Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

EL DERECHO CANÓNICO EN LA ENCRUCIJADA

Felix Wilfred, Andrés Torres Queiruga y Enrico Galavotti (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Johann Baptist Metz y Carlos Mendoza-Álvarez

368
NOVIEMBRE 2016
evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

368

NOVIEMBRE • 2016

TEMA MONOGRÁFICO

EL DERECHO CANÓNICO EN LA ENCRUCIJADA

Felix Wilfred, Andrés Torres Queiruga y Enrico Galavotti (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Johann Baptist Metz y Carlos Mendoza-Álvarez

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

364 FEBRERO 2016
CAMINOS DE LIBERACIÓN: ALEGRÍAS Y ESPERANZAS PARA EL FUTURO

365 ABRIL 2016
FAMILIAS

366 JUNIO 2016
SUFRIMIENTO Y DIOS

367 SEPTIEMBRE 2016
LA LIBERTAD RELIGIOSA

368 NOVIEMBRE 2016
EL DERECHO CANÓNICO EN LA ENCRUCIJADA

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred – Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau – Vicepresidente	París-Francia
Diego Irarrazaval – Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross – Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard †	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P. †	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J. †	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P. †	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago/Montreal-EE.UU./Canadá
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Tilburgo-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Thierry-Marie Courau	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori	Belo Horizonte-Brasil
Enrico Galavotti	Chieti Scalo-Italia
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Po Ho Huang	Tainan-Taiwán
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Leonard Santedi Kinkupu	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Stefanie Knauss	Villanova-Austria/EE.UU.
Agbonkianmeghe Orobator	Nairobi-Kenia
Carlos Mendoza-Álvarez	Ciudad de México-México
Daniel Franklin Pilario	Quezon City-Filipinas
João J. Vila-Chã	Roma-Italia/Portugal
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Felix Wilfred	Chennai-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax: +91-44 24530443

Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas
www.concilium.in

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht Quinn	Fráncfort-Alemania
Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Ángeles, CA-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Dennis Gira	La Riche-Francia
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hille Haker	Chicago, IL-EE.UU.
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Oxford-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
François Kabasele Lumbala	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Norbert Mette	Münster-Alemania
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
Susan A. Ross	Chicago-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald	París-Francia
David Tracy	Chicago, IL-EE.UU.
Marciano Vidal	Madrid-España
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Ellen van Wolde	Tilburgo-Países Bajos
Johannes Zizioulas	Pérgamo-Turquía

CONCILIUM

CONTENIDO

1. Tema monográfico:

EL DERECHO CANÓNICO EN LA ENCRUCIJADA

Felix Wilfred, Andrés Torres Queiruga y Enrico Galavotti: *Editorial* .. 7

Historia y cuestiones de principio

1.1. Wim Decock: *Luz del mundo. Reivindicación de la función histórica (trascendental) del Derecho canónico* 11
1.2. Jesús Hortal: *Desde el Concilio al Código de Derecho Canónico de 1983: ¿Necesitamos una nueva reforma?* 21
1.3. Rik Torfs: *Relevancia legal del Derecho canónico* 33
1.4. Felix Wilfred: *Teología y Derecho canónico: un camino conjunto*... 41
1.5. George Nedungatt: *El ecumenismo y la reforma del Derecho canónico* 55

Hacia las reformas

1.6. Peter G. Kirchschläger: *Derechos humanos y Derecho canónico* .. 67
1.7. Sabine Demel: *De la ayuda subordinada a la cooperación al mismo nivel. La remodelación del laicado para que la estructura eclesial deje de estar centrada en el clero* 83
1.8. Hildegard Warnink: *El Motu proprio* Mitis iudex dominus Iesus. *Oportunidades, desafíos y peligros potenciales* 95

Aplicaciones

1.9. Vincenzo Mosca: *Para una inculturación del derecho eclesial* ... 107

1.10. Burkhard J. Berkmann: *Más subsidiaridad en el Derecho canónico. Conferencias episcopales y tribunales contencioso-administrativos* 119

1.11. Al. Andang L. Binawan: *Matrimonio católico interreligioso en un país musulmán* 133

1.12. Robert Kamangala Kamba: *Expectativas africanas ante una posible revisión del Código de Derecho Canónico de 1983* 143

2. Foro teológico

2.1. Johann Baptist Metz: *Dios en el tiempo. Sobre la raíz apocalíptica del cristianismo* 157

2.2. Carlos Mendoza-Álvarez: In Memoriam *Virgilio Elizondo (1935-2016), el teólogo de la amistad* 169

EDITORIAL

El Derecho canónico es un instrumento legal al servicio de la vida del pueblo de Dios. Lo hace proporcionando un orden que determina derechos, deberes y procedimientos, para que la vida en comunidad de fe se lleve a cabo en comunión y en el espíritu del Evangelio y según las exigencias de la justicia. Pero no debemos olvidar que la comunidad de los fieles es un pueblo peregrino en marcha, con una fe dinámica que busca profundizar en la comprensión de la Palabra de Dios y ponerla en práctica. Los desafíos teológicos, pastorales y espirituales lanzados por el Vaticano II llegaron a ser, obviamente, un desafío para la formulación de las leyes para la vida de la Iglesia. El nuevo Código de Derecho Canónico, promulgado en 1983, fue seguido por el Código de Cánones de las Iglesias orientales en 1990. Tenemos que reconocer la enorme cantidad de trabajo realizado por las comisiones respectivas durante varios años para publicar estos códigos que exigieron muchas discusiones, debates, armonizaciones e incluso compromisos entre posiciones opuestas.

Han pasado más de tres décadas desde la promulgación del Código en 1983, y, durante este período, el afrontamiento de la experiencia vivida realmente por el pueblo de Dios ha sacado a la luz varias cuestiones críticas, que exigen una revisión importante, una abrogación y correcciones que correspondan más estrechamente a las enseñanzas del Concilio y a los signos de los tiempos. Han llegado a ser necesarias para una dispensación más atenta a la justicia y para el ejercicio de la libertad. El gran programa de *aggiornamento* puesto en marcha por el papa Juan XXIII en vísperas del Vaticano II, se aplica a todos los campos de la vida eclesial, incluidas las leyes que rigen su vida. El espíritu de este *aggiornamento* y la sensibilidad a las necesidades de nuestros tiempos cambiantes han llevado a *Concilium* a preparar un número

dedicado al tema de la ley en la Iglesia. Los artículos principales de este número se dividen en tres partes: la primera aborda la historia y los principios; la segunda pone de relieve algunas áreas que requieren reformas urgentes, y la tercera trata cuestiones de aplicación.

La primera contribución, de *Wim Decock*, escrita desde una perspectiva histórica, reconoce la gran contribución que el Derecho canónico ha hecho en el pasado para el bien de la Iglesia, y resalta también su influencia en el desarrollo del Derecho civil. El canonista brasileño *Jesús Hortal* examina críticamente hasta qué punto el Código de 1983 está en consonancia con la eclesiología del Vaticano II. *Rik Torfs,* por su parte, analiza el Código actual desde la perspectiva formal del Derecho y pone de relieve algunas lagunas que podrían comprometer su función como instrumento legal. *Felix Wilfred* ve la teología y el Derecho canónico como una pareja que acompaña al pueblo de Dios en su camino, lo que exige un diálogo continuo entre estas dos disciplinas con sus diferentes metodologías. Muestra con ejemplos cómo la teología podría ayudar al Derecho canónico a leer los signos de los tiempos y a formular y reformular las leyes. Sería de enorme importancia un diálogo entre las dos disciplinas sobre la distinción entre *ius divinum* y ley eclesiástica, dada la frecuente borrosidad de fronteras entre ambos, tal como atestigua la historia de la Iglesia. Para seguir adelante con el ecumenismo, inspirado por la rica herencia de las Iglesias orientales, *George Nedungatt* propugna una mayor clarificación sobre la función del obispo de Roma y su ejercicio de poder supremo. Unas relaciones ecuménicas más estrechas exigirían también una revisión crítica del celibato sacerdotal y del lugar de las mujeres en la Iglesia.

La segunda parte comienza con la contribución de *Peter G. Kirchschläger,* que sostiene, desde una perspectiva teológica y ética, por qué los derechos humanos tienen que integrarse en las leyes de la Iglesia e incluso constituir su punto de referencia. Puesto que los derechos humanos tienen fuertes fundamentos bíblicos y teológicos, esta integración y referencia no debe resultar difícil. Si tomamos en serio la eclesiología del pueblo de Dios del Vaticano II, los laicos no pueden ser excluidos del oficio de gobierno en la Iglesia, como hace el Código actual. Tal es la tesis que desarrolla *Sabine Demel* en su contribución. El poder de gobierno del laicado tiene que afirmarse de acuerdo con su fundamentación en los principios constitucionales de la Iglesia misma según la perspectiva del Concilio. La autora formula nuevos cánones sobre el laicado, a modo de propuestas, que vibran con

el espíritu de la eclesiología conciliar. *Hildegard Warnink* examina el Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, promulgado por el papa Francisco en 2015. Si bien elimina la sentencia en segunda instancia para la declaración de nulidad matrimonial e introduce un proceso más breve bajo la responsabilidad exclusiva del obispo diocesano, también contiene numerosas lagunas y no carece de ambigüedades.

En la tercera parte, dedicada a la aplicación, *Vincenzo Mosca* nos dice qué significa la inculturación del Derecho canónico y también indica algunos de los agentes, instituciones y estructuras eclesiales que podrían facilitar hoy día este proceso formulando leyes que respondan a las necesidades de las Iglesias locales. *Burkhard J. Berkmann* cuestiona críticamente en su artículo el doble rasero para medir la subsidiaridad, que aceptada en la doctrina social produce, sin embargo, renuencia, si no rechazo, en el gobierno de la Iglesia. Según él, además de su relevancia teológica, el principio de subsidiaridad puede también proporcionar una fundamentación antropológica al Derecho canónico. Reflexionando desde la perspectiva de la aplicación, *Al. Andang L. Binwan* pone críticamente en entredicho los cánones actuales relacionados con el matrimonio interreligioso. Las disposiciones actuales no solo no reflejan el espíritu del diálogo interreligioso, sino que también resultan casi imposibles de poner en práctica en un país musulmán como Indonesia. *Robert Kamangala Kamba* examina, desde una perspectiva africana, las lagunas del Código actual, y reflexiona sobre cómo sería la reforma de un Código que incorporase las preocupaciones de África.

Estas contribuciones parecen implicar la necesidad de un nuevo Código. El nuevo Código no consistirá en un simple cambio de aspecto y en la incorporación de algunas modificaciones y cambios aquí y allá, sino en algo radicalmente nuevo. Pues la cuestión más profunda que concierne al Derecho canónico es la concepción del poder en la Iglesia. Como institución religiosa, el modo en el que la Iglesia entiende el poder procedente de Dios y los agentes y las estructuras relacionadas con él, requiere pasar por una transformación radical. En una época en la que una teoría política particular sostenía que el rey obtenía su poder directamente de Dios *(derecho divino de los reyes)* para apoyar el absolutismo monárquico, teólogos como Francisco Suárez desafiaron esta tesis sosteniendo que el poder de Dios reside en el pueblo. ¿Debemos suponer que Dios actúa de forma diferente con su pueblo que forma la comunidad de la Iglesia? Todos los ministros sin excepción son siervos que sirven al pueblo de Dios, a quien Dios ha empoderado y ha dotado

con dones que pueden canalizarse para el bien común mediante las estructuras y los medios adecuado que reflejen el espíritu del Evangelio. Los modelos monárquico y feudal de poder no son los que Jesús quería para sus discípulos, muchos de cuales eran sencillos pescadores de Galilea. Necesitamos empezar a reflexionar sobre el poder desde unas premisas diferentes a las que prevalecen actualmente en la Iglesia. Si comenzamos partiendo de la relación de Dios con su pueblo en términos de poder, podemos esperar un Código radicalmente transformado. ¿No está realmente situado el Derecho canónico en una intersección, en una encrucijada, en la que tiene que decidir si quiere aferrarse a la comprensión convencional del poder en la Iglesia o verlo estrechamente en relación con el pueblo de Dios que está empoderado por Dios mismo? He aquí también una tarea para el futuro, tanto para el Código de Derecho como para la teología.

El *Foro teológico* de este número presenta un breve artículo de *Johann Baptist Metz,* uno de los fundadores de esta revista. En su artículo, Metz nos pide reconsiderar nuestra forma de pensar la relación entre Dios y el tiempo. Mientras que los relatos bíblicos nunca pretenden ser *atemporales*, es decir, siempre tratan de experiencias concretas *en el tiempo* (opresión, injusticia, luchas de liberación), Metz percibe cómo la teología dominante aborda casi siempre la eternidad, los valores eternos y la eternidad de Dios. Y pregunta: ¿Realmente entiende este tipo de teología algo del Dios bíblico, que es, sobre todo, *Dios en el tiempo*? ¿Es el pensar cristiano una actividad más mitológica que teológica? Nadie puede entender a Cristo *teoréticamente*, es decir, con categorías atemporales. Cristo solo puede ser comprendido siguiendo sus pisadas que sumergen en las luchas reales del mundo en el que vivimos. Así, Metz nos desafía a no pretender que vivimos ya en el ámbito de la eternidad, sino a vivir y pensar como seres *temporales* en un mundo que tiene su inicio y su final en Dios mismo. En esta perspectiva, Metz señala a un futuro para la teología, que no afirma «saber todo» sobre la vida, sino ser «totalmente solidaria» con toda la humanidad, es decir, una teología verdaderamente cristiana.

El número concluye con un homenaje de *Carlos Mendoza-Álvarez* a Virgilio Elizondo, un exmiembro altamente estimado del consejo editorial de *Concilium*, que hizo una importante contribución a la teología de la liberación al introducir el tema del *mestizo*-hibridación.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Wim Decock *

LUZ DEL MUNDO
Reivindicación de la función histórica (trascendental) del Derecho canónico

Desde un punto de vista histórico, los canonistas han hecho una contribución fundamental al desarrollo de las culturas legales de todo el mundo. Impulsados por el deseo espiritual de construir una nueva cultura legal sobre las ruinas de la romana anterior, pero imbuida con valores cristianos, el deseo normativo de los canonistas, especialmente desde la época de la reforma gregoriana hasta después del Concilio de Trento, ha dejado su impronta en todos los campos de la vida. Su objetivo era crear una cultura legal suficientemente flexible que tuviera en cuenta la complejidad de la vida, pero lo bastante rigurosa para evitar que se perturbara la paz. Querían promover un sistema legal modélico que pudiera llegar a ser luz para el mundo y sal de la tierra. Y lo lograron. Analizaremos en este artículo tres temas sobre los que los canonistas tenían algo que decir al mundo: misericordia y justicia, mediación y litigio, y la protección de los derechos humanos.

* Wim Decock (n. 1983) estudió Filología Clásica y Derecho en las Universidades de Lovaina y de Gante, en Bélgica. Se doctoró en 2011 por las Universidades de Lovaina y Roma III con una tesis sobre las raíces teológico-morales de la ley moderna del contrato. Su trabajo ha recibido varios premios, incluido el Heinz-Maier-Leibnitz-Prize de la Fundación Alemana para la Investigación. Desde 2014 es profesor investigador en el Departamento de Derecho Romano e Historia Jurídica en la Facultad de Derecho de Lovaina, donde también imparte cursos de Historia del Derecho Canónico y Latín Eclesiástico en la Facultad de Derecho Canónico.

Dirección: Rue de Rotterdam 11, 4000 Liège (Bélgica). Correo electrónico: Wim.Decock@law.kuleuven.be

I. Introducción

Durante un período de más de quinientos años, los canonistas configuraron profundamente el desarrollo de las culturas legales, desde Escandinavia, pasando por Europa central, hasta llegar a América, con tal calado que, en su *Sistema del Derecho Romano Actual*, el gran jurista alemán Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) comentaba que todos nuestros pensamientos jurídicos, por hostiles y extraños que puedan parecer, están, no obstante, impregnados por la visión cristiana de la vida. Tanto el Derecho de obligaciones como las leyes familiares, las normas de gobernanza pública o la equidad procesal, el Derecho de sociedades y la justicia penal, todos deben algo de sus principios fundamentales al Derecho canónico medieval y de comienzos de la Modernidad[1]. Especialmente durante los cinco siglos transcurridos entre la reforma gregoriana y el Concilio de Trento, los canonistas no se contentaron con establecer normas jurídicas para los asuntos internos de la Iglesia. Impulsados por un deseo de construir una nueva cultura legal sobre las ruinas de la romana precedente, pero impregnada de valores cristianos, su anhelo normativo se extendió a todos los campos de la vida. Su objetivo era crear una cultura legal suficientemente flexible que tuviera en cuenta la complejidad de la vida, pero lo bastante estricta como para evitar la perturbación de la paz. Querían promover un sistema legal modélico que pudiera ser luz para el mundo. Los especialistas han investigado la función, tanto histórica como relevante, realizada por el Derecho canónico en la configuración de los sistemas legales modernos[2]. Este artículo pone de relieve tres temas sobre los que los canonistas tenían algo que decir al mundo: misericordia y justicia, mediación y litigio, y la protección de los derechos subjetivos y de la dignidad humana.

[1] Richard H. Helmholz, *The Spirit of Classical Canon Law*, University of Georgia Press, Athens 1996.

[2] Un ejemplo de una enorme lista de excelentes investigaciones es la serie *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, editada por Orazio Condorelli, Franck Roumy y Mathias Schmoeckel, publicada con Mohr Siebeck en Tubinga desde 2009.

II. Misericordia y justicia

En 2015 el papa Francisco invocó la imagen de Cristo como «Juez clemente» *(mitis iudex)* en un extraordinario *motu proprio* en el que se replantea la administración de la justicia eclesiástica en los casos matrimoniales. Por bella que sea la imagen, el *motu proprio* se ha encontrado con una acogida ambigua. Reconociendo que el exceso de justicia puede conducir a la injusticia, los expertos advirtieron también que el exceso de misericordia puede llevar al mismo resultado indeseado. Es obvio que a los seres humanos que se encuentran en una condición poslapsaria les resulta una tarea abrumadora encontrar el equilibrio entre hacer justicia y mostrar misericordia. Tal fue el caso durante la época de la reforma de la Iglesia en el siglo XI. Los obispos de Roma, como el papa Gregorio VII (1073-1085), deseaban iniciar una reforma de las estructuras eclesiales y de la doctrina cristiana para combatir el mal comportamiento del clero y oponerse a las injerencias de las autoridades seculares[3]. De hecho, la venalidad de los cargos eclesiales y el matrimonio de los clérigos se habían convertido en la norma más bien que en la excepción en muchas comunidades cristianas en el cambio de milenio. Los reformadores gregorianos necesitaban reaccionar con firmeza basándose en el imperio de la justicia para defender la libertad de la Iglesia y para imponer una disciplina estricta entre sus clérigos. Sin embargo, ¿hasta qué grado podían permitirse ser severamente estrictos en la persecución de los pecados de nicolaísmo y simonía? ¿No debían los cristianos abstenerse de juzgar para no ser juzgados (Mt 7,1)? ¿No debían ser los cristianos tan misericordiosos como su Padre (Lc 8,36)? ¿No debían cantar más bien las alabanzas de la misericordia que las de la justicia (Sal 100,1)?

La elección entre tolerar y castigar la conducta pecaminosa, especialmente si es cometida por clérigos, es algo realmente difícil. Requiere una prudencia minuciosa y un equilibrio constante. Significativamente, fueron los canonistas quienes proporcionaron el primer marco intelectual para abordar este tema espinoso. Uno de ellos fue Alger de Lieja, un canonista que nació en torno a 1060 y ejerció su ministerio

[3] Uta-Renate Blumenthal, *Papal Reform and Canon Law in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Ashgate, Aldershot 1998.

en el principado-obispado de Lieja. Es el autor de un tratado titulado *Sobre la misericordia y la justicia* (*De misericordia et iustitia*, en adelante: DMI), escrito en algún momento entre 1095 y 1121, es decir, antes del *Decretum* de Graciano[4]. La incertidumbre sobre la vida de Alger contrasta con la certidumbre sobre la calidad de su obra. Una disputa local entre reformistas y el obispo-príncipe Otbert —que consiguió la sede episcopal por simonía y no mediante una elección legal— sentó la base para que Alger desarrollara sus argumentaciones sobre la misericordia y la justicia. No obstante, su obra rebasa los estrechos confines de una disputa local para ofrecer una reflexión más abstracta sobre la tensión entre misericordia y justicia en la tolerancia o la condena del comportamiento pecaminoso de los cristianos.

Partidario del movimiento de la reforma gregoriana, Alger era consciente de la necesidad de exigir la aplicación estricta de las normas eclesiásticas. Sin embargo, inspirándose en una carta del papa Gregorio I (590-604), adoptó como principio de orientación que la gobernanza de la Iglesia debe alternar cuidadosamente entre la aplicación de la justicia y la concesión de la misericordia. La fuerza de la ley canónica varía dependiendo del contexto. Por ejemplo, las promesas no debían mantenerse si conducían a acciones inmorales. En la misma línea, el castigo no debía ejecutarse siempre con el mismo rigor. Los sacerdotes simoníacos merecen un tratamiento más estricto que los clérigos que ceden a un mal comportamiento de tipo sexual. Incluso el castigo de los sacerdotes simoníacos debe dar paso a la paciencia siempre que la unidad de la Iglesia y la paz se vean amenazadas por la aplicación estricta de la justicia. Por el bien de la unidad y la paz de la Iglesia, el mal debe a veces ser tolerado. «Los preceptos canónicos deben ser en parte mitigados o a veces totalmente dispensados», sostenía Alger (DMI I, 6), «según el momento, la persona y las circunstancias». Con esta afirmación, Alger de Lieja expresaba una característica fundamental de su profesión. Los especialistas la han llamado la «naturaleza instrumental»[5] o la «elastici-

[4] Robert Kretzschmar, *Alger von Lüttichs Traktat «De misericordia et iustitia»: Ein kanonischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits. Untersuchungen und Edition*, Jan Thorbecke, Sigmaringen 1985, p. 27. Las referencias a la obra de Alger se basan en la edición de Kretzschmar.

[5] Paolo Grossi, «Diritto canonico e cultura giuridica», en Carlo Fantappiè (ed.), *Paolo Grossi. Scritti canonistici*, Giuffrè, Milán 2013, pp. 229-245.

dad»[6] de la ley canónica. Privilegia las circunstancias empíricas sobre los principios abstractos, la persona sobre el sistema legal, la misericordia sobre la justicia.

Desde el principio, los canonistas han sido, por consiguiente, maestros en gestionar la tensión entre los grandes principios y las circunstancias prácticas. Puesto que les preocupaba la misericordia, consideraban ajeno a su trabajo un enfoque simplista e inflexible sobre las normas legales. El riesgo de la arbitrariedad estaba controlado, porque el Derecho canónico estaba en manos de una élite de eminentes estudiosos repartidos por las universidades europeas. Las opiniones de los canonistas podían diferir, pero no podían permitirse fallar en la prueba de razón o autoridad. Por otra parte, mediante la aplicación del método escolástico, los canonistas estaban dedicados a una empresa interminable de reconciliar proposiciones opuestas[7]. Además de los *doctores utriusque iuris*, expertos en la ciencia del Derecho tanto civil como canónico, la Iglesia confiaba en los jueces bien formados para administrar justicia en circunstancias concretas. El oficio del juez requería no solo la aplicación estricta de reglas abstractas, sino también la sensibilidad con respecto a las circunstancias concretas, los contextos históricos y las necesidades humanas. Por el bien de la salvación de las almas, la equidad y no el rigor de la ley era el criterio definitivo para juzgar.

III. Mediación y litigio

Si la misericordia no logra corregir el mal, puede ser necesario recurrir a un mecanismo de imposición más estricto. De hecho, una de las principales contribuciones del Derecho canónico a los sistemas legales occidentales fue su definición de los modos civilizados de litigar y castigar. Debe cumplirse cierto orden procesal. «El orden es tan importante en la Iglesia», explicaba Alger de Lieja (DMI II, 30), «que los hechos o las palabras son nulos a menos que se hagan o se hablen según las reglas

[6] Joaquín Sedano, «Codificación y renovación metodológica en el Derecho canónico actual», *Ius Canonicum* 54 (2014) 819-842 (837).

[7] Stephan Kuttner, *Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law*, Archabbey Press, Latrobe 1960.

del orden». Siguiendo las instrucciones del Nuevo Testamento (Mt 18,15-17 y 1 Cor 6,1-6), los canonistas han requerido a los cristianos que logren un acuerdo amistoso primero, buscar un mediador o árbitro en la comunidad si falla la corrección fraterna, y llevar un asunto ante un tribunal eclesiástico solamente como último recurso. Incluso en el tribunal, hay una idea esencial de la tradición canónica según la cual el juez debe actuar principalmente como un mediador. A imitación de Cristo, el juez debe ser un portador de paz y armonía[8]. Según el Derecho canónico medieval, el juez debe promover la humanidad, buscar una solución equitativa y procurar la conciliación entre las partes.

