segundo homenaje a Carl Schmitt («Epirrhosis», 1958) sobre la Teología Política del Vaticano II, y su conferencia conclusiva de 1970 sobre la Teología en el mundo actual. En fin, cuando parece necesario revisar muchos aspectos del Concilio, que son discutibles precisamente porque no pretenden ser dogmáticos, sino tan sólo contingentemente pastorales, parece necesario atender al rigor lógico-jurídico de Barion, defensor del Dogma también como jurista.

Pero este volumen de escritos reunidos comprende muchos más de los hasta aquí reseñados, en cuyo contenido no podemos entrar sin extendernos excesivamente: sobre matrimonio ante ministro no-católico (págs. 123-134), el problema de la exclusión del derecho común por los acuerdos concordatarios (págs. 135-152), la potestad jerárquica (págs. 153-180), el antiguo canon 948 sobre la distinción constitucional entre clérigos y laicos, el antiguo canon 87, desvirtuado por Joseph Klein (un seguidor de Sohm apartado del Catolicismo) en un sentido que no ha dejado de tener alguna secuela en la canonística católica (págs. 271-284), una nueva crítica de Klein en tema de ecumenismo (páginas 341-403), el tema de la tolerancia del error, con ocasión del discurso de Pío XII ante la «Asociación de Juristas Católicos Italianos», el 6 de diciembre de 1953 —al que pude yo asistir, y que entendí como apoyo moral, entonces, al Catolicismo español contra ciertas críticas publicadas en Norteamérica— (páginas 445-451), etc.; pues el volumen recoge, además, muchos

artículos de enciclopedia y reseñas críticas de libros, en los que puede seguirse siempre la línea del pensamiento total de Barion.

Quisiera que esta sumaria referencia a la personalidad de Hans Barion moviera a los canonistas españoles a hacer el esfuerzo de acceder a su obra, que, por ahora, no parece suficientemente conocida entre nosotros. Barion defendió siempre la objetividad y no se apartó nunca del Dogma; sólo su exigencia de certeza jurídica le llevó a sus posiciones críticas.

Pero, no sólo en España su personalidad ha sido indebidamente silenciada, sino en todo el mundo. Es verdad que, al cumplir los 70 años se le dedicó un libro-homenaje (en el que se puede leer también un hermoso discurso suyo), pero fue tan sólo un signo de confortación final ofrecida por los amigos (una «epirrhosis» como la ofrecida a su maestro unos años antes). El mundo de la canonística y de la Teología en general silenció a Barion, y él no pudo menos de sufrir resignadamente ese injusto aislamiento. En una de las últimas separatas que me envió, escribía él, en la amistosa dedicatoria manuscrita, esta frase bíblica que refleja la aflicción resignada de esa soledad: *Torcular calcavi solus!*