Desde el inicio de la reforma gregoriana, el desarrollo de un orden justo para resolver conflictos estuvo en el centro de la preocupación de los canonistas[9]. Se esmeraban tanto sobre la calidad de los procedimientos para hacer justicia como lo hacían para desarrollar las normas esenciales que expresan la idea cristiana de justicia. Por ejemplo, elaboraron sofisticadas reglas sobre los tipos de pruebas que pueden aceptarse para establecer la verdad en el tribunal. Se introdujeron recursos de apelación para garantizar el control de calidad de la sentencia de un juez inferior. Se otorgaron poderes especiales al juez en virtud de su oficio para asegurar que cuidara especialmente del interés de las partes más débiles, especialmente de las llamadas «personas míseras», las viudas o los pobres. De hecho, los fundamentos de las leyes procesales en la tradición occidental fueron puestos por los canonistas, que promovían procesamientos ordenados y pacíficos para resolver los conflictos. Combinando textos legales romanos con valores cristianos, los canonistas desarrollaron las llamadas reglas procesales romano-canónicas, descritas en cientos de tratados sobre el procesamiento legal[10]. Un famoso ejemplo es el *Speculum iudiciale*, publicado por el canonista francés Guillermo Durando (ca. 1230-1296).

[8] Véase, por ejemplo, las glosas medievales tardías *Ex parte tua* y *Ad componendum to Liber Extra* 1,36,11.

[9] Johannes Fried, «Die römische Kurie und die Anfänge der Prozessliteratur», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 59 (1973) 151-174.

[10] Wieslaw Litewski, *Der römisch-kanonische Zivilprozess nach den älteren ordines iudiciarii*, Jagiellonian University Press, Cracovia 1999, 2 vols.; Bruce C.

La preocupación por el orden del proceso judicial llevó a los canonistas a realizar una contribución histórica a la cultura de la equidad procesal, que es típica de los sistemas legales modernos. En la obra de canonistas tardomedievales como Johannes Monachus (ca. 1250-1313), el derecho a ser citado y escuchado antes de emitir cualquier sentencia fue elevado al rango de Derecho procesal fundamental para los acusados[11]. Al principio, los canonistas legitimaron este elemento fundamental del «ordo iudiciarius» recurriendo al modo en el que Dios hizo comparecer a Adán después de que hubiera cometido el delito de comer del árbol del bien y del mal. Si Dios había preguntado a Adán dónde estaba (Gn 3,9: *Adam ubi es?*), de modo que pudiera dar cuentas de su comportamiento, entonces ¿no debían dar los jueces humanos la oportunidad a los acusados para que explicaran el delito por el que eran inculpados? Sin embargo, a menudo se hacían excepciones a esta norma, por ejemplo, cuando los delitos eran infames y públicos. Pero esto cambió cuando Monachus desplazó el fundamento del argumento del ejemplo bíblico hacia la ley natural, sosteniendo que la comparecencia ante el juez había sido establecida por ley natural, de modo que ninguna autoridad humana, ni siquiera el Papa, podía eliminarla por ninguna razón. Además, Monachus fue el primero en formular la máxima de que «toda persona es inocente mientras no se pruebe su culpabilidad»[12].

Para subrayar la naturaleza absoluta de la presunción de inocencia, los canonistas admitieron que Dios debe dar incluso al Diablo su oportunidad en el tribunal. A lo largo del tiempo, la adhesión del Derecho canónico a los principios del proceso debido condujo a los canonistas a dudar de la legitimidad de las sanciones impuestas sin un juicio. De particular interés es la obra *Disputa sobre las sanciones eclesiásticas* de Francisco Suárez (1548-1717), una de las discusiones más exhaustivas sobre el Derecho penal de principios de la Modernidad. Explicaba que

Brasington, *Order in the Court. Medieval Procedural Treatises in Translation*, Brill, Leiden-Boston 2016.

[11] Kenneth Pennington, «Innocent Until Proven Guilty: The Origins of a Legal Maxim», en Patricia Dugan (ed.), *The Penal Process and the Protection of Rights in Canon Law*, Wilson & Lafleur, Montreal 2005, pp. 45-66.

[12] Walter Ullmann, «The Defence of the Accused in the Medieval Inquisition», *The Irish Ecclesiastical Record* 73 (1950) 481-489.

las sanciones eclesiásticas podían imponerse de dos modos, por sentencia judicial o por mera violación de una norma *(ipso facto)*, repitiendo así la distinción entre penas *ferendae* y *latae sententiae* (véase canon 1314 CIC 1983). Sin embargo, Suárez afirmaba tímidamente que «uno podría preguntarse con toda razón cómo es posible que una pena se imponga por la ley misma», especialmente porque «nadie puede ser castigado justamente hasta haber escuchado a la acusación y a la defensa»[13]. Es decir, los canonistas eran conscientes de la tensión entre el debido procedimiento, por una parte, y las sanciones *latae sententiae*, por otra, pero entonces eran más tolerantes con las ambigüedades que los sistemas legales seculares de nuestro tiempo.

IV. Derechos humanos y dignidad

La función pionera de los canonistas en promover una cultura legal fundada en el respeto a los derechos individuales y la dignidad humana no puede solo verse en su preocupación por el orden procesal. Es incluso más evidente en los debates de inicios de la Modernidad sobre los derechos de los pueblos indígenas que siguieron al descubrimiento de América en 1492. Los teólogos y los canonistas de las Universidades de Salamanca y de Coímbra, en particular, contribuyeron a lo largo del siglo XVI a poner los cimientos de un orden legal en el que los individuos poseen sus derechos por su naturaleza como seres humanos, no por pertenecer a un Estado particular o a un sistema de creencias religiosas determinado[14]. De gran celebridad es la defensa que hizo Bartolomé de Las Casas († 1560) de la dignidad humana de los pueblos indígenas que vivían en las colonias de España, y de los derechos de los no cristianos a poseer su propia tierra y a establecer sus propias instituciones políticas[15].

[13] Francisco Suárez, *De censuris*, disput. 3, sect. 1, nr. 6, en C. Berton (ed.), *Francisci Suárez Opera omnia*, Vivès, París 1861, vol. 23.1, pp. 33-34.

[14] Felix Hafner, Adrian Loretan y Christoph Spenlé, «Naturrecht und Menschenrecht. Der Beitrag der Spanischen Spätscholastik zur Entwicklung der Menschenrechte», en Frank Grunert y Kurt Seelmann (eds.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Mohr Siebeck, Tubinga 2001, pp. 123-153.

[15] Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos-Siglo XXI, Barcelona-Santafé de Bogotá 1994.

Durante la famosa disputa de Valladolid (1550-1551), atacó la tesis de Juan Ginés de Sepúlveda, a saber, que los seres humanos eran superiores e inferiores por naturaleza. Las Casas demostró el carácter ilegítimo de la conquista española tal y como se había desarrollado en la práctica y denunció las violaciones de la dignidad humana.

Sería exagerado decir que los derechos humanos reconocidos en el siglo XX son el legado directo del Derecho canónico. Las declaraciones modernas de los derechos humanos son inconcebibles sin la reacción de las Naciones Unidas a las atrocidades de la II Guerra Mundial. También es necesario recordar que el contexto histórico en el que se desarrollaban los argumentos canónicos para la protección de la igualdad y la dignidad de todos los seres humanos, continuaba siendo un contexto en el que los pilares organizativos de la sociedad eran la jerarquía, el estatus y la desigualdad. No obstante, la tradición canónica puede considerarse una antepasada de los derechos humanos en la medida en que fomentó un ambiente para la protección de los derechos subjetivos, especialmente contra el abuso del poder. Aunque es verdad que las teorías de los canonistas medievales sobre la plenitud del poder inspiraron el absolutismo político, por ejemplo, la teoría del derecho divino de los reyes en la Inglaterra de los inicios de la Modernidad, al mismo tiempo ha existido siempre una corriente importante en el Derecho canónico que subrayaba los límites del poder tanto civil como eclesiástico. Un ejemplo excelente puede encontrarse en la obra de Martín de Azpilcueta (1492-1586). Defendía una teoría constitucionalista del poder que proporcionó a los juristas y teólogos posteriores argumentos intelectuales para proteger a los ciudadanos contra los príncipes absolutistas.

La preocupación histórica de los canonistas por la protección de los derechos subjetivos contra las políticas arbitrarias y los príncipes irresponsables puede verse a menudo en asuntos que actualmente parecerían ser ajenos a su profesión. Uno de estos asuntos es la política monetaria, especialmente la devaluación de la moneda para incrementar los ingresos en las arcas del Estado y paliar la deuda pública. Los canonistas tardomedievales habían relacionado este tema con cuestiones políticas más amplias, como la representación política y la protección de los derechos

subjetivos[16]. Por ejemplo, habían profundizado en la máxima, tomada prestada del Derecho romano, según la cual «lo que concierne a todos, debe ser aprobado por todos»[17]. Estaban de acuerdo en que un rey no puede imponer leyes que son particularmente gravosas para el pueblo, por ejemplo, leyes tributarias, sin su consentimiento. El jesuita Juan de Mariana recogió estos principios del Derecho canónico en su *Sobre la alteración de la moneda* para criticar las políticas de devaluación monetaria practicadas por el rey Felipe III.

V. Conclusión

A lo largo de los siglos, los canonistas han mostrado cómo hacer frente a los desafíos en un espectro mucho más amplio que los temas abarcados por el Código de Derecho Canónico de 1983. El Derecho canónico tiene todas las razones para estar orgulloso de su glorioso pasado y reivindicar su función histórica (y trascendental). Gracias a la audacia de sus mentes, a la «elasticidad» de su método y la enorme variedad de cuestiones que abarcaron con su trabajo, los canonistas lograron desarrollar una función pionera en la configuración de la gobernanza y la justicia en las sociedades occidentales. Desde la presunción de inocencia hasta la norma de que todo cuanto concierne a todos debe ser aprobado por todos, los canonistas pusieron los fundamentos de una cultura legal en la que los individuos podían confiar en que sus derechos serían respetados, especialmente contra los poderosos. Guiados por el principio de que el gobierno de la Iglesia debía alternar entre misericordia y justicia, los canonistas del tardomedievo y de inicios del período moderno desarrollaron una cultura legal cristiana que era suficientemente auténtica para mantener su aroma, aunque bastante sofisticada para atraer a los príncipes seculares y que construyeran sus sistemas de justicia según el modelo esclarecedor de la Iglesia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[16] Andreas Thier, «Money in Medieval Canon Law», en Wolfgang Ernst y David Fox (eds.), *Money in the Western Legal Tradition: Middle Ages to Bretton Woods*, Oxford University Press, Oxford 2016.

[17] Yves Congar, «Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet», *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958) 210-259.

Jesús Hortal *

DESDE EL CONCILIO HASTA EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO DE 1983: ¿NECESITAMOS UNA NUEVA REFORMA?

El deseo del papa Juan XXIII de promover una reforma del Código de Derecho Canónico que fuera como el fruto del Concilio Vaticano II tardó veinte años en cumplirse. El nuevo Código debería reflejar la teología, más específicamente la eclesiología, del Concilio. ¿Se consiguió este objetivo? Este artículo analiza los aciertos y los fallos del intento, tanto en la estructura del nuevo cuerpo legal como en su contenido. También muestra lo deseable que sería, en el momento actual, una nueva revisión, no solo para corregir los fallos iniciales, sino también para recoger la evolución que se ha producido en los más de treinta años de vigencia del Código. La actividad legislativa de la Iglesia no se detuvo en 1983. Son muy numerosos los cánones afectados por las disposiciones más recientes. Sería, pues, el momento de llevar a cabo una nueva codificación integradora de la vida actual de la Iglesia.

* El P. Jesús Hortal, S.J., es sacerdote jesuita. Licenciado en Derecho por la Universidad de Salamanca. Doctor en Derecho Canónico por la Universidad Gregoriana. Fue rector del Colegio Cristo Rey (Facultades de Filosofía y Teología) en São Leopoldo, desde 1975 hasta 1978; director del Instituto de Teologia e Ciências Religiosas, en la PUC-RS (1981-1985). Rector de la PUC-Rio (1995-2010) y de la UCP (2012). Desde 1968 enseñó Derecho canónico, especialmente Derecho matrimonial, en diversas Facultades y Universidades de Brasil. Trabajó también en el ámbito de la justicia eclesiástica. Es miembro fundador de la Asociación Brasileña de Canonistas. Autor de numerosos libros y artículos en este mismo campo, entre los que destaca la primera edición comentada del Código de 1983. Participó en la asesoría jurídica de la Conferencia Episcopal de Brasil.

Dirección: Rua Marquês de São Vicente, 389, 22451-047 Rio de Janeiro, RJ (Brasil). Correo electrónico: hortal@puc-rio.br

I. La necesidad de la reforma del Código o su anuncio

Después de cuarenta años de vigencia del Código de Derecho Canónico, elaborado durante el pontificado de san Pío X, pero promulgado por Benedicto XV, en 1917, se sentía la necesidad de una reforma profunda que lo adecuara a las nuevas exigencias de los tiempos. Dos guerras mundiales y entre ellas una enorme crisis económica, el auge y/o declive de los sistemas totalitarios, la evolución acelerada de la ciencia y la tecnología, la profundización de los estudios psicológicos y sociológicos, el imparable proceso de descolonización, la globalización creciente, aunque mitigada por el surgimiento del multiculturalismo, la conciencia más intensa sobre la dignidad de la persona humana y las injusticias sociales, la exaltación de la democracia como sistema universal de gobierno, etc., son todos ellos factores que han contribuido a crear en la Iglesia católica un anhelo de reforma de un Código que, en términos de historia del Derecho, no podría considerarse anticuado. Cuando se promulgó, los canonistas pensaban que duraría, por lo menos, doscientos años, pero después de cuarenta años muchos lo consideraban una camisa de fuerza insoportable para la Iglesia.

El 25 de enero de 1959, simultáneamente con el anuncio del Concilio Vaticano II, el papa Juan XXIII comunicó a los cardenales su propósito de promover también la reforma del Código, que sería como la coronación de la obra del Concilio[1]. El papa Roncalli no era un jurista y tendía a simplificar las cosas. En conversaciones privadas llegó a comentar que en 1960 realizaría el Sínodo Romano; el Concilio llevaría otro año, y, después de estas dos asambleas, la reforma del Código sería rápida. Confiaba en concluir todo antes de terminar su pontificado. Por eso, iniciado el Concilio en diciembre de 1961, pero sin que se hubiera aprobado ningún documento conciliar, no se de-

[1] «Estas [las dos iniciativas ya propuestas, el Sínodo Romano y el Concilio ecuménico] conducirán felizmente a la deseada y esperada actualización del Código de Derecho Canónico, que debería acompañar y coronar estos dos intentos de aplicación práctica de las disposiciones de la disciplina eclesiástica, que el Espíritu del Señor nos irá sugiriendo a lo largo del camino» (Alocución solemne a los cardenales reunidos en la Basílica de San Pablo Extramuros, 25 de enero de 1959, AAS 51 [1959] 68-69).

moró en intentar ya aquella reforma. El 28 de mayo de 1963 nombró una comisión preparatoria del nuevo Código[2]. Sin embargo, Juan XXIII apenas consiguió realizar su primer proyecto, el Sínodo Romano, del que ya casi nadie se acuerda, pues, elaborado de modo absolutamente autoritario, no tuvo prácticamente ninguna acogida, e inmediatamente se vio superado por el Concilio.

Los trabajos conciliares se prolongaron durante cuatro años, y Roncalli no pudo promulgar ningún documento conciliar. De la nueva codificación no llegó ni siquiera a ver un esbozo.

II. El inicio de los trabajos de la reforma del Código

En el año 1965, casi en vísperas de concluirse el Vaticano II, Pablo VI reorganizó la comisión preparatoria, ampliándola notablemente. En el discurso que pronunció, el 30 de noviembre, para inaugurar los trabajos, el papa Montini trazó las líneas fundamentales de la reforma[3]. Comenzó justificando su necesidad, indicando la doble naturaleza, visible y espiritual de la Iglesia, que el Concilio subrayó con toda claridad en *Lumen gentium*. En contra de las corrientes democratizadoras, que clamaban por una reforma radical, insistió en el carácter jerárquico —«sociedad desigual»— del cuerpo eclesial. Y marcó la meta fundamental de los trabajos de la comisión: «El Derecho canónico debe reformarse con prudencia, o sea, debe adaptarse al modo de pensar propio del Concilio Ecuménico Vaticano II, que confiere una función primordial a la atención pastoral y a las nuevas necesidades del pueblo de Dios»[4].

El papa Montini, en el mismo discurso, se mostraba también optimista con respecto a la duración de los trabajos de la comisión. Pensaba en una elaboración más bien rápida que el Código anterior,

[2] AAS 55 (1963) 363. Esta primera comisión, dada la incerteza sobre los rumbos que tomaría el Concilio, tomó la sensata resolución de no reunirse hasta que los trabajos conciliares no estuvieran a punto de concluirse. Por eso permaneció inactiva durante más de tres años.

[3] El texto original del discurso, en latín, puede verse en AAS 57 (1965) 965-969.

[4] AAS 57 (1965) 988.

pues, decía, se contaba como guía con aquel cuerpo legislativo y el Concilio proporcionaba las líneas maestras de la nueva obra. Sin embargo, transcurrirían nada menos que veinticuatro años desde el primer anuncio hasta la promulgación del nuevo Código por Juan Pablo II. Actualmente, después de más treinta años, podemos preguntarnos si cumplió con las expectativas que suscitó.

III. ¿Se encuentra, de hecho, reflejado el Concilio Vaticano II en el Código de Derecho Canónico, especialmente en su estructura?

El Concilio no produjo realmente ningún documento específico sobre la reforma del Derecho canónico. Sí hizo numerosas alusiones a la necesidad de reformar la legislación en vigor. Por eso tampoco determinó nada sobre el orden sistemático del nuevo Código. La cuestión no era banal. La sistematización de las leyes eclesiásticas refleja la concepción teológica que inspira al legislador. El Código de 1917 se inspiró esencialmente en la codificación napoleónica, fundamento de todas las codificaciones europeas modernas. Por eso adoptó como esquema básico la estructura tripartita —personas, cosas, acciones—, procedente del Derecho romano clásico y adoptada también por el Código Civil de Napoleón. Siguiendo también el ejemplo de las codificaciones civiles, antepone a los tres libros (enumerados, respectivamente, como segundo, tercero y cuarto) uno primero, que contiene las normas generales. Además, usa la denominación «procesos» en lugar de «acciones». Finalmente, para acoger en su seno no solo el Derecho privado, sino también el público, concluye con un libro quinto sobre «los delitos y las penas». Se trataba, fundamentalmente, de un esquema secular, que no refleja la naturaleza específica de la Iglesia. Tenía un reflejo de la eclesiología de la Contrarreforma, por ejemplo, la consideración de la Iglesia como *sociedad perfecta*, casi en competencia con los demás Estados.

El Código de 1983, al contrario, fue elaborado con la voluntad expresa de reflejar la naturaleza de la Iglesia, según la doctrina tan bien expuesta por el Vaticano II. Juan Pablo II, de modo bastante optimista, lo afirma expresamente en la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae Leges*: «El instrumento que es el Código es llanamen-

te congruente con la naturaleza de la Iglesia tal como es propuesta sobre todo por el magisterio del Concilio Vaticano II visto en su conjunto, y de modo particular por su doctrina eclesiológica. Es más, en cierto modo puede concebirse este nuevo Código como el gran esfuerzo por traducir al lenguaje *canonístico* esa misma doctrina, es decir, la eclesiología conciliar. Y aunque es imposible verter perfectamente en la lengua *canonística* la imagen de la Iglesia descrita por la doctrina del Concilio, sin embargo el Código ha de ser referido siempre a esa misma imagen como al modelo principal cuyas líneas debe expresar él en sí mismo, en lo posible, según su propia naturaliza»[5].

Procurando, pues, llevar a cabo ese ideal, el Código se estructuró en torno a la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios, que ejerce el triple *munus* de enseñar, santificar y gobernar, entregado a ella por el mismo Cristo Señor. Por eso, el libro segundo, titulado *El pueblo de Dios*, es el libro fundamental del actual Código de Derecho Canónico. Es precedido por un libro —el primero— sobre las normas generales, y es seguido por otros tres, sobre el *munus* de la Iglesia: libro III, sobre el *munus* de enseñar; libro IV, sobre el *munus* de santificar; libro V, sobre los bienes temporales de la Iglesia (principios de administración, que, aunque forman parte del *munus* de gobierno, solo constituyen una parte pequeña de este). Si el libro II podría llamarse «El ser de la Iglesia», los libros III, IV y V, constituirán lo que podríamos calificar como «El actuar de la Iglesia».

Estos cinco libros constituyen lo que podemos llamar *Derecho substantivo*, es decir, las normas que regulan la propia convivencia social en la Iglesia. Pero el Código de 1983 incluye también el *Derecho adjetivo*, a saber, las disposiciones que garantizan la aplicación del sustantivo. Por eso contiende además otros dos libros: el VI, sobre las sanciones en la Iglesia, y el VII, sobre los procesos.

Esta estructura, con todo, presenta diversas carencias. En primer lugar, el hecho de no tener ningún libro con el título *Munus regendi* o de gobierno. Como hemos visto, el libro V apenas comprende una parte de esta función eclesial, a saber, la relativa a la administración de los bienes

[5] http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges.html

temporales. Esta limitación se debe al hecho de que todo el tratado sobre la jerarquía eclesiástica se anticipó en la segunda parte del libro II («De la estructura jerárquica de la Iglesia»), una sistematización, cuanto menos, discutible. ¿Por qué no separar esa parte y colocarla como libro V, englobando en ella también la actual sobre los bienes temporales?

En segundo lugar, también parece cuestionable la ubicación de la tercera parte del libro II, que trata de la vida consagrada. No parece ser esta una estructura esencial del pueblo de Dios, donde, por institución divina, solo debería distinguirse entre clérigos y laicos[6]. A nuestro modo de ver, la vida consagrada no es una estructura constitutiva, sino un medio especial de realizar la vocación común a la santidad. Por eso debería ubicarse en el libro IV, dedicada al *munus* de santificar. De este modo quedaría más claro que los religiosos y los miembros de otros modos de vida consagrada no son un género intermedio entre clérigos y laicos, sino un modo específico de buscar la misma perfección de santidad a la que están llamados todos los fieles.

Llama también la atención que nuestro cuerpo legal no haya dedicado ningún tratamiento específico a la familia. Hay algunas alusiones sueltas, pero ningún título y ni siquiera un capítulo que sistematice las normas canónicas sobre esta célula fundamental tanto de la sociedad civil como de la eclesial.

Por otro lado, se percibe en el libro VII la falta de un reglamento sobre los recursos, no solo administrativos, sino también contenciosos contra los abusos del poder eclesiástico. En las respuestas de dos episcopados nacionales a esta cuestión, prevaleció una mentalidad absolutista, basada en el carácter divino de la jerarquía, lo que impidió el establecimiento de los procesos judiciales para tutelar los derechos de las personas en la Iglesia contra los abusos de la autoridad.

IV. Otros temas que podrían reformularse

A) ¿Retomar el proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia? Tanto el Código de 1917 como el de 1983 se refieren exclusivamente a la

[6] Cf. canon 207 § 1.

Iglesia *latina*, es decir, a las comunidades cristianas surgidas o desarrolladas en el ámbito del antiguo Imperio romano de Occidente, donde se hablaba el latín, y a las que de ellas se derivaron posteriormente, por la emigración o por el trabajo misionero en todos los continentes, especialmente en América. De esta Iglesia latina deben distinguirse las Iglesias católicas orientales, que se originaron en los territorios del antiguo Imperio romano de Oriente, y, por influencia de ellas, más allá de sus fronteras, tanto en Asia como en África. A través de las migraciones surgieron más tarde comunidades católicas orientales en otros continentes, incluida Europa occidental. Las Iglesias católicas orientales se rigen por una legislación propia, codificada parcialmente en tiempos de Pío XII, pero que también fue modificada después del Vaticano II, dando lugar al actual *Código de Cánones de las Iglesias orientales*, promulgado el día 18 de octubre de 1990[7]. Tenemos, por consiguiente, dos Códigos: el latino y el oriental. Muchos, sin embargo, se preguntaban, en el momento de la nueva codificación, por qué no existía una legislación básica, común a todas las Iglesias católicas, tanto latinas como orientales.

Ya durante el Concilio, el día 8 de diciembre de 1963, el obispo maronita Khoreiche, del Líbano, solicitó que se elaborase una «ley fundamental» válida para toda la Iglesia, tanto oriental como latina. Pablo VI, en su discurso de la comisión de reforma, propuso que se examinara la posibilidad de elaborar un proyecto de «Ley fundamental de la Iglesia» anterior y superior a los diversos códigos y que podría servir a la unión entre latinos y orientales. Tendría que incluir, por consiguiente, el Derecho constitutivo de la Iglesia católica como un todo[8]. Se trataría de algo parecido, en su forma externa, a las Constituciones de los Estados modernos. Toda legislación eclesiástica no solo debería respetar esa «Ley fundamental», sino también inspirarse positivamente en ella.

[7] AAS 82 (1990) 1033-1364.

[8] «Peculiaris vero hic exsistit quaestio eaque gravis, eo quod duplex est Codex Iuris Canonici, pro Ecclesia Latina et Orientali, videlicet num conveniat communem et fundamentalem condi Codicem, ius constitutivum Ecclesiae continentem» (Discurso a la Comisión, 20 de noviembre de 1965, en AAS 57 [1965] 988).

La discusión en torno a esta sugerencia fue muy acalorada. Muchos vieron en ella un intento de juridizar totalmente la Iglesia, traduciendo en cánones una concepción teológica particular. Después de algunos esbozos iniciales, un proyecto de Carta Magna fue sometido a la valoración del episcopado mundial en 1971. Despertó fuertes críticas, en relación con la propia posibilidad de una «Ley fundamental», con su falta de espíritu ecuménico, con el método de trabajo seguido en su elaboración, con la confusión entre elementos teológicos y canónicos, etc. La Ley fundamental de la Iglesia —se argumentaba— es la caridad. Sometido a revisiones sucesivas, el proyecto acabó sin ser promulgado. Pero una buena parte de sus cánones se incorporó al nuevo Código, sobre todo en las disposiciones de carácter general, que se encuentran al inicio de cada libro, parte o título. Actualmente, después de más de cincuenta años de la celebración conciliar, ¿no podríamos resucitar la idea esencial de formular algunos principios comunes para latinos y orientales? No pensamos en una «Constitución», pues este nombre suscita, de hecho, repulsa, pero al menos en unos principios generales de legislación canónica que sean vigentes para toda la Iglesia.

B) La persona y sus derechos. Una de las cosas que más me chocaron, en la primera lectura del Código de 1983, fue la equivalencia establecida entre el concepto de persona y el del fiel cristiano. El canon 96 es bien claro: «Por el bautismo, el hombre se incorpora a la Iglesia de Cristo y se constituye persona en ella, con los deberes y derechos que son propios de los cristianos». En buena lógica, habría que deducir de este texto que los no bautizados no son personas. Evidentemente, nadie defiende tal absurdo. El Concilio Vaticano II, sobre todo en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, se posiciona muy claramente a favor de una Iglesia que defiende los derechos humanos. En ese concepto extravagante de nuestro Código hay una confusión que debe evitarse: la distinción, que aparece en todas las legislaciones civiles, entre *persona* y *ciudadano*. En la legislación canónica, por consiguiente, debería subrayarse la distinción entre persona humana y fiel cristiano (católico). Partiendo de ahí, podría introducirse una normativa más clara y audaz, por parte de todas las estructuras eclesiásticas, de la dignidad y de los derechos de la persona humana.

Aún podría recordarse el Sínodo de los Obispos de 1971, el único que pareció desarrollar el sentido del ejercicio de la colegialidad. El tema fundamental tratado en la asamblea sinodal fue «La justicia en el mundo». Al respecto, siguiendo el camino del Vaticano II, el Sínodo no solo habló sobre la práctica de la justicia en el mundo, sino también en el seno de la propia Iglesia. La Iglesia —subrayaron los obispos— debe dar un testimonio de justicia. Por eso en la vida eclesial deben respetarse los derechos fundamentales de las personas. De modo específico, el Sínodo habló del derecho a la retribución justa de todos los que trabajan para la Iglesia, incluidos los derechos laborales comunes en cada nación y las perspectivas de desarrollo humano y profesional. Habló también de la participación de las mujeres en la vida comunitaria y en las responsabilidades de la Iglesia. Afirmó igualmente la libertad de pensamiento y de su expresión, como también del derecho de todos los fieles a ser oídos por las autoridades eclesiásticas. Insistió además en los principios de seguridad jurídica, tanto en el ámbito penal como administrativo, y manifestó el deseo de que los fieles laicos participaran también en las decisiones de la Iglesia. Sin duda, todo esto se encontraba ya, de algún modo, en el Concilio, pero el Sínodo significó un impulso nuevo para que los codificadores no dejaran de lado estos principios. Si examinamos con atención el Código, sin embargo, veremos que no se alcanzó realmente esta meta y que sería necesaria una reforma profunda para dar respuesta a tales anhelos.

C) Asociaciones de fieles, movimientos eclesiales y pluralismo de espiritualidades. La legislación sobre las asociaciones de fieles es una de las partes que más llamó la atención cuando se promulgó nuestro cuerpo legal. Al lado de la exigua y obsoleta clasificación del Código de 1917, el nuestro parece abrir una nueva perspectiva sobre el ejercicio, en el interior de la Iglesia, de un derecho natural, el derecho de asociación. Pero hoy se percibe la necesidad de dar un paso ulterior, especialmente en relación con lo que estamos habituados a llamar movimientos apostólicos complejos, que no se enmarcan en lo que está previsto para las asociaciones de fieles ni en las diversas formas de vida consagrada. Estamos ante un fenómeno análogo al que se produjo en la Baja Edad Media con el surgimiento de las órdenes mendicantes. Nadie sabía dónde enmarcarlas, aun cuando eran una realidad viva en la Iglesia. No son raras actualmente las quejas de fundadores y miem-

bros de estos movimientos que surgen del soplo del Espíritu y representan un factor de variedad y juventud en la Iglesia, pero que se encuentran con fuertes resistencias en determinados sectores de la Iglesia. En el caso de los mendicantes, fue necesario recurrir a nuevos mecanismos jurídicos, considerando las órdenes nacientes como dependientes del obispo de Roma y dándoles así una fuerte autonomía con respecto a los obispos locales. ¿Qué debemos hacer hoy con los movimientos que no solo acogen, sino que también pretenden formar diáconos y presbíteros totalmente dedicados a sus tareas apostólicas? Las experiencias de seminarios propios no siempre tuvieron buenos resultados, pero no pueden ignorarse. Ya en tiempos de Juan Pablo II se anunció una elaboración de una ley peculiar sobre esta materia, pero hasta ahora desconocemos su progreso.

D) El ejercicio de la colegialidad episcopal. En la concepción del Concilio Vaticano II, un eje fundamental fue la doctrina sobre el Colegio Episcopal y su función en el gobierno de la Iglesia. Incluso con la corrección impuesta por la «Nota explicativa previa», añadida por la voluntad expresa de Pablo VI al texto aprobado en el aula conciliar, la Constitución Dogmática *Lumen gentium* deja claro que la colegialidad episcopal no se restringe a un mero «afecto colegial», sino que es un elemento permanente en el gobierno de la Iglesia universal. El Código de 1983 reconoce esta realidad en los cánones 336-338, pero deja en la total incertidumbre su modo de realización. Podrían pasar siglos no solo sin convocar un concilio ecuménico, sino incluso sin solicitar la acción conjunta de los obispos esparcidos por todo el mundo en el ejercicio ordinario de la colegialidad.

El Sínodo de los Obispos, instituido por Pablo VI[9], tal como está regulado por el Código, es un organismo auxiliar del Romano Pontífice y no una expresión de la colegialidad episcopal. Por eso, el resultado de sus discusiones no es recogido en un «documento sino-

[9] El Sínodo de los Obispos, como organismo representativo del Episcopado católico, fue solicitado por el Concilio ecuménico Vaticano II, en el n. 5 del Decreto *Christus Dominus*. Pablo VI se adelantó a la aprobación de ese documento de los padres conciliares, y, con el Motu Proprio *Apostolica Sollicitudo*, del 15 de septiembre de 1965 (AAS 57, 1965, 775-780), determinó la existencia, la naturaleza y la composición de este organismo.

dal», sino en exhortaciones apostólicas «postsinodales». No puede compararse en absoluto con una asamblea legislativa.

Las conferencias episcopales están limitadas, según la legislación del Código, a «ciertas funciones pastorales»[10]. Y los organismos continentales, como el CELAM, merecen, por parte del legislador, apenas una vaga mención: «Se han de fomentar las relaciones entre las conferencias episcopales, sobre todo entre las más próximas, para promover y defender el mayor bien»[11]. De ahí que, desde el punto de vista estrictamente jurídico, los documentos del CELAM, incluso aprobados por la Santa Sede, poseen una autoridad muy cuestionable. Quizá sea en América Latina donde más se percibe la necesidad de una evolución ulterior de estas estructuras supranacionales.

Prolongando la reflexión en este sentido, podemos preguntarnos si no sería conveniente un mayor pluralismo entre las diversas regiones de la Iglesia latina. No se trata en este caso de una reforma que surja inmediatamente del Vaticano II. De hecho, el Concilio apenas abordó la uniformidad de la Iglesia ritualmente mayoritaria. Y no parece deseable, por ahora, llegar a la variedad existente dentro de la multiplicidad de las Iglesias católicas orientales. Pero la solución encontrada para los tradicionalistas lefebvrianos y para los anglicanos tradicionalistas apunta hacia caminos insospechados, cuyos límites somos incapaces de vislumbrar actualmente.

V. Conclusión

Habría que hacer muchas otras observaciones, como, por ejemplo, las formulaciones ambiguas sobre los derechos de los fieles. En un espacio limitado no es posible decir todo. Lo que hemos dicho hasta ahora muestra que sería muy conveniente una revisión completa del Código para adecuarlo mejor a la mentalidad surgida en el Concilio Vaticano II. Una revisión en la que podría tener el protagonismo el Sínodo de los Obispos.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

[10] Cf. canon 447.

[11] Canon 459 § 1.

Rik Torfs *

RELEVANCIA LEGAL DEL DERECHO CANÓNICO

Este artículo trata de establecer cómo la concesión de la primacía a la implementación de los textos jurídicos pondrá de relieve la relevancia legal del Derecho canónico así como su credibilidad. Los temas de estudio que constituyen su contenido, aunque anclados en su referencia particular al canon 915 del CIC de 1983, remiten, no obstante, tanto a la problemática inherente al sistema canónico actual como a la reforma de las leyes canónicas deseada para que se ajuste al avance de nuestra sociedad contemporánea, apoyada, por así decirlo, en el Estado de derecho.

I. La problemática y el deseo de reforma en perspectiva

El Derecho canónico no es solo una cuestión de una legislación bien formulada, sino que también tiene una importancia fundamental su implementación concreta. Esto me conduce a cinco cuestiones cruciales que estaban

* Rik Torfs nació en Turnhout, Bélgica, el 16 de octubre de 1956. Desde 2013 es Rector de la Universidad Católica de Lovaina. Sucesivamente ha sido profesor adjunto de Derecho Civil en la Facultad de Derecho (1981-1982) y profesor adjunto de Derecho Canónico en la Facultad de Derecho Canónico (1982-1988), de la Universidad Católica de Lovaina. En 1982 fue nombrado profesor numerario de Derecho Canónico, y en 1996 profesor titular de Derecho Canónico en la Universidad Católica de Lovaina. Ha sido profesor visitante en varias universidades, incluidas las Universidades de París, Estrasburgo, Stellenbosch y Nimega. Ha sido presidente y director del *European Consortium for Church and State Research*. Ha dictado conferencias y ha organizado congresos y coloquios internaciones en más de cuarenta países de todos los continentes.

Correo electrónico: inge.clerens@kuleuven.be

a menudo presentes, explícita o implícitamente, en la investigación y la obra del profesor de Estrasburgo Jean Werckmeister (1947-2011), un destacado y célebre canonista de las últimas décadas.

Jean Werckmeister analizó en profundidad la cuestión relativa al alcance y la relevancia del canon 915 del CIC de 1983. Este canon está formulado del siguiente modo: «No deben ser admitidos a la sagrada comunión los excomulgados y los que están en entredicho después de la imposición o declaración de la pena, y los que obstinadamente persistan en un manifiesto pecado grave».

El difunto profesor de Estrasburgo escribió dos artículos sobre este canon en la *Revue de droit canonique*, el primero en 1998 y el segundo en 2001[1]. Entre ambos artículos el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos publicó una declaración relativa a la admisión a la sagrada comunión de los fieles casados vueltos a casar (24 de junio de 2000)[2]. Probablemente, la declaración no se habría hecho sin la primera contribución de Werckmeister. Y el segundo artículo del canonista francés constituye una reacción a la declaración.

Las diferencias de punto de vista entre Werckmeister y el Pontificio Consejo ponen de relieve cinco cuestiones fundamentales para debatir en el marco del actual Derecho canónico. Además, son altamente relevantes para el futuro.

[1] J. Werckmeister, «L'accès des divorcés remariés aux sacrements», *Revue de droit canonique* 48 (1998) 59-79; íd., «L'admission des divorcés remariés aux sacrements et l'interprétation du can. 915», *Revue de droit canonique* 51 (2001) 373-399.

[2] Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, *Sobre la admisibilidad a la sagrada comunión de los divorciados que se han vuelto a casar*, Declaración del 24 de junio de 2000, en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20000706_declaration_sp.html (visitada 05/2016).

II. Cuestiones esenciales del debate que exigen una reforma del Derecho canónico

1. Función de la mens legislatoris *en la interpretación de textos legales*

La primera cuestión que tiene relevancia para el futuro se refiere a la función y la importancia atribuida a la *mens legislatoris* con respecto a la interpretación de un texto legislativo. La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿Es la intención del legislador más importante que la formulación de la ley?

¿Cómo debería interpretarse un texto legislativo? Jean Werckmeister se posiciona claramente en su contribución de 2001. Él no está de acuerdo con el famoso canonista belga Gommarus Michiels, para quien la intención del legislador, la *mens legislatoris*, prevalece sobre el texto de la ley tal como es formulado: «Verba sunt intelligenda, non secundum quod sonant, sed secundum mentem proferentis»[3]. Esto significa que un legislador, que en el sistema canónico es también muy a menudo juez y jefe del poder ejecutivo, se mantiene como el verdadero dueño de su texto. En el caso de que su contenido no le agrade en el momento de su aplicación, puede sencillamente invocar su intención oculta pero mal expresada. Ni qué decir tiene que el punto de vista formulado por Michiels constituye un reconocimiento implícito de la supremacía de la teología y del poder eclesial sobre la ortodoxia legal.

Werckmeister sigue otra tradición, expresada por varios autores, entre ellos Bouscaren y Piñero. Ellos defienden la opinión de que, en caso de que el texto de la ley sea claro, no se necesitan otras formas de interpretación. Esto puede decirse de los textos paralelos, la *mens legislatoris* y la *epikeia*[4]. Francisco Suárez (1548-1617) solía tener

[3] G. Michiels, *Normae Generales Juris Canonici. Commentarius Libri I Codicis Juris Canonici*, vol. 1, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, París [2]1949, p. 475.

[4] T. L. Bouscaren y A. C. Ellis, *Canon Law: A Text and Commentary*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee [3]1957; J. M. Piñero Carrión, *La Ley de la Iglesia: Instituciones Canónicas*, vol. 1, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1984.

una posición semejante. El famoso filósofo y teólogo español sostenía que el legislador perdía su poder sobre la ley inmediatamente después de su promulgación. Tenía su oportunidad antes y la tendrá de nuevo posteriormente, en cuanto que continúa siendo competente para cambiar la ley.

Mientras tanto, es importante que la mente del legislador solo juegue una parte cuando el texto no está claro. Werckmeister defiende valientemente esta posición como partidario de normas legales claras, no oscurecidas por consideraciones teológicas o pastorales. La primacía del texto es una condición absoluta para la credibilidad futura del Derecho canónico en una sociedad basada en el Estado de derecho. En este sentido, la interpretación correcta y, si es necesario, una formulación más clara del canon 17 del actual Código, es importante: «Las leyes eclesiásticas deben entenderse según el significado propio de las palabras, considerado en el texto y en el contexto; si resulta dudoso y obscuro se ha de recurrir a los lugares paralelos, cuando los haya, al fin y circunstancias de la ley y a la intención del legislador».

2. Relación entre afirmaciones doctrinales y normas legales

El segundo tema del debate con relevancia para el futuro concierne a la siguiente cuestión: «¿Cuál es la relación exacta entre las afirmaciones doctrinales y las normas legales?».

En su contribución de 2001, Jean Werckmeister debate un texto de Mons. John J. Myers, Peoria (Illinois), sobre la admisión a la eucaristía de los fieles divorciados que han vuelto a casarse[5]. Myers sostiene que la denegación de la comunión es una consecuencia de un texto de san Pablo (Ef 5,25-30), que *identifica* el amor de los esposos con el amor de Cristo a su Iglesia. De ahí que la posible admisión a la eucaristía de los divorciados vueltos a casar afecte a cuestiones esenciales: la presencia de Cristo en la eucaristía, la indisolubilidad del matrimonio, la unidad de la Iglesia y la comunión de los fieles con Cristo en su Iglesia.

[5] J. J. Myers, «Divorce, remarriage and reception of the holy eucharist», *The Jurist* 57 (1997) 485-516.

Werckmeister critica la noción de *identificación* tal como es usada por Myers. Lo que san Pablo describe es, más bien, una cuestión de *comparación* o *analogía*. Incluso peor para Werckmeister, y con toda razón, es el razonamiento legal posterior de Myers. Este dice que su imagen de «identificación» está claramente apoyada por el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992. Es más, según Myers el Catecismo es superior al Derecho canónico y tiene un valor legislativo directo puesto que fue promulgado por la Constitución Apostólica *Fidei depositum* el 11 de octubre de 1992. Una constitución apostólica es claramente, prosigue Myers, un texto legislativo. En consecuencia, el Catecismo ofrece una interpretación auténtica, en el sentido del canon 16, del canon 915. Werckmeister está en desacuerdo con ese punto de vista y expresa dos observaciones importantes: a) la Constitución Apostólica es ciertamente un texto legislativo, pero solo promulga el Catecismo. Lo que no significa que el Catecismo en sí mismo sea un texto legislativo; b) el Catecismo no puede considerarse como un medio para interpretar el Código.

La reacción de Jean Werckmeister es fundamental por dos razones. En primer lugar, rechaza la fácil confusión entre normas canónicas y principios teológicos, que siempre conduce a fomentar el predominio de los últimos. En segundo lugar, critica abiertamente a un obispo, algo que los canonistas no podían hacer tan fácilmente durante el pontificado de Juan Pablo II. Por ejemplo, en la reunión anual de la Asociación de Derecho Canónico de los Estados Unidos, los obispos son a menudo ponentes principales, no porque sean destacados canonistas, sino porque son obispos. Ser obispo es (¿casi?) visto como un argumento canónico.

3. Relevancia del forum internum *en las normas canónicas*

Para mantener viva la esperanza de la futura reforma del Código, es fundamental hacer la pregunta: «¿Hay (debe haber) algún lugar para el *forum internum* en las normas canónicas?». Esta cuestión se plantea como objeto de nuestro tercer tema de debate debido a la confusión creada por el canon 915 entre el *forum internum* y el *forum externum*. En efecto, un pecado grave está formado por dos elementos, uno objetivo y otro subjetivo, siendo este último el resultado de

las intenciones y del libre albedrío del pecador potencial. Según la declaración (del Pontificio Consejo) de 2000[6], son tres las condiciones requeridas para determinar qué significa que «obstinadamente persistan en un manifiesto pecado grave». Las tres condiciones requeridas son: a) un pecado grave comprendido objetivamente, de tal modo que el ministro de la comunión no podría emitir un juicio sobre la imputabilidad subjetiva; b) persistencia obstinada, es decir, la existencia de una situación objetiva de pecado que perdura en el tiempo y a la que el fiel no quiere poner fin, ni tampoco se requieren otras exigencias (actitud de rebeldía, advertencia previa, etc.) para establecer la gravedad fundamental de la situación en la Iglesia; c) el carácter manifiesto de la situación de pecado habitual grave.

Sin embargo, la lista de estas tres exigencias, aunque sólida a primera vista, está lejos de ser satisfactoria. El pecado grave es en sí mismo esquivo; solo puede valorarse su parte objetiva, a diferencia de su contrapartida subjetiva, por otra persona que no sea el mismo pecador potencial. Es muy posible que el pecado grave establecido legalmente no sea, teológicamente hablando, un pecado en modo alguno.

La relevancia del *forum internum* en Derecho canónico es tan peligrosa como la relevancia directa de la ética en la ley canónica y secular. De hecho, hablando legalmente, la relevancia de la ética es un desastre. Pone en peligro la seguridad legal, que es una forma suprema de la justicia. Un abogado debería ser lo suficientemente humilde para no pronunciarse sobre los motivos internos y las consideraciones morales que no puede conocer, puesto que todo ser humano es en parte un misterio para todos los demás.

4. Revisión del lugar otorgado a la noción de escándalo en el sistema canónico

El cuarto tema del debate, con relevancia para el futuro, concierne a los escándalos. Ya es hora de que abordemos el lugar asignado a la noción de escándalo en el sistema canónico revisado. ¿Cuál es

[6] Pontificia Comisión para los Textos Legislativos, Declaración del 24 de junio de 2000.

la relevancia de esta noción en un sistema canónico centrado en la verdad?

La noción de escándalo tiene una larga tradición en el Derecho canónico. Su historia no ha sido siempre gloriosa. La noción de escándalo sugiere que, incluso en un contexto donde prevalecen la verdad y las consideraciones existenciales, también los rumores, los comentarios y las impresiones emocionales poseen ciertas consecuencias legales.

No obstante, hay dos modos posibles de abordar el escándalo cuando tratamos de interpretar el canon 915. El primer modo parece ser el más lógico: los fieles se escandalizan (o no) porque se deniega la comunión a una persona divorciada vuelta a casar que ellos conocen bien y a quien le tienen una gran estima. En esta hipótesis, el escándalo se basa en sentimientos reales y concretos de personas identificables o de una comunidad específica.

Sin embargo, según la declaración del 2000, está en juego otra forma de escándalo: «En el caso concreto de la admisión a la sagrada Comunión de los fieles divorciados que se han vuelto a casar, el escándalo, entendido como acción que mueve a los otros hacia el mal, atañe a un tiempo al sacramento de la Eucaristía y a la indisolubilidad del matrimonio. Tal escándalo sigue existiendo aun cuando ese comportamiento, desgraciadamente, ya no cause sorpresa: más aún, precisamente es ante la deformación de las conciencias cuando resulta más necesaria la acción de los Pastores, tan paciente como firme, en custodia de la santidad de los sacramentos, en defensa de la moralidad cristiana, y para la recta formación de los fieles»[7].

Obviamente, la noción de escándalo deja de conectarse con el sentimiento concreto de los fieles o con la observación de la realidad visible. Se convierte en una noción teorética y filosófica que *debería* estar siempre presente aun cuando, empíricamente hablando, no lo está. Este es el verdadero triunfo del enfoque deductivo.

[7] Ibíd., n. 1.

5. Elección entre el enfoque inductivo y el enfoque deductivo sobre el Derecho canónico

¿Puede sostenerse que la elección principal en el ámbito del Derecho canónico es responder a la pregunta sobre la preferencia de un enfoque inductivo o deductivo?

Lo anterior conduce a la última y esencial cuestión planteada por Jean Werckmeister en su artículo de 2001. ¿Debería proceder el Derecho canónico de forma deductiva o inductiva? Werckmeister prefiere claramente el enfoque inductivo. Según él, el Derecho canónico, como cualquier sistema legal, es mucho más flexible que lo que las ideas abstractas puedan sugerir a primera vista. La ley real intenta conectar teoría y práctica. En consecuencia, tiene que tener en cuenta tanto los principios como las contingencias. Los pastores y los jueces, confrontados con casos concretos, terminan a menudo aportando soluciones nuevas y liberadoras. El Derecho canónico ha evolucionado mucho a lo largo de su historia. Sigue adaptándose a sí mismo y se implementa de varios modos diferentes.

Conclusión

Los cinco temas/puntos de debate descritos anteriormente muestran que el Derecho canónico no es solo ni siquiera principalmente un asunto de traducir la teología a principios y normas legales. El *modo* en el que la ley se implementa concretamente y se cuida es al menos igual de importante. También es la tarjeta de presentación de la Iglesia católica romana al mundo exterior. Por esta razón, al tiempo que se reflexiona sobre el futuro del Código de Derecho, debería prestarse una enorme atención a la metodología usada para la implementación de las normas. El Derecho canónico no puede sobrevivir solo con la belleza abstracta de las normas legales apoyadas teológicamente.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Felix Wilfred *

TEOLOGÍA Y DERECHO CANÓNICO: UN CAMINO CONJUNTO

Este artículo reflexiona sobre los múltiples servicios que la teología puede hacer al Derecho canónico. Puede ayudarle a no caer en el legalismo y en el positivismo legal, invocando los valores e ideales que se espera que ambos sostengan. Al ayudarle a leer los signos de los tiempos, la teología puede auxiliar al Derecho canónico a responder a las exigencias contemporáneas del pueblo de Dios y superar el peligro de la obsolescencia. Además, en el contexto de la pluralidad de las Iglesias locales, la teología puede contribuir a formular las leyes particulares que mejor respondan a sus situaciones concretas. Dada la frecuente confusión entre derecho divino *(ius divinum)* y derecho eclesiástico, se requiere una clarificación de estos dos ámbitos. El diálogo continuo entre teología y Derecho canónico es necesario en este momento para poder servir eficazmente al pueblo de Dios en la actualidad.

* Felix Wilfred nació en Tamilnadu, India, en 1948. Tras terminar su bachillerato en India, realizó estudios universitarios en Roma y Perugia, Italia, y en Caen, Francia. Es licenciado en Filosofía y doctor en Teología Fundamental. Hasta su jubilación, ha sido decano de la Facultad de Artes, presidente del Instituto de Filosofía y Pensamiento Religioso, y director del Departamento de Estudios Cristianos, en la Universidad de Madrás, India. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional, cuando el prefecto era el cardenal Joseph Ratzinger.

Entre sus obras encontramos los siguientes títulos: *Margins: The Site of Asian Theologies* (2007), *Asian Public Theology* (2010), *Christians for a Better India* (2014). Recientemente ha editado el memorable volumen *The Oxford Handbook on Christianity in Asia*, publicado por Oxford University Press, Nueva York. En la actualidad ejerce de fundador-director del Asian Centre for Cross-Cultural Studies, Chennai. Ha formado parte del consejo editorial de *Concilium* durante veintidós años, y es su presidente desde 2007. Es también el fundador y el editor jefe de *International Journal of Asian Christianity.*

Dirección: Asian Centre for Cross Cultural Studies 40/6A, Panayur Kuppam Road, Sholinganallur Post Panayur, Chennai, 600 119, Tamilnadu (India). Correo electrónico: felixwilfred@gmail.com

Introducción

El Derecho canónico y la teología no son opuestos polares como a menudo se piensa, sino que forman parte de un camino común del pueblo de Dios, para cuya vida y desarrollo los dos realizan un servicio distinto. Esto indica la necesidad de una colaboración estrecha entre ambos[1]. No siempre ha sido así[2]. Ha habido épocas en las que el Derecho canónico y la teología seguían caminos paralelos, o cuando la misma teología seguía tan de cerca al Derecho canónico como para ser calificada de «teología jurídica», y el Derecho canónico procedía sin visión teológica alguna que lo orientara, cayendo en un positivismo legal. Sin ánimo de exhaustividad, ofreceré unas cuantas reflexiones sobre algunos temas y cuestiones seleccionadas que emergen en la relación entre teología y Derecho canónico.

Presupuestos

Cuando la ley es considerada como una pauta y expresión, previamente diseñada, de la voluntad de la autoridad legislativa *(ordinatio*

[1] Cf. Ladislaus Örsy, *Theology and Canon Law: New Horizons for Legislation and Interpretation*, The Liturgical Press, Collegeville 1992. Para un enfoque diferente, véase E. Corecco, *The Theology of Canon Law*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1992.

[2] Desde la Edad Media, especialmente a partir del siglo XIII, se construyó un constante antagonismo entre teología y Derecho canónico, entre otras razones por las diferentes posiciones que tenían con respecto a las cuestiones controvertidas de su época, como el tema de la pobreza franciscana. El problema se centraba a menudo en la función preponderante que el Derecho canónico quería tener en los asuntos eclesiásticos oponiéndose a las tesis de los teólogos del momento. Véase Takashi Shogimen, «The Relationship between Theology and Canon Law: Another Context of Political Thought in the Early Fourteenth Century», *Journal of History of Ideas* 60 (1999) 417-431. Para una síntesis exhaustiva sobre las relaciones entre teología y Derecho canónico en la Edad Media, véase también Pier Virginio Aimone, «Il Medioevo», en Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (ed.), *Il diritto canonico nel sapere teologico. Prospettive interdisciplinariet*, Edizioni Glossa, Milán 2004, pp. 39-65.

legislatoris), el centro lo ocupa lógicamente la conformidad a las normas. Una teología dinámica ayudará a que el Derecho canónico adopte una concepción más dinámica de sí mismo, como instrumento al servicio del bien común y al acompañamiento del pueblo de Dios en su camino de fe, esperanza y amor. Aquí encontramos un presupuesto diferente de la ley y una teología diferente. El movimiento, como observa *Gaudium et spes*, desde una concepción estática de la realidad hacia otra más dinámica (GS, nn. 4-10), se aplica también al ámbito del Derecho en la Iglesia, y encaja con la concepción teológica de la comunidad creyente en movimiento como pueblo peregrino. La Iglesia en movimiento hacia la plenitud del Reino de Dios tiene que desplazar constantemente su tienda a nuevos lugares con nuevas exigencias y desafíos. Cuando el Derecho canónico se ve tentado a paralizarse, la teología necesita mostrar el camino que queda por delante e invitarlo a hacer los cambios necesarios que finalmente ayuden al pueblo de Dios en su camino. La teología y el Derecho canónico pueden y deben trabajar conjuntamente. Su cooperación debe verse especialmente en la interpretación de las leyes que contienen valores e ideales que ambos comparten y cuya promoción, no obstante la diferencia de campos, aunque correlacionados, constituye su tarea.

Su trabajo conjunto será más estrecho y la aplicación más efectiva cuando ambos respeten la subjetividad de la comunidad y su proceso de apropiación de las leyes. A este proceso de apropiación por el pueblo se le denomina *recepción* en la tradición cristiana. Este se aplica tanto a las doctrinas como a las leyes en la Iglesia. Si existe el sentido de la comunidad *(sensus fidelium)* en la profesión de la fe sobre lo que habla la teología, debe esperarse que las leyes que los vinculan necesiten vibrar también con este sentido de los fieles y encuentren una recepción entre ellos. Este será el mejor modo de asegurarse de la aplicación más efectiva de las leyes, que se no verá como una imposición desde fuera (heteronomía), sino como leyes autovinculantes (autonomía) de la comunidad entendidas como ayuda para producir ricos frutos de amor, fe y esperanza, en una vida común de comunión.

El Derecho canónico necesita funcionar bajo el horizonte teológico. Existe una jerarquía de verdades, sobre la que habló el Vaticano II

(UR, n. 11) y que facilitó las iniciativas ecuménicas y las actividades del período posconciliar. Sería una tesis no realista y extraña la que afirmara que todos los cánones están situados al mismo nivel o que cada uno tiene la misma importancia[3]. Si se sostuviera que todos proceden del mismo legislador solo se afirmaría su autoridad formal sin referencia a la cuestión de la que tratan y al grado de su cercanía a los valores e ideales centrales que persigue la comunidad creyente. Algunas orientaciones canónicas relativas al culto no pueden colocarse al mismo nivel que las relacionadas con la igual dignidad de todos los creyentes y con la justicia natural. Esto nos advierte de la necesidad que tiene el Derecho canónico de distinguir el grado de autoridad dado a las diferentes enseñanzas de verdades. El hecho de que tenga el mismo legislador no justifica que se atribuya el mismo grado de autoridad a las leyes indiscriminadamente.

El Derecho canónico y el equilibrio de la fe y la razón

En la historia del Derecho canónico encontramos dos tendencias principales: la que lo considera como *ordinatio rationis* (un ordenamiento según la razón)[4] o la que lo concibe como *ordinatio fidei* (un orden según la fe)[5]. Se asemeja a uno de los grandes problemas de la historia de la teología, a saber, la relación entre fe y razón. Todo cuanto quiera cualificarse como ley debe conformarse a los criterios de la razón y contribuir al bien común. Esto salvaría al Derecho canónico de la arbitrariedad y de la imposición autoritaria. Aplicar

[3] Cf. George Nedungatt, «Dimensions of Law in the Church», *Iustitia* 2 (2011) 39-81, p. 78.

[4] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q.90, a.4c.

[5] Esta última tendencia encuentra su expresión más excelente y prueba en el Código actual y en la Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges* (25 de enero de 1983) con la que lo promulgó el papa Juan Pablo II. La función de la ley en la Iglesia es que aquella refleje cuanto sea posible la imagen de la Iglesia (cf. AAS 75 [1983] vii-xiv), a pesar de la frecuente dificultad de traducir la fe relativa a las doctrinas en la correspondiente configuración canónica en su totalidad. Cf. Jean Beyer, *Il Codice del Vaticano II. Dal concilio al codice Bologna*, EDB, 1984, p. 7.

actualmente el criterio de la razón —que cabe esperar que la fe no contradiga— significaría que las leyes de la Iglesia sean tales que no estén en contra o socaven la dignidad humana y los derechos humanos esenciales, que se basen en la igualdad, la imparcialidad y la justicia, y que no discriminen a nadie por su género. Todo esto forma parte de los derechos humanos universales, sobre los que la humanidad ha ido adquiriendo cada vez mayor conciencia. El Derecho canónico no puede sostener en nombre de la fe nada que justifique la violación de cualquiera de estas cuestiones fundamentales comunes a la familia humana. Esta perspectiva fue fuertemente fomentada por el Vaticano II mediante una teología de la creación que encontramos en su Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. Si el Derecho canónico viola alguna de estas cosas invocando la fe como apoyo, puede cuestionarse muy seriamente su genuina legitimidad como instrumento legal a favor de la justicia. El Derecho canónico requiere una teología robusta que le ayude a evitar muchos obstáculos. Por otra parte, puesto que el pueblo de Dios es una comunidad de fe, lógicamente, el elemento fe necesita reflexionarse en su configuración y ordenamiento legal. De lo contrario, el Derecho se mantendría meramente en su nivel formal y se verá preso del positivismo legal.

Ius Divinum: Un tema común de la teología y del Derecho canónico

La naturaleza y la fuerza vinculante de la ley en la tradición canónica se ha hecho depender de si una norma contiene algo que deriva directamente del ordenamiento divino *(ex ordinatione divina, ius divinum)* o si se trata de algo legislado por la Iglesia para el bien común. La falta de claridad en este tema se ve diáfanamente al comparar el Código de 1917 con el de 1983. Casos en los que el anterior se refería a ellos como derivación de la ordenación divina han sido eliminados al ser reformulados en el Código de 1983, y, al mismo tiempo, el nuevo Código introduce nuevos cánones de «ley divina» o «institución divina» (que, en general, incluye en la tradición canónica asuntos considerados como pertenecientes a la «ley natural» también), obviamente con la afirmación del máximo grado de auto-

ridad. Por citar solo un ejemplo, cuando el Código de 1917 habla del poder jurídico de la jerarquía en el canon 108, que está formada por el papado y el «episcopado subordinado» *(episcopatus subordinato)*, supone que este poder es de institución divina *(ex divina institutione)*[6]. A la luz de la enseñanza del Vaticano II sobre el episcopado y sobre la relación entre papado y episcopado, el nuevo Código ve el episcopado bajo la perspectiva de la *colegialidad*. Esta unidad colegial que prosigue la relación de Pedro y el resto de los apóstoles es considerada en *Lumen gentium* (n. 22) como algo que procede «de la voluntad del Señor» *(statuente Domino)*, y, en consecuencia, así es codificada en el CIC canon 330. Vemos aquí un caso en el que el Derecho canónico sigue el desarrollo de la teología, hasta el punto de abrogar en el Código algo que una vez era sostenido como ley divina. También es interesante observar cómo el uso del argumento de derecho divino se redefine en una nueva perspectiva a la luz de la teología. Por mencionar un ejemplo, el canon 948 de 1917 invoca la autoridad de Cristo *(ex Christi institutione)* para establecer la *distinción* entre clérigos y laicos, mientras que el Código de 1093 sigue el espíritu de la teología del pueblo de Dios, y afirma que algunos de entre el pueblo de Dios son elegidos para servir y pastorear el rebaño, y que esta elección lo es por institución divina (canon 1008)[7]. Como podemos ver, hay una diferencia de perspectiva y acento en el uso de la ley divina, subrayando, una vez más, la gran importancia que tiene para el Derecho canónico seguir de cerca los desarrollos y matices teológicos.

Pero existe un problema más profundo en la distinción entre ley divina y ley eclesiástica. El Derecho canónico no puede decidir unilateralmente sobre este tema, sino que tiene que buscar la ayuda de la teología, que tiene que hacer frente a esta zona gris en la que las demarcaciones entre ambos no son asunto fácil. Irónicamente, en la tradición teológica no ha habido tampoco unanimidad al respecto

[6] CIC 1917 c. 108 §3. *Ex divina institutione sacra hierarchia ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris; ratione iurisdictionis, pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere*.

[7] Para otros ejemplos, véase Joseph J. Koury, «*Ius Divinum* as a Canonical Problem on the Interaction of Divine and Ecclesiastical Laws», *The Jurist* 53 (1993) 104-131.

en todos los casos. Imaginemos solo que entre los siglos XI y XIV, la institución del cardenalato fue considerada como procedente de una orden divina *(ius divinum cardinalatus)* y los cardenales como aquellos que «comparten en plenitud el poder papal y sucesores del colegio apostólico» (no los obispos)[8].

Además, si tuviéramos que argumentar basándonos en la antigüedad de las tradiciones y las prácticas para afirmar que algo es de derecho divino, necesitamos prestar mucha atención al hecho de que algunas de estas tradiciones han sido consideradas como disposición divina mientras que otras tradiciones y costumbres han sido juzgadas como condicionadas por la cultura y el contexto de su época[9]. Dada la ausencia de claridad en este tema, las cuestiones legítimas pueden plantearse sobre temas fundamentales, como los sacramentos y la no ordenación de mujeres, a saber, si son de derecho divino o si están relacionados con la cultura y las tradiciones de la época del Nuevo Testamento. Existe un fuerte argumento a favor del cambio en este asunto, dado el hecho de que en la historia del cristianismo lo que una vez se pensaba que era de derecho divino posteriormente no se sostuvo como tal. Todas estas reflexiones son también importantes para las relaciones ecuménicas, en las que las afirmaciones categóricas de derecho divino han sido serios obstáculos para el ecumenismo[10].

Temas de discrepancia

Hay cuestiones en las que la teología abre nuevos horizontes al Derecho canónico, y, sin embargo, esta visión se limita mucho en la legislación, produciendo cierta incoherencia grave que afecta a la re-

[8] Para un breve estudio sobre el contexto histórico de los cardenales de la Santa Iglesia Romana, véase John P. Beal, James A. Corriden y Thomas J. Green (eds.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press, Nueva York 2000, pp. 464-466, p.465.

[9] Cf. Karl Rahner, «Reflections on the Concept of *Ius Divinum*», en *Theological Investigations* vol. V, Darton, Longman & Todd, Londres 1966, pp. 219-243.

[10] Cf. Walter Kasper, «Canon Law and Ecumenism», *The Jurist* 69 (2009) 171-189.

novación y a la innovación en la Iglesia. A modo de ejemplo, me referiré a la cuestión del poder de gobierno y a la cuestión de la elección de obispos.

Según el canon 129 del CIC, el poder de gobierno, también llamado poder de jurisdicción, debe ser ejercido por aquellos que han recibido las órdenes sagradas, a saber, el episcopado, el presbiterado y el diaconado, mientras que los laicos solo pueden cooperar *(ad normam iuris cooperari possunt)* en el ejercicio del poder de gobierno de los anteriores. El argumento para ejercer legítimamente el poder de gobierno procede de la realidad fundamental del bautismo, en la que, independiente del Estado (clerical o laical), todos los creyentes participan de la misma misión sacerdotal, profética y regia de Jesús. Además, están dotados con diferentes carismas y dones para la vida de la comunidad. A esto podríamos añadir el argumento pastoral: el ejercicio del poder de gobierno en la práctica es realizado actualmente en numerosas comunidades cristianas por los laicos, que son quienes las dirigen; y también el argumento histórico de las tradiciones en la historia cristiana: emperadores laicos que convocaban concilios, laicos que ejercían de delegados del Papa e incluso como cardenales secretarios de Estado, por no mencionar la función de los abades y las abadesas en época medieval que ejercían el poder de gobierno sobre sus súbditos y administraban las propiedades[11]. Así pues, no hay nada en la teología, la historia ni en la práctica actual, que se oponga al ejercicio del poder jurisdiccional por el laicado. El Derecho canónico tiene escasos argumentos que invocar para sostener su posición de rechazo al poder de los laicos.

Puede encontrarse un argumento teológico en el hecho de que, según la enseñanza del Vaticano II, el obispo recibe por su consagración no solo el oficio de santificar y enseñar, sino también el *oficio de gobernar*. Esta enseñanza tiene su importancia por el hecho de que el oficio de gobierno no es algo adicionalmente otorgado por el Papa, que podría hacer aparecer a los obispos como funcionarios su-

[11] James A. Coriden, «Lay Persons and the Power of Governance», *The Jurist* 59 (1999) 335-347; véase también Hubert Wolf, *Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, Verlag C.H. Beck, Múnich 2015, pp. 145-157.

yos[12]. Al enraizar el poder del obispo en el sacramento, el Concilio quiso equilibrar la relación entre episcopado y primado. Lo mismo, sin embargo, no debe extrapolarse a la relación entre laicos y clérigos, para sostener que puesto que los últimos están ordenados, los laicos, por consiguiente, no tienen el poder de gobierno. Esto es aplicar erróneamente una enseñanza sacándola del contexto y malinterpretar completamente el espíritu y las enseñanzas del Vaticano II. Por otra parte, ¿no participa el fiel cristiano en virtud de su consagración bautismal en el oficio regio (gobierno) de Cristo, como también en sus oficios sacerdotal y profético?

La elección de los obispos es otro tema en el que la tradición y la teología están abiertos, pero no le corresponde al Derecho canónico, ni tampoco a las sensibilidades contemporáneas. Todo el pueblo de Dios, clérigos y laicos, estaba implicado en la elección de los obispos en la Iglesia antigua, hasta el siglo XII. Dentro de este marco general, existía una pluralidad de modalidades en la elección episcopal. Los hechos históricos son bien conocidos y no requieren desarrollo ulterior. Y, sin embargo, el Código de Derecho está aferrado a un modelo en el que el laicado apenas participa y el proceso es desarrollado mayormente por el nuncio papal. Esto contradice el principio de subsidiaridad y la teología de la Iglesia local tal como son concebidos por el Vaticano II. Peor aún es el caso cuando los obispos, por así decirlo, «caen en paracaídas» en una diócesis para promocionar-

[12] Es verdad que la *Nota Explicativa Praevia* n. 2 de *Lumen gentium* especifica que para que el oficio de gobierno se ejerza concretamente se requiere una «determinación canónica o jurídica» del Papa. Hay algunos canonistas que se apoyan en esta nota explicativa para retroceder a la teología previa al Vaticano II y sostener que el poder de jurisdicción es una misión canónica que otorga el Papa. Por ejemplo, R. J. Bower dice que «el poder de órdenes es conferido por la ordenación sacramental; (y) el poder de jurisdicción, excepto para el papado, por la misión canónica», en R. J. Bowers, *Episcopal power of Governance in the Diocesan Church: from the 1917 Code of Canon law to the Present*, The Catholic University of America, Washington 1990, p. 5. Yo pienso que esto es eliminar simplemente la novedad de la enseñanza del Vaticano II. Una nota explicativa es una nota explicativa y nada más, y no suplanta la enseñanza central del Vaticano II que se encuentra en el cuerpo central de *Lumen gentium* afirmando el fundamento sacramental del poder episcopal de jurisdicción.

les en su carrera, sin consulta alguna con los obispos locales, por no hablar del laicado. Es verdaderamente un insulto a la Iglesia local.

Mientras que el Código oriental está abierto a un modo de mayor participación para elegir a los obispos con su estructura sinodal, ¿por qué el Código latino legisla diferentemente y de manera centralizada? La cuestión llega a ser anómala cuando en el mismo territorio sociocultural como India, los obispos orientales siguen el modelo participativo, en conformidad con el Código oriental (cc. 181-189)[13], mientras que los cristianos de la Iglesia latina, que viven en el mismo territorio compartiendo las mismas condiciones de vida, se ven privados de esta participación. Solo podemos sentir compasión por los nuncios papales, muchos de los cuales, a pesar de sus mejores intenciones, no están en condición de evaluar la situación de las Iglesias locales, por su falta de familiaridad con la cultura, el idioma, la situación de vida y la historia del pueblo, y, sin embargo, se espera de ellos que realicen una función crucial para la elección de los obispos[14]. La participación del pueblo al respecto, como comentan John Huels y Richard R. Gaillalrdetz, no puede desecharse como utópica e impracticable. Esto es ignorar la historia. Para refutar este argumento y esta actitud, estos autores han formulado nuevos cánones que muestran cómo podría llevarse a cabo concretamente[15].

Teología contextual y leyes y costumbres particulares

El pluralismo teológico deriva de las reflexiones sobre la vida de fe tal como es vivida en diferentes contextos culturales, geográficos e históricos, en los que se encuentra el pueblo de Dios. En el período posconciliar hemos presenciado la emersión de ricas y dinámicas teologías en África, América Latina, Asia y Oceanía. Si teología sig-

[13] Para una visión sintética, cf. George Nedungatt (ed.), *A guide to the Eastern Code. A commentary on the code of Canons of the Eastern Churches*, Kanonika 10, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2002, pp. 229-231, 641-647.

[14] Cf. Felix Wilfred, «Reform of the Roman Curia», *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 77 (2013) 583-596, pp. 592-593.

[15] Cf. John M, Huels y Richard R. Gaillalrdetz, «The Selection of Bishops: Recovering of the Traditions», *The Jurist* 59 (1999) 348-376, pp. 368s.

nifica ayudar a la vida de fe y hacerla fructificar relacionándola (la fe) dinámicamente con las experiencias contemporáneas en su contexto, no podemos tener una configuración legal rígida que es monolítica y está centralizada.

Si no respondemos a los nuevos desarrollos en la Iglesia y en el mundo, seguiremos a la cabeza con legislaciones sobre temas y cuestiones que se han quedado obsoletos. La penitencia es algo que forma parte esencial de la fe y la vida cristiana. Sin embargo, el modo de realizarla puede cambiarse. Cada vez se ha ido haciendo más evidente que la confesión auricular ha estado en proceso de desaparecer durante las últimas décadas, y podría extinguirse pronto. Y, sin embargo, dedicar no menos de 33 cánones a legislar sobre la confesión auricular (cc. 959-991), con la obligación de que el fiel «confiese en clase y número todos los pecados graves cometidos desde el bautismo» (c. 988), podría hacer aparecer un exceso de trabajo sobre algo obsolescente. Por otra parte, nadie puede afirmar que la confesión auricular es de derecho divino. Por citar aún otro ejemplo, la preparación para el ministerio presbiteral necesita cambios importantes, de modo que los candidatos sean formados de tal modo que puedan responder al desafío de nuestro tiempo, y, ciertamente, en las diferentes regiones geográficas. Y, sin embargo, tenemos 33 cánones (232-264) sobre la «formación de los clérigos» que ya se han quedado obsoletos, y que ponen de manifiesto la ausencia de sensibilidad hacia los cambios de época y las nuevas exigencias del ministerio. Aquí tiene la teología la función de ayudar al Derecho canónico a «leer los signos de los tiempos», y ayudarle también a abrogar las leyes obsoletas, formulando nuevas que tengan en cuenta los tiempos cambiantes y la vida de las comunidades cristianas.

El Código de Derecho Canónico con su tendencia centralizadora tiene muchas huellas del Derecho romano y de las leyes medievales de la sociedad occidental, suscitando, por consiguiente, cuestiones sobre la pertinencia de algunas de estas leyes en ambientes culturales muy diferentes. Más esencialmente, hay una diferencia en la comprensión y actitud hacia la ley misma. Es más, la traducción a la acción práctica de una teología que surge del contexto exige leyes y regulaciones que lleguen a las personas y les convenzan de los valo-

res y los ideales que quieren sostener. Lamentablemente, existe a menudo una discordancia entre la teología que quiere ser una fuerza vital y el Derecho canónico que no aborda dinámicamente las necesidades de la comunidad local y sus cuestiones y problemas específicos. Como consecuencia se producen rupturas dentro de la comunidad que socavan el testimonio potencial del Evangelio que se supone que tanto la teología como el Derecho canónico deben promover en su camino conjunto. De ahí la importancia de desarrollar, de forma semejante a las teologías contextuales, unas costumbres locales y unas leyes particulares.

Sin embargo, tal y como están las cosas, existe poca posibilidad en el Código actual para una tal contextualización de la ley en las Iglesias locales. En el Código latino, la legitimidad de estas costumbres depende de su aprobación por el legislador, universal y particular, según el caso (c. 23). El canon correspondiente 1506 §1 del Código oriental parece más abierto: «La costumbre de la comunidad cristiana, en la medida en que responde a la acción del Espíritu Santo en el cuerpo eclesial, puede obtener la fuerza de ley».

La historia de la Iglesia en el período antiguo nos enseña que las diferentes familias de las Iglesias eran autónomas (autogobierno) —con sus propias leyes y regulaciones— al tiempo que mantenían una comunión viva entre ellas. La época medieval vio emerger innumerables costumbres y tradiciones de la vida de las Iglesia locales que adquirieron fuerza vinculante en el contexto local. Como sostiene Andre D'Auria, las costumbres, de hecho, enriquecen la naturaleza pluriforme del sistema jurídico eclesial, nutren la inculturación de las leyes eclesiales, proveen en los casos de *lacuna legis*, pero, sobre todo, promueven la construcción de la comunidad cristiana bajo la guía del Espíritu Santo[16]. Con el aumento del sentido de pluralismo que caracteriza la vida de la Iglesia en todas las esferas, es inevitable que exista también un espacio legítimo para las costumbres y otras leyes particulares en las Iglesias. Es más, desde una perspectiva de largo alcance podemos vislumbrar el surgimiento de nuevas Iglesias *sui iuris* (Iglesias individuales), similares a las

[16] Cf Andrea D'Aura, «Il diritto consuetudinario nella vita della Chiesa», *Euntes docete* 56 (2003) 65-89, pp. 88-89.

Iglesias patriarcales del pasado. De hecho, *Lumen gentium* 23 habla en el mismo sentido de las Iglesias patriarcales de la antigüedad y de las conferencias episcopales contemporáneas (regionales, nacionales y continentales).

Para la aparición de las nuevas Iglesias *sui iuris* dentro del patriarcado occidental con sus propias estructuras canónicas, las actuales Iglesias locales necesitan tener ya los espacios de libertad y la autonomía necesaria[17]. Esto cambiaría significativamente la naturaleza y el funcionamiento del actual corpus legal de la Iglesia y su aplicación para preparar el camino del futuro previsto. En este contexto, la tendencia a rebajar el estatus teológico y jurídico de grupos de obispos reunidos en conferencias, cuerpos regionales, etc., no puede sino verse como un paso regresivo contra el espíritu del Vaticano II[18]. Las Iglesias locales necesitan mucha mayor libertad para desarrollar sus formas y modos de culto, que proporcionaría el potencial para el desarrollo de nuevos ritos, puesto que, como sabemos por la historia, el rito litúrgico era un elemento importante en la formación y el desarrollo de las Iglesias *sui iuris* desde tiempos antiguos. De hecho, *Sacrosanctum concilium* (n. 4) no solo habla de los ritos existentes, sino que se pronuncia de tal modo que abre la posibilidad de nuevos ritos en la Iglesia. Según el Código de las Iglesias orientales, «un rito es un herencia litúrgica, teológica, espiritual y disciplinaria, diferenciada por la cultura y las circunstancias de la historia de las personas, que se expresa en cada Iglesia *sui iuris* en su modo propio de vivir la fe» (canon 28 §1). En todos estos aspectos, la teología puede tener una función muy constructiva interpretando el Vaticano II y ayudando al Derecho canónico a mirar hacia el futuro y ser más flexible y sensible en cada contexto.

[17] Esto lo corrobora una comparación con el Código de las Iglesias orientales. Véase Frederick R. McManus, «The Code of Canons of the Eastern Catholic Churches», *The Jurist* 53 (1993) 22-61; íd., «The possibility of New Rites in the Church», *The Jurist* 50 (1990) 435-458.

[18] Cf. Felix Wilfred, «Episcopal Conferences – Their Theological Status», en Peter Fernando (ed.), *Episcopal Conferences and Collegiality*, CBCI Commission for Clergy and Religious, Delhi 1989, pp. 3-26.

Conclusión

Bajo la influencia del positivismo legal, que tiene una comprensión teorética unívoca de la ley, el Derecho canónico no puede descartar la importante función que la teología necesita tener hoy para interpretar significativamente las leyes que rigen la comunidad de los creyentes. El Derecho canónico se ve así afrontado al difícil desafío de reconciliar su naturaleza como instrumento legal (que lo hace afín a cualquier sistema legal) y la necesidad imperativa de ser orientado por una visión teológica. Otro dilema que afronta el Derecho canónico es reconciliar las exigencias de justicia, que cabe esperar que sostenga, y el mandato evangélico de la misericordia, que toda auténtica teológica mantendrá visible. El Derecho canónico no puede permitirse desprenderse del delicado equilibrio que se desea.

Es evidente que no podemos esperar que las leyes de la Iglesia sean medios para la proclamación de las verdades del cristianismo. Sin embargo, no se justificaría ninguna disposición canónica a menos que también exprese un valor o ideal para ponerlo en práctica. Esto hace del diálogo constante entre la teología y el Derecho canónico una necesidad imperiosa. El aislamiento del Derecho canónico podría cegarle para no ver los valores que fomenta la teología, y una teología que no estuviera orientada a la praxis cristiana concreta podría terminar en un mundo de abstracción tratando solo de conceptos. El mejor curso para el futuro es, entonces, el diálogo continuo entre teología y Derecho canónico en movimiento con el pueblo de Dios que camina hacia la plenitud del Reino de Dios.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

George Nedungatt *

EL ECUMENISMO Y LA REFORMA DEL DERECHO CANÓNICO

Para el progreso del ecumenismo necesita reformarse el Derecho canónico de la Iglesia católica, especialmente con respecto al Papa concebido como un monarca que tiene el poder supremo. Se necesita un órgano que ejerza el poder supremo en la Iglesia junto a los concilios ecuménicos cuando estos no se celebren. Y el Papa, como el sucesor de san Pedro, es el que está más facultado para hacerlo. Sin embargo, el dogma católico y el Derecho canónico actual con respecto al Papa no son aceptables para las demás Iglesias y requieren reforma. Otras dos áreas que están bajo discusión como necesarias de reforma son el celibato sacerdotal y el lugar de las mujeres en la Iglesia.

La cuestión sobre la «forma jurídica» apropiada de la Iglesia es un problema eminentemente ecuménico… El «juridicismo» de la Iglesia católica romana es el objeto de la crítica más seria y radical por parte de la Iglesia ortodoxa como también por parte de las Iglesias de la Reforma. Ven tanto en las premisas como en las conclusiones del Derecho canónico algunas de las diferencias más profundas que las separan de la Iglesia católica.

* George Nedungatt, S.J., es profesor emérito de Derecho Canónico del Pontificio Instituto Oriental de Roma. Se jubiló en 2003, y regresó a la India en 2012. Enseñó allí filosofía y teología de la ley durante tres años en Dharmaram Vidyakshetram, Bangalore. Actualmente reside en el centro de espiritualidad Sameeksha, Kalady, Kerala. Ha publicado veinte libros y varios artículos en revistas internacionales. Su último libro se titula *For the Renewal of Canon Law: An Indian Contribution*, Dharmram Publications, Bangalore 2015. Está preparando en este momento un manual sobre teología de la ley.

Dirección: Sameeksha, Kalady, 683 574, Ernakulam Dt, Kerala (India). Correo electrónico: nedungattgeo@gmail.com

Así se expresaba Lukas Vischer, un destacado ecumenista, hace más de cuarenta años[1]. Entre las diferencias principales que separan a la Iglesia católica de las otras Iglesias se encuentran las disposiciones del Derecho canónico sobre el primado del Papa, el celibato sacerdotal y la posición de las mujeres. El papa Pablo VI reconoció francamente que el primado papal es el obstáculo más grande en el camino ecuménico. Las Iglesias en las que el celibato sacerdotal no es obligatorio no quieren renunciar a su tradición para unirse con la Iglesia católica. El Derecho canónico reserva el estado y el poder clerical a los hombres, relegando así a las mujeres a ser miembros de segunda categoría en la Iglesia.

En nuestro artículo analizaremos brevemente estos tres temas que tienen impacto en el ecumenismo: el primado papal, el celibato sacerdotal y la posición de las mujeres en la Iglesia católica. No obstante, comenzaré con una sucinta presentación de lo que el Código católico prescribe con respecto al ecumenismo.

I. Lo que el Derecho canónico dice sobre el ecumenismo

El actual Código de Derecho Canónico de la Iglesia católica está codificado en tres documentos promulgados por el papa Juan Pablo II: 1) el *Código de Derecho Canónico* (1983) o *Codex Iuris Canonici* (abr. CIC) para la Iglesia latina; 2) el *Código de los Cánones de las Iglesias orientales* (1990) o *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (abr. CCEO); 3) la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* sobre la Curia romana (1988). El Derecho canónico de las Iglesias ortodoxas está formado principalmente por cánones promulgados por concilios ecuménicos durante el primer milenio. Las Iglesias protestante y reformada tienen sus propios códigos. Los pentecostalistas no tienen una estructura canónica o únicamente la estructura más flexible con la Biblia como manual que proporciona las normas de ordenamiento

[1] Lukas Vischer, «Reform of Canon Law – An Ecumenical Problem», *The Jurist* 26 (1966) 395-412, en pp. 395, 398. Véase también J. Hoffmann, «L'horizon oecuménique de la reforme canonique…», *Rev. Sciences Phil. Theol.* 57 (1973) 228-251.

y disciplina. La Iglesia católica posee la estructura canónica más desarrollada.

El ecumenismo es abordado muy sumariamente en el *Código de Derecho Canónico*. El canon 755 afirma: «Corresponde en primer lugar a todo el colegio de los obispos y a la Sede Apostólica fomentar y dirigir entre los católicos el movimiento ecuménico, cuyo fin es reintegrar en la unidad a todos los cristianos» y «compete asimismo a los obispos, y, conforme a la norma del Derecho, a las conferencias episcopales, promover la misma unidad y, según la necesidad o conveniencia del momento, establecer normas prácticas, teniendo en cuenta las prescripciones dictadas por la autoridad suprema de la Iglesia». Al colocar el ecumenismo bajo función magisterial de la jerarquía de la Iglesia, este canon evoca la postura de la Iglesia católica como *Mater et Magistra* de todas las Iglesias, una postura que no ayuda a las relaciones ecuménicas[2].

El Código oriental (CCEO), que es en general ignorado, aborda el ecumenismo en siete cánones bajo el título 18 «Ecumenismo o el fomento de la unidad de los cristianos» (cc. 902-908). Ofrecemos un sumario. Todos los fieles cristianos, especialmente los pastores, deben orar y trabajar para la restauración de la unidad de la Iglesia (902). Deben fomentarla mediante la oración, el buen ejemplo, la fidelidad a la tradición, la cooperación y la estima mutua (903). Cada Iglesia *sui iuris* debe tener su ley particular para promover el ecumenismo bajo la supervisión de la Sede Apostólica Romana (904 §1). Debe existir una comisión sobre ecumenismo, o, al menos, un experto dedicado al asunto (§2); lo mismo se aplica también a cada eparquía (§3). Debe evitarse en el diálogo y en las iniciativas ecuménicas el falso irenismo, el indiferentismo y el celo inmoderado (905). Todos deben cuidar, especialmente los predicadores y los maestros, que se presente fielmente la enseñanza de la Iglesia católica y la de las otras Iglesias. Los colegios, los hospitales y otras instituciones deberían proporcionar instalaciones para que los sagrados ministros ejerzan su ministerio entre los estudiantes católicos, etc. (907). Finalmente, se recomienda a los católicos que cooperen con otros fieles cristianos, con el debido respeto a la *communicatio in sacris*, en

[2] CIC cc. 256, 364, 383, 463, 825, 844.

todos los asuntos, como las obras de caridad, la justicia social, la defensa de la dignidad humana y de los derechos de las personas, la promoción de la paz, la celebración de las fiestas nacionales, etc. (908). Estos cánones están sostenidos con referencias a pie de página a los documentos del Concilio Vaticano II (LG, OE, UR) y al *Directorio* del Secretariado para la Unidad de los Cristianos del 14 mayo de 1967.

Un comentario es pertinente aquí con respecto a la expresión «Sede Apostólica Romana» usada en el canon 904 §1, que puede chocar por su excepcionalidad. El uso católico común es «Sede Apostólica». La adición «Romana», sin embargo, implica el hecho de que, además de en Roma, la única sede apostólica en Occidente, existen otras Sedes Apostólicas en Oriente, como Jerusalén, Antioquía y Éfeso, que también fueron fundadas por los apóstoles[3]. El uso de la expresión absoluta «Sede Apostólica» sin calificación es ignorar estas Sedes Apostólicas, lo que puede ser un escollo ecuménico. Siguiendo el decreto conciliar sobre ecumenismo (UR, n. 3), el Código oriental usa «Sedes Apostolica Romana», solo una vez (un *hapax legomenon*).

II. Primado papal

Desde el punto de vista ecuménico, la ley canónica católica sobre el Papa es muy deficiente. «El Obispo de la Iglesia de Roma… es cabeza del Colegio de los Obispos, Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal en la tierra; el cual, por tanto, tiene, en virtud de su función, potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal» (CIC c. 331; CCEO c. 43), y que es legislativa, ejecutiva y judicial. El Papa «por nadie puede ser juzgado» (CIC c. 1404, CCEO c. 1058). Estos cánones, que están sustentados en notas a pie de página con referencias a los Concilios Vaticano I y II, hacen del Papa el «Soberano Pontífice», que está por encima de la ley. No puede ser destituido. Pero ¿qué ocurre si un Papa es un adúltero, como Alejan-

[3] San Agustín escribió sobre las Iglesias «que tenían el privilegio de poseer *Sedes Apostólicas* y recibir cartas de los apóstoles» (*De doctrina Christiana*, II, c. VIII, 12).

dro VI, o un homosexual traicionado por su pareja? El presidente de los Estados Unidos tuvo que renunciar y afrontar la destitución por adulterio. Pero no existe ninguna disposición canónica para destituir a un Papa, cualquiera que sea su delito. Según los canonistas, el Papa que es culpable de herejía pierde su oficio *ipso facto*. Pero «el Romano Pontífice no es juzgado por nadie» (CCEO c. 1058), o, más precisamente, «La Primera Sede por nadie puede ser juzgada» (CIC c. 1404).

Entre los católicos es habitual llamar al Papa «Sumo Pontífice». Los primeros concilios ecuménicos le llamaban simplemente «Obispo de Roma». El título «Patriarca de Occidente» aparecía en el *Annuario Pontificio*, el directorio oficial del Vaticano, hasta que fue suprimido en 2006 por el papa Benedicto XVI. Una reforma mejor habría sido la creación del oficio de Patriarca o Arzobispo Primado de la Iglesia latina, en correspondencia con los Patriarcas/Arzobispos Primados de las Iglesias de Oriente.

Mientras en las Iglesias patriarcales orientales los obispos son elegidos por sus sínodos (CCEO cc. 180-189), en la Iglesia latina el Papa «nombra libremente a los obispos o confirma a los que han sido elegidos legítimamente» (CIC c. 377). La confirmación mencionada aquí está realmente limitada por derecho consuetudinario a un caso en Francia. Los demás obispos son nombrados por el Papa. Históricamente, en el contexto de la investidura laica, con sus abusos concomitantes, el nombramiento de los obispos por el Papa tenía, de hecho, sus beneficios y justificación. Pero en las circunstancias actuales, se le otorga al Papa la posición de un «superobispo» (papa Francisco) y despoja a las Iglesias locales de su justa autonomía. Según el modelo de los Sínodos de los Obispos de las Iglesias orientales tanto católicas (cf. CCEO cc. 55-150) como ortodoxas, las conferencias episcopales latinas podían actualizarse como sínodos dotados de poderes legislativos y judiciales. Esto conllevaría a una descentralización del gobierno de la Iglesia.

La autoridad suprema de la Iglesia no solo la poseen los concilios ecuménicos, sino también el Papa, según la doctrina y la ley católica. Obviamente, los concilios ecuménicos no pueden estar siempre en

sesión ni ser convocados frecuentemente[4]. Es razonable que mientras tanto la autoridad suprema sea ejercida por el Papa como sucesor del apóstol Pedro[5], aunque la exégesis católica moderna no pueda encontrar en Pedro al primer Papa. Según el Derecho canónico, compete al Papa «convocar un concilio ecuménico, presidirlo personalmente o mediante un delegado, trasladarlo, suspenderlo o disolverlo, y aprobar sus decretos» (CIC c. 338; CCEO c. 51). También corresponde al Papa «determinar las cuestiones que han de tratarse en el concilio, así como establecer el reglamento del mismo; a las cuestiones determinadas por el Romano Pontífice, los Padres conciliares pueden añadir otras, que han de ser aprobadas por el Papa». Puede rechazar una moción propuesta por la mayoría de los miembros del concilio o incluso unánimemente. Esta disposición sitúa prácticamente al Papa por encima del concilio. Ciertamente, debe tener el poder de intervenir y desbloquear una situación crítica, como ocurrió más de una vez durante el Concilio Vaticano II. Compete al Derecho canónico encontrar para el papado su lugar singular entre la monarquía y la democracia.

Los obispos diocesanos tienen que presentar su renuncia al cumplir los 75 años (CIC c. 401, CCEO c. 210). Pero el Papa no tiene límite de edad. Curiosamente, quien ha llegado a los 75 años presenta su renuncia al obispo de Roma, que puede tener más de 80 años. El oficio papal se queda vacante por la muerte del Papa o por renuncia. Sin embargo, la muerte tiene que ser indiscutible, pues, de

[4] Los ortodoxos afirman que solo se han celebrado siete concilios ecuménicos, siendo el último el de Nicea II (787). Los católicos consideran que son veintiuno, terminando con el Vaticano II, pero algunos especialistas cuentan solamente siete, como los ortodoxos, y a los celebrados posteriormente en Occidente, incluido el Vaticano II, los denominan «concilios generales». Esta diferencia terminológica está implícita en la última y mejor edición crítica titulada *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, 3 vols., ed. Istituto per le scienze religiose, Bolonia (Brepols, Turnhout) 2006-2013. Esta edición incluye el Concilio in Trullo (692) y el Concilio de Pisa (1409). El ultimo decretó la superioridad del Concilio sobre el Papa y depuso a los papas rivales. Estos dos concilios no están incluidos en los *Decrees of the Ecumenical Councils*, 2 vols., ed. Norman Tanner.

[5] Karl-Heinz Ohlig, *Why We Need the Pope*, Abbey Press, St. Meinard 1975.

lo contrario, puede desencadenarse una situación crítica. Así, también un Papa puede sufrir Alzheimer o caer en un estado de coma irreversible que dure muchos años. Entonces pueden surgir papas rivales, como ocurrió en el pasado dando origen al cisma de Occidente. El Derecho canónico ignora esta situación, aunque varios papas del siglo pasado, comenzando con Pío X, promulgaron normas especiales sobre el período de sede vacante y la elección papal.

En su *sollicitudo* por todas las Iglesias (cf. 2 Cor 11,28) el Papa puede que tenga que intervenir en una Iglesia particular, como hizo Clemente I (ca. 96) con su clásica carta escrita a la Iglesia de Corinto. Mientras que un *dictatus papae* puede provocar irritación y división, una adecuada intervención papal puede salvar a una Iglesia local de un cisma. Los obispos diocesanos pueden descuidar su deber, enseñar falsas doctrinas o involucrarse en un escándalo, como en el caso de Pablo de Samosata, obispo de Antioquía, condenado por un sínodo celebrado precisamente en su ciudad (260). Antiguamente, los concilios y los sínodos locales afrontaban estos problemas, lo que, a veces, dividía a las Iglesias. En las Iglesias de Oriente, los patriarcas con sus sínodos han ejercido los poderes judiciales, han juzgado, condenado y castigado a obispos. Pero a menudo esto infligía una herida en el cuerpo eclesial que era difícil de curar. Por eso en la reforma posconciliar del Derecho canónico de la Iglesia católica oriental, los patriarcas renunciaron sin dificultades a su derecho tradicional en este asunto y lo defirieron al Papa (cf. CCEO c. 1060). Ejerciendo la *sollicitudo* como un hermano mayor, el Papa puede convocar a un obispo que no cumple con lo debido, y, si es hallado culpable al final del juicio, retirarlo de su oficio.

El Código de 1917 atribuía la competencia de definir los dogmas al Concilio ecuménico y al Papa, en este orden (c. 1323 §2). Los códigos actuales han invertido este orden y atribuyen la misma competencia al Papa en primer lugar (CIC c. 749 §1; CCEO c. 597 §1) y, después, al Concilio ecuménico (§2). Durante el primer milenio, los dogmas eran definidos por los concilios ecuménicos, no por los papas. Pero al final del segundo milenio los papas definieron dos dogmas, a saber, la inmaculada concepción de María, por Pío XI (1854), y su asunción, por Pío XII (1950). Si estas definiciones se hubieran aplazado hasta el Concilio Vaticano I (1870) y el Vaticano II

(1962-1965), nada se habría perdido. Si las Iglesias ortodoxas hubieran sido invitadas en el Concilio Vaticano I para hacer una definición conjunta del dogma mariano de la *inmaculata* o *panagia* («purísima», en griego), en lugar de exaltar las prerrogativas papales, podría haber favorecido quizá el reencuentro ecuménico de las Iglesias de Oriente y de Occidente, como ocurrió en el Concilio de Florencia (1435). En cambio, la glorificación de las prerrogativas papales en el Vaticano I, como quiso el papa Pío IX, creó un obstáculo ecuménico adicional.

La reforma del papado como el centro visible de la catolicidad y de la unidad de la Iglesia es una perspectiva que ha sido bien acogida por varios ecumenistas no católicos[6]. El papa Juan Pablo II invitó a aportar sugerencias constructivas para la renovación del papado. La renovación implicaría ciertos cambios en el Derecho canónico concernientes al Papa. Por ejemplo, una sentencia o un decreto del Papa, que posee «el poder pleno y supremo en la Iglesia», es definitivo y «sin apelación» (CIC cc. 332, 333; CCEO cc. 44, 45). Se trata de un absolutismo sin paralelo en el mundo moderno, que desconoce un Tribunal Supremo formado por un solo miembro. La primacía de Pedro no tiene que soportar toda la carga que el absolutismo monárquico quiere echar sobre el Papa. Según el papa Francisco, los católicos pueden aprender de la experiencia de sinodalidad de los ortodoxos[7]. En las Iglesias ortodoxas, pero también en las católicas orientales, los poderes legislativo y judicial son competencia de los sínodos, mientras que los patriarcas ejercen el poder administrativo o ejecutivo (CCEO c. 110). Esta división de poderes en el gobierno de la Iglesia católica al más alto nivel no es incompatible con el primado papal.

[6] Avery Dulles, *The Resilient Church: The Necessity and Limits of Adaptation*, Doubleday, Nueva York 1977, «Toward a Renewed Papacy», pp. 113-131; Avery Dulles, *The Catholicity of the Church*, Clarendon, Oxford 1985, «The Centre of Catholicity: Roman Primacy», pp. 127-146.

[7] Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, n. 246.

III. Celibato sacerdotal

Mientras que las Iglesias no católicas y las veinte católicas orientales siguen la tradición apostólica de la libre opción de los clérigos entre ser célibes o casarse, el Derecho canónico de la Iglesia latina exige que los sacerdotes y los obispos sean célibes (CIC c. 1037). El celibato sacerdotal fue impuesto como obligatorio por el papa Siricio (384-399) invocando para ello la ley de la pureza ritual del Antiguo Testamento. El emperador Justiniano (483-565) restringió la ordenación episcopal a los célibes para impedir que los obispos, encargados de la administración de la propiedad de la Iglesia, la desviaran a favor de su familia e hijos[8]. Según el Código oriental, el celibato de los clérigos libremente elegido por el reino de Dios debe ser altamente estimado, pero también debe ser honrado el estado del clero casado (CCEO c. 373). El celibato sacerdotal es a menudo exaltado como la gloria de la Iglesia católica. Pero desde un punto de vista ecuménico, la ley del celibato obligatorio puede ser un obstáculo para la unión con aquellas Iglesias en las que es opcional. No imponer «ninguna obligación más allá de lo necesario» es una regla de oro del Derecho canónico de origen apostólico (Hch 15,28). La reciente creación por el Vaticano de un ordinariato independiente para los sacerdotes anglicanos casados que se unen a la Iglesia católica puede tener tufo de casta y no es probable que promueva el ecumenismo.

IV. Las mujeres en la Iglesia católica

El estatus canónico de las mujeres en la Iglesia católica actual deja mucho que desear. Solo los varones pueden recibir válidamente las órdenes sagradas (cf. CIC c. 1024; CCEO c. 754) y ser clérigos. En algunas otras Iglesias las órdenes sagradas son conferidas a las mujeres, sin excluir el episcopado. Lógicamente, esta opción suscita la cuestión de si una mujer podría ser ordenada como arzobispo de Canterbury, o como Patriarca de Constantinopla o como Papa. El

[8] George Nedungatt (ed.), *A Guide to the Eastern Code* (Kanonika 10), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2002, pp. 296-297.

papa Juan Pablo II rechazó la ordenación de mujeres sosteniendo que Jesús eligió solo a varones como sus apóstoles y excluyó a las mujeres, incluso a su madre[9]. Pero varias Iglesias admiten a las mujeres en el ministerio ordenado al ver en el comportamiento de Jesús no una sanción, sino tolerancia hacia las costumbres sociales de su tiempo. El Señor da talentos a hombres y mujeres, que la Iglesia debe reconocer y hacer buen uso de ellos. La institución de diáconas era común en la mayoría de las Iglesias de Oriente y Occidente en el primer milenio[10]. Durante la redacción del CCEO se propuso recuperar esta institución y el grupo de estudio sobre los clérigos y el grupo de estudio central redactaron y aprobaron por unanimidad dos cánones sobre las diáconas. Pero cuando el borrador fue enviado para recibir la autorización de las más altas autoridades vaticanas, se impuso un veto al respecto alegando que la institución carecía de apoyo teológico. Y esta fue la sentencia de muerte de las diáconas en el CCEO. Las cuestiones como la posición de las mujeres en la Iglesia son primeramente de carácter teológico. La teología proporciona la visión, el Derecho canónico prescribe la acción. Ha sido bien acogida la noticia de que el papa Francisco ha nombrado una comisión para estudiar la cuestión de las diáconas.

V. Jerarquía de verdades y de leyes

El Concilio Vaticano II afirmó: «En la doctrina católica existe un orden o "jerarquía" de verdades, puesto que varían en su relación con el fundamento de la fe cristiana» (UR, n. 11). En este sentido podemos recordar que san Agustín hablaba de «doctrina salutaris» que todos deben aceptar y acatar[11]. La jerarquía de verdades es una idea genial, que es muy prometedora ecuménicamente. Por ejemplo, los dogmas mariológicos de la inmaculada concepción y de la asun-

[9] Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem*.

[10] George Nedungatt, *Renewal of Life and Law: An Indian Contribution*, Dharmaram Publications, Bangalore 2015, pp. 92-99.

[11] Augustín, *Epistolae* 105, 5, 16 (PL 33, 403 D); Tomás de Aquino, «doctrina quae est de pertinentibus ad salute» (*STh* Ia-II 2ae q. 106 a. 4 ad 2; *Quodlibet* I, 14; VII, 14).

ción deben colocarse en un rango más bajo en la escala de las verdades que los dogmas cristológicos. De igual modo también los dogmas eclesiológicos del primado y la infalibilidad del Papa.

Semejante a la jerarquía de verdades es la jerarquía de leyes. Jesús identificó el mandamiento más grande con el amor a Dios y el amor al prójimo (Mt 22,37-39; Mc 12,30-31). Acusó a los escribas y fariseos de insistir en el «pago del diezmo de la menta, del eneldo y del comino, descuidando, sin embargo, los asuntos de mayor peso de la ley: la justicia, la misericordia y la fe. Deberíais practicar estos, sin descuidar los otros» (Mt 23,23). Jesús está invitando aquí a prestar atención a la jerarquía de leyes.

El proyecto posconciliar llamado *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF) fue concebido como una carta de las normas canónicas fundamentales. Algunos lo llamaron la ley constitucional de la Iglesia. Esto implicaba que, al igual que las leyes del Estado, que pueden ser criticadas en una democracia y revocadas por un tribunal supremo o constitucional, los cánones particulares podrían ser criticados y modificados. Aunque la LEF se dejó de lado, sus principales disposiciones se incorporaron posteriormente en ambos códigos (cf. CIC cc. 204-223; 330-335; CCEO cc. 7-26; 42-48). Algunos quieren que se reactive la LEF y se promulgue, como *Pastor Bonus* sobre la Curia romana. Esto podría ayudar a mantener viva la sensibilidad de la jerarquía de las leyes, lo que tendría relevancia ecuménica.

Conclusión

La Iglesia siempre necesita reforma *(Ecclesia semper reformanda)*. Así también su Derecho canónico. El papa Juan XXIII mencionó la reforma del Código de Derecho Canónico al tiempo que anunciaba la convocatoria del Concilio Vaticano II. Esto se logró con el nuevo Código latino (1983) y oriental (1992). Varios cánones de estos dos códigos se cambiaron posteriormente, por ejemplo, algunos cánones sobre el magisterio eclesiástico y sobre los delitos y los castigos. Recientemente, el papa Francisco ha cambiado otros cánones sobre los casos matrimoniales. Algunos cambios son necesarios también en los cánones relativos al Papa, que es «obstáculo número uno»

(papa Pablo VI). El papa Juan Pablo II invitó a aportar sugerencias creativas para la reforma del papado dentro de los límites del *ius divinum*[12]. Obviamente, este constituye una restricción importante. Recientemente, los teólogos y los canonistas han estudiado la cuestión del *ius divinum*[13]. Con más claridad sobre este tema cabe esperar que progrese el ecumenismo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[12] Juan Pablo II, *Ut Unum sint*.

[13] Avery Dulles, «Ius divinum as an Ecumenical Problem», *TS* 38 (1977) 681-708; Yves Congar, «Ius divinum», *RDC* 28 (1978) 108-122 ; Juan Ignacio Arrieta (ed.), *Ius divinum*, XIII Congresso internazionale di diritto canonico, 2008: Il *ius divinum* nella vita della Chiesa, Marcianum Press, Venecia 2010.

Peter G. Kirchschläger *

DERECHOS HUMANOS Y DERECHO CANÓNICO

Con el análisis de la relación entre los derechos humanos y el Derecho canónico planteamos, en primer lugar, por qué, desde una perspectiva teológica y ética, los derechos humanos son, en general, relevantes para el Derecho canónico. El fundamento bíblico y magisterial de los derechos humanos y su valor universal constituyen la respuesta. Si la Iglesia y la teología trabajan a favor de los derechos humanos, dan, entonces, suficientes argumentos de base y orientaciones concretas al Derecho canónico, y este puede amoldar con más fuerza su teoría y su teología en cuanto a la relación con los derechos humanos. En segundo lugar, partiendo de esta base, introducimos los derechos humanos como punto de referencia para el Derecho canónico. En tercer lugar, desarrollamos una hermenéutica de los derechos humanos con respecto al Derecho canónico. Y finalmente, en cuarto lugar, reflexionamos sobre el Derecho canónico aplicando la hermenéutica de los derechos humanos y con la ayuda de estos como punto de referencia. Inferiremos así las potencialidades y los desafíos del Derecho canónico.

* Peter G. Kirchschläger es profesor visitante en la Universidad de Yale, investigador en la Facultad de Teología de la Universidad de Lucerna, profesor asociado en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, profesor invitado en la Universidad Leuphana de Luneburgo, miembro del Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law de la Universidad de Lund e investigador en la Universidad del Estado Libre, en Bloemfontein. De 2011 a 2015 fue profesor visitante en el Instituto de Teología de Coira y entre 2013 y 2015 decano de investigación del mismo centro. Entre 2011 y 2015 fue miembro del Consejo del Centro Suizo de Compentencias en Derechos Humanos (SKMR), en 2013 profesor visitante en la Universidad Tecnológica de Sídney y en 2013-2014 profesor invitado en la Facultad de Teología y Ciencias de la Religión de la Universidad Católica de Lovaina.

Correo electrónico: peter.kirchschlaeger@gmail.com

I. ¿Por qué son relevantes los derechos humanos para el Derecho canónico?

1. Fundamento bíblico

Los derechos humanos, que ejercen de protección de la dignidad humana, pueden fundamentarse indirectamente en la concepción bíblica, judeocristiana, de que el hombre es imagen de Dios (Gn 1,26-27). Gn 1,26-27 sugiere una interpretación relacional y funcional de la imagen divina del ser humano[1]. Dios le confía la tarea y le asigna la responsabilidad[2] de cuidar del mundo y de los demás seres humanos. Al mismo tiempo, en la creación Dios se dirige al ser humano, como imagen suya, y establece una relación con él. Dios capacita así al ser humano como un ser relacional, para que de este modo exprese su humanidad.

La *imago Dei* entendida funcional y relacionalmente, con la que todos los seres humanos son creados por Dios sin diferencia e incondicionalmente, constituye el fundamento bíblico de la dignidad humana: todos los seres humanos poseen su dignidad, porque —basada en la imagen divina del ser humano— están al servicio de Dios en la responsabilidad y el cuidado de los demás hombres y del medio ambiente. Esta fundamentación bíblica de la dignidad humana tiene también su efecto esencial en los derechos humanos, porque en un siguiente paso puede concluirse que, dado que todo ser humano posee su dignidad y la protección de los derechos humanos está al servicio de esta dignidad, bíblicamente fundamentada, los

[1] Cf. G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis,* Das Alte Testament Deutsch, Bd. 2/4, Gotinga 1967 (trad. esp.: *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca [2]1982); A. Schüle, «Menschsein im Spiegel der biblischen Urgeschichte (Genesis 1–11)», en B. Janowski et al. (eds.), *Der Mensch im Alten Israel*, Herders Biblische Studien 59, Friburgo de Brisgovia 2009, pp. 591-611; P. Niskanen, «The Poetic of Adam: The Creation of ʻdm in the Image of ʻlhjm», *Journal of Biblical Literature* 128 (2009) 417-436.

[2] Véase al respecto P. G. Kirchschläger, «Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive», *ETHICA* 22 (2014) 29-54.

seres humanos, desde una perspectiva bíblica, son portadores de derechos humanos.

En consecuencia, cabe esperar que la Iglesia, debido a la revelación, se implique en el discurso de los derechos humanos y la dignidad humana se le imponga con una realidad previa al Estado[3]. Esto significa que los derechos humanos no se cuestionen en absoluto[4] —ni siquiera con relación a su relevancia intraeclesial[5]—.

La universalidad contenida en la imagen de Dios del ser humano se refuerza mediante el principio fundamental judeocristiano del amor al prójimo (Lv 19,11-18; posteriormente en Mc 12,28-34 par.; Rom 13,8-10; Gal 5,14)[6]. Cada ser humano es considerado como «prójimo» (cf. Mt 25,40.45). La alusión a Gn 1,27 LXX en la descripción de la sexualidad («varón y mujer») da a entender que Pablo no solo argumenta cristocéntricamente (cf. Gal 3,27: los bautizados en Cristo se han revestido de Cristo), sino también según una teología de la creación[7]. Además, Jesús se opuso a toda forma de exclusión del ser humano[8].

[3] Cf. W. Aymans, «Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte», *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 149 (1980) 389-409, 394.

[4] Cf. D. Mieth, «Menschenwürde im Christentum aus katholischer Sicht», en J. C. Joreden, E. Hilgendorf y F. Thiele (eds.), *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlín 2013, pp. 349-368, 354.

[5] Cf. A. Loretan, *Religionen im Kontext der Menschenrechte*, Religionsrechtliche Studien, Bd. 1, Zúrich 2010, p. 245; K. Hilpert, «Die Menschenrechte in Theologie und Kirche», en H. Münk y M. Durs (eds.), *Theologie und Menschenrechte*, Theologische Berichte 31, Friburgo de Suiza 2008, pp. 68-112, 103-107.

[6] Cf. P. G. Kirchschläger, «Nächstenliebe – das Leitprinzip christlicher Moraltheologie», *Zeitschrift für katholische Theologie* 137 (2015) 170-192.

[7] Véase al respecto W. Vogels, «The Human Person in the Image of God (Gn 1,26)», *Science et Esprit* 46 (1994) 189-202, 200-202; S. Greenhalgh, «Creative Partnership in Genesis», *Scripture Bulletin* 21 (1992) 9-14.

[8] Cf. D. E. Aune, «Human rights and early Christianity», en J. Jr. Witte y F.S. Alexander (eds.), *Christianity and Human Rights. An Introduction*, Cambridge 2010, pp. 81-98, 96-97.

2. Magisterio eclesial

En el marco del Concilio Vaticano II, la Iglesia hizo un avance a raíz de una adaptación[9] propia de los derechos humanos[10]. «La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos» (*Gaudium et spes* [GS], n. 41)[11]. Superó así también un «obstáculo teológico»[12]. Después de que, con la encíclica *Pacem in terris* (PT)[13] del papa Juan XXIII, se siguiera la integración de los derechos humanos como «centro de la enseñanza social de la Iglesia»[14] y se fortaleciera su

[9] Por adaptación (cf. P. G. Kirchschläger, *Menschenrechte und Religionen. Nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten*, Gesellschaft – Ethik – Religion Bd. 7, Paderborn [en imprenta]) se entiende la relación entre los derechos humanos y las religiones como partes en diálogo. La adaptación puede también incluir, entre otros aspectos, el «efecto de retroalimentación» (K. Hilpert, «Menschenrechtsrezeption in der Kirche: Was hat sich bisher entwickelt? Theologisch-ethische Perspektiven», *JCSW* 55 [2014] 59-78, 60), los redescubrimientos (cf. A. Loretan, «Die Freiheitsrechte in der Kirche.Aporien und Desiderate», *JCSW* 55 [2014] 131-154, 142) y la crítica (cf. H. Sauer y A. Riedl, *Die Menschenrechte als Ort der Theologie. Ein fundamental- und moraltheologischer Diskurs*, Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge Bd. 9, Fráncfort 2003, pp. 202-204) dentro de los límites de los derechos humanos.

[10] Cf. H. Maier, «Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte in der Kirche», *JCSW* 55 (2014) 21-42, 25-36.

[11] En la nota sobre el título de GS se deja claro su significado doctrinal: «La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual consta de dos partes, pero forman un todo. Se denomina "pastoral" porque, apoyada en los principios doctrinales, tiene el objetivo de exponer la relación de la Iglesia con el mundo y con los hombres de nuestro tiempo. Así pues, no carece de una finalidad pastoral en la primera parte ni de una doctrinal en la segunda».

[12] Cf. I. Gabriel, «Menschenrechte und Religionen: Kann der Brückenschlag gelingen? Theologische Stolpersteine und Resourcen», en B. Schinkele, R. Kuppe, S. Schima, E. M. Synek, J. Wallner y W. Wieshaider (eds.), *Recht – Religion – Kultur*. FS Richard Potz. Viena 2014, pp. 87-101, 91-97.

[13] Cf. L. Hogan, «Human Rights and the Ethics of Peace», *JCSW* 55 (2014) 43-57.

[14] K. Hilpert, *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf 1991, p. 146. Cf. M. Heimbach-Steins, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen*, Maguncia 2001, pp. 11-45.

catalogación, mostrada en ella, como «signo de los tiempos»[15], se produjo en la Declaración sobre la libertad religiosa (DH)[16] y en GS[17] una apropiación teológica de las exigencias fundamentales de los derechos humanos. Si comparamos el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos humanos de 1948 con GS 29 vemos claramente cómo la Iglesia, en el marco de una adaptación, proyecta los derechos humanos en el horizonte de su fe, su pensamiento y su comprensión.

El Vaticano II pone de relieve la libertad sacrosanta de la persona humana y le asigna la función de ser el fundamento de toda legalidad[18]. Además, GS deja claro «que todo lo que hay en la tierra está ordenado a los seres humanos [...]. Pues la Sagrada Escritura enseña que el ser humano está creado a imagen de Dios».

En DH se da un paso importante en relación con la dignidad humana y los derechos humanos, al entender, como hace constar Ernst-Wolfgang Böckenförde, al ser humano como sujeto del derecho[19]. Al mismo tiempo, el Concilio se apoya en la dignidad humana en su argumentación teológica, y, vinculada con ella, en la búsqueda de la verdad de Dios, que se abre al ser humano gracias al amor divino[20]. «La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección» (GS, n. 21).

[15] Cf. Papa Juan XXIII, PT, nn. 39-45.75-79.126-129.142-145.

[16] Cf. DH, nn. 1-15.

[17] Cf. GS, nn. 4-45.63-90. Cf. también M. Möhring-Hesse, «Horch, was kommt von draussen 'rein? Zur Theologie christlicher Sozialethik im Anschluss an *Gaudium et spes*», en M. Vogt (ed.), *Theologie der Sozialethik*, QD 255, Friburgo de Brisgovia 2013, pp. 63-91, 69-73; S. Dlugoš y S. Müller, «Kirche im Dialog mit der modernen Welt – Illusion oder Notwendigkeit? Zur Aktualität von *Gaudium et spes*», en J.-H. Tück (ed.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Friburgo de Brisgovia ²2013, pp. 622-634.

[18] Cf. GS, n. 17.

[19] Cf. E.-W. Böckenförde, «Einleitung zur Textausgabe der "Erklärung über die Religionsfreiheit"», en H. Lutz (ed.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, pp. 401-421, 405-406.

[20] Cf. W. Kasper, «The Theological Foundation of Human Rights», *The Jurist* 50 (1980) 148-166, 152-153.

Posteriormente, según el papa Juan Pablo II, la Iglesia entera comprende su misión como «un gran movimiento para defender y proteger la dignidad del ser humano»[21]. El papa Benedicto XVI defendió la universalidad de los derechos humanos contra su relativización por motivos culturales, políticos sociales y religiosos[22]. En su Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, afirma el papa Francisco: «Las reivindicaciones sociales, que tienen que ver con la distribución del ingreso, la inclusión social de los pobres y los derechos humanos, no pueden ser sofocadas con el pretexto de construir un consenso de escritorio o una efímera paz para una minoría feliz. La dignidad de la persona humana y el bien común están por encima de la tranquilidad de algunos que no quieren renunciar a sus privilegios» (n. 218). Además, el Papa no deja de hablar constantemente sobre la dignidad humana y los derechos humanos[23].

El Concilio Vaticano estableció también el fundamento para una reflexión autocrítica desde la perspectiva de los derechos humanos (cf., en otros, DH, n. 12). La acción de la Iglesia católica —hacia dentro y hacia fuera— debe corresponder a esta autoconcepción de la orientación de los derechos humanos[24], pues lo que está en juego es nada más y nada menos que la credibilidad de la Iglesia. Durante el Sínodo de los Obispos de 1974 y su reelaboración posterior, el papa Pablo VI enfatizó la necesidad que tiene la Iglesia de examinar críticamente siempre su posición en su campo de acción teniendo en cuenta los derechos humanos[25]. Solo así la reivindicación de los derechos humanos, que el papa Juan Pablo II, en su primera encíclica *Redemptor hominis* de 1979, entendía estrechamente unida con la

[21] Papa Juan Pablo II, *Centesimus annus*, nn. 3, 4.

[22] Cf. Papa Benedicto XVI, «Eine menschlichere Welt für all», *Die Rede vor der UNO*, Friburgo de Brisgovia 2008, pp. 7-37, 23.25 (véase trad. esp. en vatican.va).

[23] Cf. *Laudato si'*, n. 158; cf. también *Discurso ante el Parlamento Europeo en Estrasburgo*, 25 de noviembre de 2014.

[24] Cf. R. Torfs, «Human Rights in the History of the Roman Catholic Church», en J. Van der Ven y H.-G. Ziebertz (eds.), *Human Rights and the Impact of Religion*, Leiden 2013, pp. 55-74, 57.

[25] Cf. P. Krämer, «Menschenrechte – Christenrechte. Das neue Kirchenrecht auf dem Prüfstand», en A. Gabriels y H. J. F. Reinhardt (eds.), *Ministerium Justitiae. FS Heinemann Heribert*, Essen 1985, pp. 169-177, 170.

misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, puede producir cambios: «Así pues, se impone necesariamente la obligación de someter este programa a una revisión permanente bajo el punto de vista de los derechos humanos objetivos e inviolables»[26]. El mismo Papa lo formuló también como tarea[27]. La misma orientación la adoptó ya el Sínodo de los Obispos de 1967, al exigir, entre otras cosas, la garantía procesal de los derechos subjetivos en la Iglesia[28]. El Sínodo de 1971 convirtió en deber de la Iglesia la orientación hacia los derechos humanos (cf. *De iustitia in mundo*, nn. 40-49).

3. La universalidad de los derechos humanos

La Iglesia se ve confrontada con la exigencia de universalidad, moralmente fundamentada, de los derechos humanos (p. ej., partiendo del principio de vulnerabilidad)[29]. La universalidad de los derechos humanos incluye, ciertamente, que cada ser humano, en cualquier lugar y siempre, es portador de sus derechos. Por consiguiente, todos los seres humanos, independientemente de las comunidades religiosas e ideológicas, poseen sus propios derechos humanos.

Aun cuando en la Iglesia era de esperar posiciones que pasan por alto la fundamentación moral de los derechos humanos como las que los describen como «algo secular» y quieren negar que tengan algo de relevancia eclesial, la importancia de los derechos humanos subraya la humildad epistémica como resultado de un consenso glo-

[26] Papa Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, n. 17.

[27] Papa Juan Pablo II, *Alocución*, en E. Corecco, N. Herzog y A. Scola (eds.), *Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht*, Friburgo de Brisgovia 1981, pp. XXIX-XXXIV, XXXII-XXXIII.

[28] Cf. A. Loretan, «Geschlechtergerechtigkeit – Herausforderung für Religion und Staat am Beispiel des Islam im Westen», en C. Elsas, E. Franke y A. Standhartinger (eds.), *Geschlechtergerechtigkeit: Herausforderung der Religionen*, Berlín 2014, pp. 59-76, 61.

[29] Cf. P. G. Kirchschläger, *Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz*, ReligionsRecht im Dialog Bd. 15, Münster 2013, pp. 231-335.

bal. La humildad epistémica significa, *por una parte*, que el ser humano, por el hecho de ser humano, nunca puede estar seguro si percibe y comprende, por ejemplo, la genuina verdad revelada por Dios, y, *por otra*, conocer la diferencia entre lo que es verdad divina y lo que el ser humano entiende por verdad divina. La humildad epistémica lleva así a un reconocimiento del hecho de que no hay normas universales que gocen de tan elevada aceptación como los derechos humanos.

II. Los derechos humanos como punto de referencia

Como ya hemos visto, los derechos humanos pueden entenderse desde su fundamento bíblico o desde su relevancia doctrinal. La aspiración de la Iglesia y de la teología a la credibilidad y la efectividad real requiere entonces que la Iglesia oriente sus decisiones y acciones, hacia fuera y hacia dentro, teniendo en cuenta los derechos humanos como punto de referencia[30]. En efecto, la Iglesia y la teología tendrán dificultades para llegar a sus destinatarios dentro y fuera de la Iglesia católica en el caso de que no exista una coincidencia entre el magisterio eclesial, por un lado, y el CIC y el CCEO de la Iglesia católica, por otro[31]. Constituye una *conditio sine qua non* que la vida *ad intra* de la Iglesia católica —el Derecho canónico, entre otras dimensiones— refleje la orientación hacia los derechos humanos[32]. De lo contrario, se produciría una crisis de legitimación, por la que los derechos humanos, fundamentados bíblicamente, como parte del magisterio eclesial, resultarían irrelevantes para la comunidad de la Iglesia católica y su marco jurídico. Desde la perspectiva del sujeto de derecho o bien de la víctima de la vulneración de los derechos humanos es a fin de cuen-

[30] Cf. K. Hilpert, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Studien zur theologischen Ethik 85, Friburgo de Brisgovia 2001, pp. 394-397.

[31] Cf. J. P. Beal, «On Due Process: The Third Decade», en Canon Law Society of America (ed.), *Protection of Rights of Persons in the Church. Revised Report of the Canon Law Society of America on the Subject of Due Process*, Washington D.C. 1991, pp. 1-12.

[32] Cf. K. Hilpert, «Menschenrechtsrezeption in der Kirche: Was hat sich bisher entwickelt? Theologisch-ethische Perspektiven», *JCSW* 55 (2014) 59-78, 69.

tas secundario quién infringe los derechos humanos. Lo fundamental desde la perspectiva del sujeto de derecho o bien de la víctima de las vulneraciones contra los derechos humanos es oponerse a ellas, que en el futuro se prevengan y se impidan y que se cumplan de verdad.

III. Hermenéutica de los derechos humanos

Para elaborar una hermenéutica de los derechos humanos podemos comenzar con GS n. 3, donde el centro es ocupado por el ser humano individual[33]. Esta adopción de la perspectiva del individuo singular muestra puntos de contacto con los derechos humanos en la medida en que estos deben concebirse a partir del individuo, es decir, del sujeto jurídico como también de la víctima potencial o real de la vulneración de esos derechos.

Esta perspectiva del individuo es, según DH 1, el punto de vista del portador de la dignidad humana. El posicionamiento formal de una hermenéutica de los derechos humanos como consecuencia de la adopción de las perspectivas de los individuos constituye su *primer elemento*. Partiendo del punto de vista del individuo hay que decidir qué hacer para que su derecho se realice en el contexto específico.

La dignidad humanidad representa también el punto de partida seguro de una hermenéutica de los derechos humanos *(segundo elemento)*. La dignidad vincula al mismo tiempo a ella la orientación normativa y provoca la necesidad de una hermenéutica de la normatividad orientada por los derechos humanos. Es decir, que la dignidad humana constituye el núcleo del deber.

A causa de su función protectora que determina su propio ser, los derechos humanos están inmediatamente vinculados con la dignidad humana. Los derechos humanos se suman así como el *tercer elemento* de su hermenéutica. Por ejemplo, los derechos humanos globalmente y específicamente desafían a la Iglesia y la teología.

[33] Cf. S. Goertz, «Von der Religionsfreiheit zur Gewissensfreiheit. Erwägungen im Anschluss an Dignitatis humanae», *Trierer Theologische Zeitschrift* 119 (2010) 235-249, 243; H.-J. Sander, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, QD 178, Friburgo de Brisgovia 1999, pp. 144-148.

Como *cuarto elemento* de una hermenéutica de los derechos humanos destacan sus principios fundamentales, a saber, la libertad[34], la autodeterminación, la igualdad, la justicia[35], la participación, la solidaridad y la responsabilidad. Mientras que los principios de libertad, autodeterminación, igualdad, justicia y participación, llegan a expresarse explícitamente en cada uno de los derechos humanos, los principios de solidaridad y responsabilidad deben incluirse en la equivalencia de los deberes y la responsabilidad con respecto a los derechos. Esta correspondencia surge porque los derechos humanos no representan unos derechos exclusivos, sino derechos que el individuo comparte en igual medida con todos los seres humanos. Esto significa que a las reivindicaciones de derechos individuales les corresponden una responsabilidad individual y unos deberes negativos y positivos, para contribuir a la realización de los derechos humanos de todos los demás seres humanos[36]. Entre los derechos y los deberes o la responsabilidad existe una relación asimétrica[37].

Como *quinto elemento* de una hermenéutica de los derechos humanos se agrega la orientación de la praxis y de la acción. Los derechos humanos no quieren resplandecer teoréticamente, sino cambiar para bien la vida de cada ser humano. Esta «perspectiva profética»[38] conoce palabras y acciones con las que identifica las relaciones de responsabilidad y la injusticia estructural o institucional, para finalmente impedirla y evitarla.

[34] Al respecto, cf. E. Schockenhoff, «Glaube und menschliche Freiheit», en P. Gilbert (ed.), *L'uomo moderno e la chiesa*, Gregorian&Biblical Press, Roma 2012, pp. 409-425.

[35] Sobre esto, cf. P. G. Kirchschläger, «Gerechtigkeit und ihre christlich-sozialethische Relevanz», *Zeitschrift für katholische Theologie* 135 (4/2013) 433-456.

[36] Cf. P. G. Kirchschläger, «Human Rights and Corresponding Duties and Duty-Bearers», *International Journal of Human Rights and Constitutional Studies* 2 (2014) 309-321.

[37] Cf. W. Wolbert, «Menschenwürde, Menschenrechte und Theologie», *SaThZ* 7 (2003) 161-179.

[38] Cf. J. Aldunate, L. Boff, J. Undurraga, A. Pérez Esquivel, M. Miranda, G. Zuleta y C. Ossio, *Derechos Humanos, Derechos de los Pobres*, Santiago de Chile 1989, pp. 175-177.

IV. El Derecho canónico desde la perspectiva de los derechos humanos

La aplicación de la hermenéutica de los derechos y de estos como punto de referencia demuestran su legitimidad ética no solo por su fundamentación bíblica y magisterial ni tampoco solo por el fundamento moral de los derechos humanos. Ella corresponde también a la autocomprensión de la Iglesia, que no excluye una disposición de principio al aprendizaje y al cambio al respecto[39].

El Derecho canónico o la ciencia canónica debería, *por un lado*, hacer uso de una *hermenéutica de los derechos humanos*. Esto tiene diversas consecuencias:

– Si el Derecho canónico percibe que tiene las condiciones para establecer lo que la revelación de Dios a los seres humanos, por puro amor de Dios, puede hacer fructificar en ellos, entonces sería «un medio para [...] una llamada discreta y diligente de los derechos del hombre, que para los cristianos tienen su fundamento en la imagen de Dios y en su igualdad fraterna. Solo bajo estos requisitos será creíble el mensaje de la Palabra encarnada»[40].

– El Derecho canónico o la ciencia canónica se enfrentan a una reflexión de principio, a saber, si el Derecho canónico se justifica a sí mismo con las exigencias mínimas legales para poner en práctica los derechos fundamentales de la persona[41]. ¿Reconoce los derechos humanos para posibilitar su realización también en el ámbito del Derecho canónico?[42]

– El Derecho canónico o la ciencia canónica comprenden que debido a la carencia de una Constitución también los cometidos de la

[39] Cf. GS, nn. 43-44. Cf. al respecto también Reinhard Kardinal Marx, «Die Leitungsaufgabe des Bischofs. Anmerkungen und Perspektiven», en L. Müller y W. Rees (eds.), *Geist – Kirche – Recht. FS Libero Gerosa*, Berlín 2014, pp. 39-47, 42-43.

[40] J. Neumann, *Menschenrechte – auch in der Kirche?*, Zúrich 1976, p. 199.

[41] Cf. R. Torfs, *A Healthy Rivalry: Human Rights in the Church*, Leiden 1995, p. 89.

[42] Cf. R. H. Helmholz, «Human rights in the canon law», en J. Jr. Witte y F. S. Alexander (eds.), *Christianity and Human Rights. An Introduction*, Cambridge 2010, pp. 99-112, 112.

Iglesia se extravían, algo que defiende una Constitución («La protección de los derechos fundamentales y una organización limitadora del poder de las instancias soberanas [separación de poderes]»[43]). Los derechos y los deberes de todos los cristianos aparecen en el CIC de 1983 especialmente en los cc. 208-223[44]. Aun cuando no aparece el concepto de «derechos humanos» ni la expresión «derechos fundamentales», sin embargo, estos se cristalizan, pues junto a conceptos eclesiológicos (cf., p. ej., cc. 210, 211, 214, 219 222) también se mencionan derechos, que están en armonía con los derechos humanos y los derechos fundamentales (cf., por ejemplo, el principio de igualdad c. 208, el derecho a la libertad de expresión c. 212 §3, el derecho a la libre asociación c. 215, el derecho a la privacidad c. 220). El Derecho canónico presta atención también, por una parte, a la praxis correspondiente a estos cánones. En última instancia, depende de si los cc. 208-223 se entienden o no como normas superiores y universales, porque sin estas características estos cánones no constituyen derechos humanos o derechos fundamentales[45]. Hasta ahora no se han interpretado como superiores y universales[46], de manera que de hecho no reciben ninguna protección[47].

Por otra parte, la praxis habitual suscita la pregunta por la relación entre derechos individuales y el bien común[48], que hasta ahora goza de la primacía en el Derecho canónico. Esto resulta problemá-

[43] J.-P. Müller, *Die demokratische Verfassung. Zwischen Veränderung und Revolte*, Zúrich 2002, p. 87.

[44] Cf. R. Torfs, «Human Rights in the History of the Roman Catholic Church», en J. Van der Ven y H.-G. (eds.), *Human Rights and the Impact of Religion*, Leiden 2013, pp. 55-74, 61-62.

[45] Cf. R. Torfs, art. cit., pp. 55-74, 64.

[46] Cf. T. Marauhn, «Grundrechte in den Kirchen?», en P. Richli (ed.), *Wo bleibt die Gerechtigkeit? Antworten aus Theologie, Philosophie und Rechtswissenschaft*, Luzerner Beiträge zur Rechtswissenschaft, Bd. 5, Zúrich 2005, pp. 203-225.

[47] Cf. J. Neumann, op. cit., p. 197.

[48] Cf. al respecto R. Torfs, «Rights in Canon Law. Real, Ideal or Fluff?», en Canon Law Society of America (ed.), *Proceedings of the Sixty-First Annual Convention. October 4-7, 1999*, Minneapolis 1999, pp. 343-384.

tico desde la perspectiva de los derechos humanos[49]. El Derecho canónico o bien la ciencia canónica infieren, por consiguiente, que los derechos humanos no son los pilares de este sistema legal, que es lo que realmente deberían ser, y que en este punto existe una necesidad de intervención.

– Al Derecho canónico y a la ciencia canónica se les plantea la pregunta, por ejemplo, de por qué el derecho humano a la libertad de conciencia no forma parte del libro II sobre los deberes y los derechos de los creyentes, sino que se menciona en el c. 748 §2 (Libro III, sobre la proclamación del mensaje por parte de la Iglesia).

– De forma semejante, el Derecho canónico o su ciencia determinan que el derecho humano a la libertad religiosa tiene que ser considerado por el legislador eclesial como un derecho fundamentado en la persona humana y reconocido también intraeclesialmente, y que su integración en el CIC se refiere en primer lugar a las personas que no viven en plena comunión con la Iglesia. Esta impresión se intensifica aún más con el c. 212 §1, que recoge la exigencia de obediencia de los cristianos. Sin embargo, no está justificada la diferenciación en el nivel normativo entre la universalidad de los derechos humanos y el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión (artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos humanos).

– Finalmente, la adopción de una hermenéutica orientada hacia los derechos humanos permite al Derecho canónico una equiparación más sólida con la Sagrada Escritura y con las otras declaraciones del magisterio.

Por otro lado, el Derecho canónico y la ciencia canónica deberían valerse de los *derechos humanos como punto de referencia*. Entre otras, tendría las siguientes consecuencias:

– La igualdad de todos los seres humanos, que pertenece al fundamento de la dignidad humana para la tradición de la Iglesia católica (cf. GS, nn. 27, 29), y que es proclamada por ella, según su propia comprensión, como abogada de los derechos humanos también ante el mundo, debe aplicarse también en la Iglesia misma. El Derecho

[49] Cf. J. A. Van der Ven, «Three desiderata for Vatican III. An Appraisal of Vatican II from the perspective of Human Rights», *ET-Studies* 5 (2014) 217-227.

canónico y la ciencia canónica deben tomar impulso para llevar a cabo una reflexión crítica de la vida intraeclesial con relación a la igualdad de todos los seres humanos y, en caso de que aparecieran injusticias al respecto, realizar un análisis exhaustivo de la base jurídica de las estructuras y de los mecanismos institucionales intraeclesiales que probablemente pudiera conducir a esta desigualdad.

– El Derecho canónico y la ciencia canónica pondrán en marcha una inspección crítica para averiguar si se dan o no en la Iglesia la disposición al diálogo y la formación participativa de la opinión, como también los procesos de determinación. En el caso de que no sea así, el Derecho canónico llevará a cabo el cambio correspondiente en las estructuras eclesiales. Pues la disposición al diálogo es exigida por la Iglesia en el Concilio Vaticano II (cf. GS, nn. 3, 21, 25, 92). Para esta disposición al diálogo la Iglesia se empleará a fondo en su compromiso global con los derechos humanos. La credibilidad de su disposición al diálogo con los de fuera y la resonancia de su voz se extenderá al mundo entero si la Iglesia lo practica en su vida interna[50].

– El Derecho canónico y la ciencia canónica tomarán conciencia de la función de la Iglesia como empleadora y prestarán atención a sus posesiones y a su poder como a la responsabilidad correspondiente a cada uno de esos factores[51]. El Derecho canónico mostrará así el potencial intraeclesial de los derechos humanos.

– El Derecho canónico y la ciencia canónica comprobarán el cumplimiento del derecho a la libertad de opinión y de información[52].

[50] Cf. G. Kruip, «"Eine einzige kohärente und zugleich stets neue Lehre". Der Neuaufbruch der katholischen Soziallehre in Gaudium et spes», *Kirche und Gesellschaft* 393 (2012) 1-16, 11-12.

[51] Cf. M. Heimbach-Steins, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen*, Maguncia 2001, pp. 47-50.

[52] Cf. *Schlusserklärung des Internationalen Kongresses «Das Konzil "eröffnen"» vom 6.-8. Dezember 2015* an der Katholischen Akademie Bayern in München, n. 3.

– El Derecho canónico y la ciencia canónica recordarán el principio eclesial de subsidiaridad en relación con la coparticipación de las Iglesias locales[53].

– La Iglesia tendrá una función clave como actora no gubernamental para que se cumplan los derechos humanos. En efecto, ella puede servir de ejemplo para demostrar que los derechos humanos no solamente son objeto de predicación, sino también de realización, comenzando por ella misma.

– Es más, corresponderá a la Iglesia, entre las religiones, la función pionera en la aplicación de una hermenéutica orientada a los derechos humanos y en ponerse al servicio de estos derechos. Esto lo aportará al coloquio entre las religiones.

– Además, la Iglesia se convertirá así en una interlocutora líder con los Estados, entre otros ámbitos, en el de la responsabilidad por los derechos humanos por actores no gubernamentales. La vida interior de la Iglesia católica (en sus estructuras y mecanismos, entre otros aspectos) que se orienta hacia los derechos humanos, en particular el Derecho canónico correspondiente, sirve de modelo a otras comunidades religiosas y con diferentes cosmovisiones, y enriquece el discurso sobre la relación entre las normas universales y el pluralismo legal, y los modelos constitucionales de religión, etc.

– Finalmente, la Iglesia justificará su propia responsabilidad como actora no gubernamental de los derechos humanos y apoyará como institución que da y establece normas a la comunidad internacional, porque, en última instancia, ella ciertamente se fundamenta en los derechos humanos, pero no puede garantizarlos por sí sola[54].

[53] Cf. al respecto F. Hafner, *Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte*, Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat Bd. 36, Friburgo de Brisgovia 1992, pp. 285-292.

[54] Cf. P. G. Kirchschläger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments*, Lovaina (en imprenta), capítulo 13.

V. Conclusión

La Iglesia y la teología han dado en su análisis de los derechos humanos fundamentaciones suficientes y orientaciones concretas al Derecho canónico para que este pueda adaptar más sólidamente la propia doctrina y la propia teología con relación a los derechos humanos. Una hermenéutica orientada hacia los derechos humanos y la consideración de estos como punto de referencia, permiten al Derecho canónico y a la ciencia canónica —como también a otras ramas de la teología— mantenerse en armonía con la tradición bíblica y con la propia doctrina eclesial. Esto puede acontecer con el siguiente trasfondo: «Como el papa Juan XXIII, subraya el papa Francisco que la Iglesia es para los seres humanos y está formada por todos los seres humanos, en especial por los pobres. [...] El *aggiornamento* equivale también a la *ecclesia sempre reformanda*. Se trata de la credibilidad de su misión, y ella existe para servir a la misión»[55].

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[55] L. Karrer, «50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Geist und Wirkung», *Bibel und Liturgie* 88 (2015) 144-158, 155.

Sabine Demel *

DE LA AYUDA SUBORDINADA A LA COOPERACIÓN AL MISMO NIVEL
La remodelación del laicado para que la estructura eclesial deje de estar centrada en el clero

Los laicos ya no son el brazo largo de los clérigos, sino miembros autónomos de la Iglesia con su propia vocación y misión, denominada «apostolado laical». Así lo enseña la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano II y así tendría que haberlo traducido en lenguaje canónico el CIC de 1983. Sin embargo, este proceso de traducción ha sido insatisfactorio. Al igual que antes, los enclaves estratégicos de la vida de la Iglesia están organizados unilateralmente en torno al clero o a los sacerdotes, comenzando con su competencia unilateral de decisión en los ámbitos eclesiales bajo su dominio, en los servicios y los puestos, hasta su competencia exclusiva para ocupar los cargos eclesiales centrales. Aquí es indispensable hacer una reforma que esté orientada a los laicos. Para esto deben retomarse explícitamente en el Código de Derecho Canónico las dos doctrinas del sacerdocio común y particular (LG 10) y la del sentido de fe de todos los creyentes (LG 12), como consolidar con más fuerza legal los derechos de los laicos a intervenir, participar y tomar decisiones compartidas en la vida de la Iglesia.

* Sabine Demel (1962) se doctoró y se habilitó como teóloga, y desde 1997 es profesora de Derecho Canónico en la Universidad de Ratisbona. Es cofundadora de la asociación AGENDA-Foro de Teólogas católicas y de la asociación DONUM VITAE para la promoción de la protección de la vida humana en Bayern, como también vicepresidenta de la Fundación Herbert Haag para la libertad en la Iglesia. Investiga sobre la relación entre teología y Derecho, estructuras de participación en la Iglesia y en el ámbito ecuménico. Aboga por una interpretación cercana a la vida real del Derecho canónico y quiere mostrar cómo el Derecho en la Iglesia puede contribuir a la paz y a la libertad.

Dirección: Universität Regensburg, Fakultät für Katholische Theologie, Lehrstuhl für Kirchenrecht, D-93040 Regensburg (Alemania). Correo electrónico: sabine.demel@ur.de

Todavía a comienzos del siglo XX, el papa Pío X había declarado en su encíclica de 1906: «Solo los pastores tienen el derecho y la autoridad para dirigir y gobernar. La masa no tiene ningún derecho a gobernarse a sí misma, sino que, como un rebaño obediente, sigue a sus pastores»[1]. Aproximadamente unos sesenta años después, en cambio, el Concilio Vaticano II declaraba que los pastores necesitan a los laicos, que los pastores no pueden llevar a cabo la misión de la Iglesia sin los laicos. Así lo afirmaba ahora la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (= LG): «Los sagrados pastores conocen perfectamente cuánto contribuyen los laicos al bien de la Iglesia entera. Saben los pastores que no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia en el mundo, sino que su eminente función consiste en apacentar a los fieles y reconocer sus servicios y carismas de tal suerte que todos, a su modo, cooperen unánimemente en la obra común» (n. 30).

¡Menudo giro copernicano! De los laicos ya no se habla más en forma pasiva, sino activa. Los laicos dejan de verse como brazo largo de los clérigos, y son considerados miembros autónomos de la Iglesia. En virtud del bautismo reciben una vocación y una misión propias, que se describen como «apostolado laical o de los laicos».

I. La vocación y la misión propias del laicado desde el Concilio Vaticano II

Las dos doctrinas conciliares sobre el *sacerdocio común y particular* y sobre *el sentido de fe* de todos los creyentes reflejan la huella central de la nueva perspectiva sobre los laicos:

– En las declaraciones sobre el sacerdocio común y particular (LG, n. 10) se explica que en virtud del bautismo todos los creyentes —como dice el Concilio— son «consagrados en un sacerdocio santo» (LG, n. 10,1), y, por ello, están capacitados y encargados para proclamar el mensaje de salvación a todos los seres humanos. Así pues, el sacerdocio común significa que cada miembro del pueblo de Dios en, con y mediante el bautismo, está llamado a cooperar en la misión de la Iglesia. Esta es una afirmación central de esta doctrina. Sobre su base se desarrolla el

[1] Pío X, *Vehementer nos*, 11 de febrero de 1906, en ASS 29 (1906), 3-16, 8s.

segundo elemento del «sacerdocio santo» como sigue: como en virtud del bautismo todos los creyentes participan del sacerdocio común, así, además, algunos son llamados en virtud de la ordenación al sacerdocio particular, también llamado sacerdocio ministerial o jerárquico. Este sacerdocio particular tiene la tarea de representar y hacer presente al sacerdocio común de todos los creyentes a Cristo, la cabeza sacerdotal del pueblo de Dios, y, así, el sacerdote propiamente dicho. De esta manera, todos los creyentes deben ser siempre nuevamente conscientes de que la Iglesia no es un producto de los hombres o de la naturaleza, sino una comunidad con su propio ser, con su propio fundamento y su propia finalidad. Y el ser, el fundamento y la finalidad de la Iglesia es únicamente Jesucristo con su encargo de una misión divina[2]. La tarea y la función del sacerdocio ministerial quedan así claramente definidas: el sacerdocio ministerial está al servicio del sacerdocio común de todos los fieles, no al revés; es más, podría incluso decirse: de no existir el sacerdocio común, tampoco existiría el sacerdocio ministerial. San Agustín, cuando fue llamado para ser obispo, lo expresó muy correctamente: «Con vosotros soy cristiano, para vosotros soy obispo»[3]. De forma semejante, inmediatamente después del Concilio Vaticano II, Joseph Ratzinger lo formuló así: «Para sí mismo y en sí mismo un cristiano es solamente un cristiano y no puede haber en absoluto nada más elevado. [...] Ser obispo (y presbítero) es ser siempre "para vosotros" o no se es nada»[4].

– La doctrina del sentido de fe de todo el pueblo de Dios significa que no solamente el sacerdocio ministerial posee el don de encontrar la verdad, sino también cada creyente. En efecto, el Concilio dice claramente: «La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree» (LG, n. 12,1). Cada creyente está, por consiguiente, dotado espiritualmente, o, dicho inversamente, ¡nadie carece de dotación espiritual! Lógicamente, el pueblo de Dios necesita también la dirección del ministerio consagrado, como el Concilio pone

[2] Cf. W. Aymans, «Lex canonica. Erwägungen zum kanonischen Gesetzesbegriff», *AfkKR* 153 (1984), 337-353, 348.

[3] Agustín de Hipona, Sermón 340,1, en H. R. Drobner, *«Für euch bin ich Bischof.» Die Predigten Augustins über das Bischofsamt*, Wurzburgo 1993, p. 59.

[4] J. Ratzinger, «Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes», *GuL* 41 (1968) 347-376, 371.

de relieve en el contexto inmediato: «Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente "a la fe confiada de una vez para siempre a los santos" (Judas 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera Palabra de Dios (cf. 1 Tes 2,13)» (LG, n. 12,1). Por consiguiente, se subraya que el sentido de fe de todo el pueblo de Dios no puede prescindir de la dirección del sagrado magisterio, es decir, del ministerio consagrado, que, ante todo, se concreta en la forma de ministerio episcopal. Sin embargo, no se dice ni se menciona tampoco cómo se configura esta dirección ni cuál es su contenido. Hay dos datos de referencia que pueden valer perfectamente para entender esta «dirección». Por un lado, el sagrado magisterio no produce primeramente el sentido de fe, sino que, más bien, debe indagarlo, y, por otro lado, tiene que examinar, como instancia crítica, las diversas declaraciones de fe teniendo en cuenta la identidad y la autenticidad de la fe (LG, n. 12,2). Por consiguiente, el sentido de fe es, por un lado, además del sagrado magisterio y la teología, una instancia *independiente* de conocimiento y de testimonio de la fe, y, al mismo tiempo, depende del examen de su verdad realizado por el magisterio y la teología.

II. Correcciones necesarias del Código de Derecho Canónico

El Derecho en la Iglesia no existe en un espacio de vacío teológico, sino que se entiende en su totalidad como una realización práctica de unas premisas teológicas. De ahí que tome siempre sus medidas a partir de los presupuestos teológicos correspondientes. Precisamente, esto es lo que hasta ahora no se ha tenido suficientemente en cuenta con respecto al lugar eclesiológico de los laicos. En efecto, los puestos clave de la vida eclesial están unilateralmente concentrados en los clérigos, comenzando con que son los únicos que tienen competencia de decisión en los ámbitos de los servicios y ministerios eclesiales y llegando a tener la atribución exclusiva para poseer los ministerios fundamentales. En cambio, la vocación de todos los creyentes del pueblo de Dios, por consiguiente, de los laicos, apenas se manifiesta en las situaciones o las posiciones clave o lo hace solo de forma muy limitada. Para unir en este punto la teoría y la praxis son necesarias varias reformas canónicas.

1. Incorporación explícita del sacerdocio común y del sentido de fe de todos los creyentes

Para dar una relevancia «ontológica-legal»[5] a las doctrinas del sacerdocio común y del sentido de fe de todos los creyentes hay que incorporar los correspondientes conceptos clave en las disposiciones fundamentales del Derecho. Por eso, en el futuro debería reformularse del siguiente modo u otro parecido la disposición introductoria del c. 204 §1[6]:

> Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios. *Mediante la regeneración y la unción del Espíritu Santo son los bautizados consagrados en un sacerdocio santo y dotados con el sentido de la fe*. Por esta razón son hechos partícipes a su modo de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, y son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo.

Análogamente, debería ampliarse también, y reformularse en correspondencia, el encabezamiento de la lista sobre los «deberes y derechos de todos los creyentes» (cc. 208-223) con los dos conceptos fundamentales del sacerdocio común y del sentido de la fe:

> Por su regeneración en Cristo, *consagrados por un sacerdocio santo y enriquecidos con el sentido de la fe*, se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo.

El c. 207 §1 necesita no solo una adición de conceptos fundamentales, sino una redacción totalmente nueva. En primer lugar, en este debería expresarse con más claridad que hasta el presente el punto común de todos los creyentes, lo que podría hacerse mediante la

[5] E. Corecco, «Taufe», en R. Ahlers et al. (eds.), *Ecclesia a sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht*, Paderborn 1992, pp. 27-36, 30, y R. Bertonili, «Sensus fidei, Charismen und Recht im Volk Gottes», *AKathKR* 163 (1994) 28-73, 71s.

[6] En lo que sigue resaltamos en cursiva las propuestas de adición y de nueva formulación.

incorporación de los dos conceptos eclesiológicos centrales de «pueblo de Dios» y de «communio». En segundo lugar, debería corregirse la diferenciación unilateral entre clérigos y laicos, pues no solamente se trata de su contraposición, sino, ante todo, de su aplicación recíproca y de su colaboración en la construcción de la *communio*. Para eso debería eliminarse el concepto de laico y en su lugar incorporarse la doctrina del sacerdocio común y ministerial. Con ello quedaría rotundamente claro que se mantiene la unidad fundamental también en las diferencias específicas de misión entre laicos y clérigos, y que entre ellas no existe tensión alguna. Por consiguiente, el c. 207 §1 podría decir en el futuro lo siguiente:

> *En el pueblo de Dios algunos creyentes son llamados, por institución divina, mediante el sacramento del orden, a encargarse espiritualmente de los demás; a ellos se les denomina también clérigos en el derecho. El sacerdocio común de todos los creyentes y el sacerdocio ministerial, aunque diferentes, están recíprocamente ordenados necesariamente a la construcción de la comunión eclesial*[7].

En correspondencia, el concepto de laicado debería introducirse en primer lugar al comienzo de la lista de los «deberes y los derechos de los laicos» (cc. 224-231), pero no ya solo negativamente delimitado, sino también con la ayuda de la doctrina del sacerdocio común. El c. 224 podría añadir aquí una definición del laico como sigue:

> *Los laicos son aquellos creyentes que, a causa de su sacerdocio común, pero no mediante el sacerdocio ministerial conferido con la ordenación, participan, a su modo, en la misión de la Iglesia*[8]. Los fieles laicos, además de las obligaciones y derechos que son comunes a todos los fieles cristianos y de los que se establecen en otros cánones, tienen las obligaciones y derechos que se enumeran en los cánones de este título.

Estas ampliaciones y reformulaciones conceptuales en los cánones introductorios del Código desempeñarían, en primer lugar, la función de una señal, que visualiza la línea de conexión con la doctrina

[7] E. Braunbeck, *Der Weltcharakter des Laien. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung im Licht des II. Vatikanischen Konzils*, Ratisbona 1993, p. 357.

[8] Cf. ibíd., p. 356, esta perífrasis se presenta como una posibilidad, pero propone ella misma una definición en la que el carácter particular es asimilado con el carácter de intervención en el mundo (ibíd., pp. 358; 368s).

correspondiente del Concilio Vaticano II, y, así, al mismo tiempo sensibilizan al respecto; en segundo lugar, representan como la «toma de tierra» teológica más profunda, y, así, confieren a las disposiciones fundamentales un mayor peso como criterio de valoración de concreciones ulteriores. Tenían la función simbólica de expresar la base y la posición fundamental de la Iglesia católica, a saber, que en ella existe un diálogo (institucionalizado) y la participación (institucionalizada) de todos los creyentes en el triple ministerio de Cristo.

2. La normalización canónica del sentido de fe de todos los creyentes

Aunque en los borradores del CIC de 1983 estaba previsto originalmente incluir una breve explicación de la doctrina del sentido de fe de los creyentes[9], en la redacción final no llegó a integrarse. Lamentablemente, desconocemos las razones que se dieron en los documentos de trabajo de su reforma. Precisamente, desde la perspectiva actual, debería recuperarse esta eliminación así como corregirse el antiguo borrador e insertarse en el lugar correspondiente dentro del CIC. Para ambas actividades existe ya una buena propuesta: puesto que el sentido de fe es la capacidad para escuchar y dar testimonio de la Palabra de Dios, resulta obvio la necesidad de ampliar con un parágrafo el inicio del derecho a la proclamación que encontramos en la presente disposición introductoria a ese derecho (c. 747), y que debería ser previo a los dos parágrafos del actual c. 747. Su texto podría decir lo que sigue:

> *En virtud del bautismo y de la confirmación posee la totalidad de los creyentes la infalibilidad en la fe. Esta cualidad particular se manifiesta mediante el sentido sobrenatural de fe de todo el pueblo de Dios, cuando ella, «desde los obispos hasta el último de los creyentes», expresa su consenso universal en materia de fe y de costumbres. Mediante ese sentido de la fe de los creyentes se mantiene el pueblo de Dios bajo la dirección del sagrado magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de*

[9] Cf. c. 55 §2 LEF/1971; más extensamente al respecto Ch. Ohly, «Der Glaubenssinn der Gläubigen. Ekklesiologische Anmerkungen zum Verständnis eines oft missverstandenen Phänomens im Beziehungsverhältnis von Dogmatik und Kanonistik», *AkathKR* 168 (1999), 51-82, 81s.

> *hombres, sino la verdadera Palabra de Dios, el depósito de la fe que una vez confiado no puede perderse. Mediante este penetra con juicio certero cada vez más profundamente en la fe y la aplica totalmente a la vida*[10].

Este sería un comienzo genial para el derecho de la proclamación, al que le correspondería una relevancia fundamental en el sentido de un preámbulo teológico para ser un derecho completo. Para expresar esto con toda claridad, el c. 750 §1 no debería decir más que el [depósito de la fe encomendado al] magisterio ordinario y universal de la Iglesia se «manifiesta *en la común adhesión* de los fieles bajo la guía del sagrado magisterio». La formulación puramente reactiva-pasiva «mediante la común adhesión de los fieles» debería sustituirse por la afirmación activa: «*mediante el sentido de fe de los creyentes*»[11].

Como consecuencia ulterior del nuevo c. 747 §1, sobre el derecho a la proclamación eclesial, también la disposición canónica sobre el deber de obediencia de todos los creyentes en el c. 212 §1 debería completarse con la referencia al sentido de fe de los creyentes, diciendo:

> Lo que los pastores sagrados en representación de Cristo *considerando el sentido de fe de los creyentes* determinen, los creyentes tienen, en conciencia, que cumplir con obediencia cristiana[12].

3. Espacios institucionales para el desarrollo del sacerdocio común, del sentido de fe y del autónomo apostolado laical

Una cosa es incorporar el sacerdocio común y el sentido de fe en disposiciones canónicas fundamentales, y, por tanto, centrales, y otra es concretarlas en el propio ámbito canónico. Y la concreción debe incondicionalmente llevarse a cabo, para que el sacerdocio común, el sentido de fe y el apostolado laical autónomo puedan ser realmente una fuerza que caracterice la vida eclesial. Esto significa

[10] Ibíd., p. 82.

[11] Ibíd., p. 81, nota 77; cf. D. Burghardt, *Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des sensus fidei im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze,* Paderborn 2002, p. 193.

[12] Ohly, «Der Glaubenssinn» (nota 9), p. 81, nota 76, que, sin embargo, no dice «atención», sino «aprecio» del sentido de fe de los creyentes.

en concreto que en el futuro debe asignarse a los laicos en general más peso en la participación en todos los procesos de acción, organización y decisión, no en el sentido de una concesión de la autoridad eclesial, sino como garantía jurídica, porque este derecho les pertenece en virtud de la dignidad que les es otorgada por Dios en el bautismo, autoridad y participación que corresponde a su triple ministerio de enseñar, santificar y gobernar. De aquí la necesidad de efectuar tres cambios decisivos en el Derecho canónico:

a) Más derechos de intervención en los servicios y ministerios eclesiales

En el Derecho vigente están centrados casi todos los servicios y ministerios en los clérigos y solo en casos excepcionales —especialmente en tiempos de escasez de sacerdotes— se abren a los laicos, como, por ejemplo, la predicación en la celebración de la eucaristía, la celebración de entierros, la presidencia de las celebraciones dominicales sin sacerdote, la distribución de la comunión a los enfermos, la preparación para la recepción de los sacramentos o el cargo de juez eclesiástico, de profesor de teología, de director de Caritas y de pastoral o de otros departamentos de la Iglesia católica. Esta forma de servicios y ministerios centrados en los clérigos y en la jerarquía debe cambiar y transformarse en una configuración orientada hacia una dimensión laical y comunitaria del pueblo de Dios. Para ello hay que eliminar las cláusulas que restringen la participación de los laicos en estos y muchos otros servicios y ministerios a casos de emergencia y de excepcionalidad. Todos los servicios y ministerios eclesiales que no están estrictamente vinculados al sacramento del orden, deben legítimamente reformularse para que puedan ser conferidos o estar abiertos a los laicos por principio e independientemente de los efectivos clericales.

b) Más intervención de los cuerpos representativos de los laicos en la toma de decisiones

Inmediatamente después del Concilio Vaticano II se crearon los llamados cuerpos de corresponsabilidad de todo el pueblo de Dios. Los más conocidos son los pertenecientes a la parroquia y a la diócesis, como el consejo parroquial de pastoral (c. 536 CIC) o consejo parroquial,

según la concepción del Sínodo de Wurzburgo[13], el consejo diocesano de pastoral (cc. 511ss CIC) y el sínodo diocesano (cc. 460ss CIC). Se crearon como ámbito institucional en el que debe y puede articularse la participación de todo el pueblo de Dios —particularmente los laicos— en la misión de la Iglesia. El sentido y la finalidad de estos órganos es concentrar las aportaciones de muchos y ejercer su representación. Sin embargo, en la configuración canónica se prevé para todas estas instituciones una cooperación exclusivamente en forma de órganos consultores; en modo alguno se establecen canónicamente como órganos con competencia de decisión, ni siquiera es obligatorio escucharlos. Esto se manifiesta de forma muy evidente en el nombramiento de los ministerios más importantes en la Iglesia, como el del párroco, el del obispo y el del Papa. La decisión de su nombramiento se toma casi en el ámbito estricto de los mismos ministros, mientras que a los laicos se les confiere —dado el caso— una función meramente consultiva.

Esta situación jurídica no está en armonía con la petición fundamental de la teología de comunión y de la participación de todo el pueblo de Dios en la misión de la Iglesia. Por eso debe prescribirse la intervención vinculante de estos órganos representativos del pueblo de Dios al menos para las decisiones fundamentales del obispo y del párroco. Esto concierne a todas las decisiones personales importantes, a las cuestiones de la configuración y organización de la vida litúrgica, de las estrategias y prioridades pastorales y del quehacer ecuménico, como también a los asuntos económicos. La realización de esta intervención general debería llevarse a cabo con la ayuda de la institución del denominado derecho de oposición o de limitación, que prescribe obligatoriamente la consulta y la aprobación de determinadas personas para la validez de un acto oficial (c. 127 CIC). En concreto, se trata de equipar a los órganos representativos ya existentes en los diversos niveles eclesiales, como el consejo parroquial de pastoral o el consejo parroquial y el consejo diocesano de pastoral, con los derechos de consulta y de aprobación, que hace que surta efecto tanto la misión bautismal de los laicos como la responsabilidad última de los clérigos.

[13] Cf. al respecto «Beschluss: Räte und Verbände, Teil III.1.16», en *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe*, vol. I, Friburgo de Brisgovia 1976, pp. 651-677, 663s.

c) Más derechos de codecisión de los laicos en las reuniones sinodales

Cuando se celebran reuniones representativas de la Iglesia, como, por ejemplo, el Concilio ecuménico (cc. 337ss CIC), la asamblea plenaria de una Conferencia Episcopal nacional (cc. 454ss CIC) o el sínodo diocesano, se toman decisiones importantes para el futuro de la Iglesia. Pero estas reuniones son a menudo puros encuentros de obispos o de clérigos. Los laicos no participan por regla general, y, de participar, no tienen derecho a votar, sino, a lo sumo, a opinar o solamente a observar. Esto no es en modo una estructura de comunión. Para cumplir este requisito la legislación debe ser modificada en los siguientes tres puntos:

1) La participación representativa de los laicos es tan alta en las diversas formas organizativas de la Iglesia, que está garantizada una adecuada representatividad de todo el pueblo de Dios.

2) Todos los representantes reunidos —da igual que sea hombre o mujer, clérigo o laico— deben participar por igual en el proceso de decisión, de modo que no se diferencie más entre derecho de voto, de consejo y de participación, sino que cada uno tenga el mismo derecho decisivo para votar.

3) La responsabilidad última de la autoridad eclesiástica competente (Papa y obispo) se expresa mediante un veto propio, que, sin embargo, debe alegar razones de motivación obligatoria y comprobables de que se produce una violación contra la doctrina de la fe y las costumbres o contra el ordenamiento canónico vigente.

III. La remodelación de las estructuras orientadas al laicado como tarea de futuro para la Iglesia

La Iglesia católica no puede permitirse por más tiempo mantenerse con su derecho en la «contradicción propia que renquea»[14], y que existe

[14] D. Kosch, «Machtteilung, Machtbeschränkung und Ermächtigung in der römisch-katholischen Kirche», en M. Heizer y H. P. Hurka (eds.), *Mitbestimmung und Menschenrechte. Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung*, Kevelaer 2011, pp. 223-254, 225.

entre las declaraciones *sobre* la Iglesia y las estructuras *en* la Iglesia. No puede seguir hablándose permanentemente de «hermanos y hermanas» como también de «pueblo de Dios», de «comunidad eclesial» y de la «participación de todos en la misión de la Iglesia», pero, por otro lado, en los momentos decisivos de la vida eclesial apenas contar con la seguridad legal de una reciprocidad, de un modo de trabajo cooperativo, de una implicación en los procesos de decisión. El precio que se pagará por estas estructuras autocontradictorias en la Iglesia será la cada vez menor disposición para comprometerse en ella y la disminución del número de miembros. Son el recibo de que las estructuras de la Iglesia católica ni sirven a la tradición ni a la vida. Por eso deben urgentemente transformarse estas estructuras, de modo que respondan a la tradición bíblica y a la Tradición de la Iglesia primitiva formada por la variedad de la fraternidad y la reciprocidad de relaciones en la comunidad de los seguidores de Jesucristo. Un paso decisivo al respecto lo constituye la configuración orientada al laicado de las estructuras eclesiales. Esta configuración implica una ampliación canónica del espacio de la cooperación, de la cogestión y de la codecisión para los laicos, de modo que no sean más solamente una ayuda sin influencia, pero tampoco a la inversa, es decir, que realicen una función interna de suplencia por la abrumadora escasez de sacerdotes, sino cooperadores al mismo nivel que cuenten con las garantías canónicas propias. Una configuración orientada al laicado de las estructuras de la Iglesia conduce a lo que modernamente se describe como «empoderamiento», y significa formas de ejercicio del poder, que no cojean, sino que trabajan eficazmente, como estructuras de poder, en las que los hilos del poder no están en una mano o solo en unas pocas manos, sino, en lo posible, en muchas manos y recíprocamente conectadas. En efecto, mediante esta configuración orientada al laicado de las estructuras eclesiásticas no se pone en cuestión en modo alguno la competencia de decisión última del ministerio magisterial en las cuestiones fundamentales de fe, de costumbres y de Derecho canónico, sino que solo se toma en serio la responsabilidad general de todos los miembros del pueblo de Dios para la misión y la identidad de la Iglesia, y se crean los presupuestos canónicos para una colaboración coordinada y efectiva de todos para el bien de la Iglesia.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Hildegard Warnink *

EL MOTU PROPRIO *MITIS IUDEX DOMINUS IESUS*
Oportunidades, desafíos y peligros potenciales

El 15 de agosto de 2015, el papa Francisco promulgó el Motu proprio *Mitis iudex dominus Iesus*, «reformando» el proceso canónico para la declaración de la nulidad matrimonial. El nuevo régimen elimina la exigencia de la segunda instancia e introduce un procedimiento abreviado bajo la responsabilidad del obispo diocesano. Nuestro artículo aborda varios aspectos del documento para identificar algunos elementos que, probablemente, requieren una reflexión posterior de los juristas. Convencida de la función crucial que tiene el Derecho canónico en la vida diaria de nuestra Iglesia, me parece importante resaltar tres elementos: 1) la necesidad de una adecuada formación de todas las personas involucradas en los procesos jurídicos y el innegable valor de un grado académico en Derecho canónico; 2) la importancia del tratamiento equitativo de todos los fieles cristianos y la necesidad de estabilidad legal, y 3) la distinción inevitable entre cuidado pastoral y decisiones legales.

* Hildegard Warnink nació en Duffel, Bélgica, en 1962. Estudió Filosofía (licenciada en Humanidades), Teología (máster en Teología y Ciencias Religiosas) y Derecho Canónico (J.C.D.) en la Universidad Católica de Lovaina y en el Studio Rotale de Roma (1994-1995). Ha estado enseñando Derecho Canónico en la Theologische Universiteit Amsterdam (Países Bajos = PB) (1989-1992), Fontys Hogeschool Theologie Levensbeschouwing Tilburg (PB) (2005-2006) y Radboud Universiteit Nijmegen (PB) (2005-2005 y 2006-2007). Desde 1990 está vinculada con la Facultad de Derecho Canónico de Lovaina. Da clases de Derecho Canónico Matrimonial y Conceptos fundamentales de Derecho Canónico desde 2001. En 2015 fue elegida decana de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Católica de Lovaina. Es profesora visitante en la Stellenbosch University (SA). Desde 1991 trabaja como jueza en el tribunal eclesiástico de la archidiócesis de Malinas-Bruselas (B) y entre 1997 y 2013 también ha ejercido en el tribunal de la diócesis de Róterdam (PB).

Dirección: Faculty of Canon Law, Ch. Debériotstraat 36, B-3000 Leuven (Bélgica). Correo electrónico: hildegard.warnink@kuleuven.be

Introducción

El 27 de agosto de 2014, el papa Francisco creó una comisión para estudiar la reforma del proceso de nulidad del matrimonio canónico. La misión de esta comisión especial era: «preparar una propuesta de reforma del proceso de nulidad matrimonial para simplificarlo y agilizarlo, salvaguardando el principio de la naturaleza indisoluble del matrimonio»[1].

Durante la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos en 2014, algunos padres sinodales subrayaron la necesidad de hacer el proceso de nulidad más accesible y menos largo[2].

El Motu proprio *Mitis iudex dominus Iesus*

El 15 de agosto de 2015, el papa Francisco promulgó el Motu proprio *Mitis iudex dominus Iesus*[3], con el que «reformaba» el proceso canónico para la declaración de la nulidad matrimonial. Se afirma que el enfoque del Papa es altamente pastoral. Su ambición principal era —en línea con las observaciones de los padres sinodales—

[1] *L'Osservatore Romano*, 154/215 (21 de septiembre de 2014), 1, y www.news.va/en/news/special-commission-to-study-marriage-annulment-ref.

[2] Sínodo de los Obispos, «Informe final del Sínodo Extraordinario de los Obispos sobre la Familia», *Origins* 44 (2014) 401. El mismo deseo fue ya expresado por el papa Pablo VI en 1971 en el «Motu proprio Causas matrimoniales», 28 de marzo de 1971, *AAS* 63 (1971) 441-442: «Cum autem huiusmodi causarum numerus temporibus nostris magis in dies augeatur, Ecclesia facere non potest, quin hac de re sit valde sollicita. Hic enim causarum auctus, quemad- modum ad Praelatos Auditores Tribunalis Sacrae Romanae Rotae diximus, 'signum est pecu- hare imminuti sensus sacrae,quae legi inesntaturac, qua ut in fundamento familia christiana innititur; signum inquietae perturbatacque vitae hodiernae; signum incertarum condicionum socialium et oeconomicarum, in quibus illa degitur, ideoque periculi, quod firmitati, vigori, felicitati instituti familiae impendere potest», en *AAS* 58 (1966) 154.

[3] Francisco, «Litterae apostolicae motu proprio datae. Mitis Iudex Dominus Iesus. Quibus canones codicis iuris canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur», 15 de agosto de 2015, en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html

introducir disposiciones que aceleraran y simplificaran el proceso en ciertos casos sin favorecer la nulidad.

Las novedades principales del documento son las siguientes:

1) El nuevo régimen elimina la exigencia de la segunda instancia (la exigencia de una doble conformidad en caso de sentencia afirmativa) y

2) la introducción de un procedimiento abreviado bajo la responsabilidad del obispo diocesano.

En las observaciones iniciales, el Papa se refiere al principio supremo de la salvación de las almas como motivo esencial para revisar los cánones.

> En este sentido se dirigieron también los votos de la mayoría de mis Hermanos en el Episcopado reunidos en la reciente asamblea extraordinaria del Sínodo, que solicitaron procesos más rápidos y accesibles. En total sintonía con esos deseos, he decidido establecer con este Motu proprio disposiciones con las cuales se favorezca no la nulidad de los matrimonios, sino la celeridad de los procesos y, no en menor medida, una adecuada simplificación, de modo que, a causa de un retraso en la definición del juicio, el corazón de los fieles que esperan la clarificación del propio estado no quede largamente oprimido por las tinieblas de la duda.

El documento hace ocho proposiciones, que guían la reforma del proceso de nulidad según ese principio.

1. Una sola sentencia en favor de la nulidad es ejecutiva

Deja de requerirse una doble decisión para declarar la nulidad del matrimonio, y se considera suficiente la certeza moral alcanzada por el primer juez.

2. El juez único bajo la responsabilidad del obispo

El obispo diocesano puede encargar los casos a un solo juez que sea clérigo[4].

[4] Canon 1673 §4: «El Obispo Moderador, si no es posible constituir el tribunal colegial en la diócesis o en el tribunal cercano que ha sido elegido conforme al § 2,

3. El mismo obispo es juez

Como signo de conversión de las estructuras eclesiásticas, el obispo no debe delegar completamente la función judicial en asuntos matrimoniales a los oficios de su curia.

4. El proceso más breve

Una forma de proceso más breve debe aplicarse en casos en los que la supuesta nulidad del matrimonio se apoye en claros argumentos particulares. Para salvaguardar el principio de la indisolubilidad del matrimonio, el juez en este proceso abreviado debe ser el mismo obispo, que, debido a su oficio pastoral, es, con Pedro, el mayor garante de la unidad católica en la fe y la disciplina.

5. La apelación a la Sede Metropolitana

En el Motu proprio insiste el papa en la restauración de la apelación al metropolitano, ya que este oficio de cabeza de la provincia eclesiástica es un signo distintivo de la sinodalidad de la Iglesia.

6. La función propia de las conferencias episcopales

Las conferencias episcopales deben estimular a los obispos y ayudarles a poner en práctica la necesaria reforma/revisión del proceso matrimonial. Dondequiera que sea posible, las conferencias episcopales procurarán asegurar la gratuidad de los casos.

7. La apelación a la Sede Apostólica

Se mantiene el derecho de apelar al Tribunal ordinario de la Sede Apostólica, es decir, a la Rota Romana.

---

confíe las causas a un juez único, clérigo, que, donde sea posible, se asocie dos asesores de vida ejemplar, expertos en ciencias jurídicas o humanas, aprobados por el Obispo para esta tarea; al mismo juez único competen, salvo que resulte de modo diverso, las funciones atribuidas al colegio, al presidente o al ponente».

8. En favor de las Iglesias orientales

Las normas para reformar la disciplina de los procesos matrimoniales en el Código de Cánones de las Iglesias orientales son promulgadas separadamente: Franciscus, *Litterae apostolicae motu proprio datae. Mitis et misericors Iesus. Quibus canones codicis canonum ecclesiarum orientalium de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, 15 de agosto de 2015.

A partir del día 8 de diciembre, los cánones 1671-1691 del Código de Derecho Canónico de 1983, Libro VII, Parte III, Título I, Capítulo I, Causas para declarar la nulidad del matrimonio, son reemplazados por los cánones del Motu proprio *Mitis iudex dominus Iesus*.

Después de esta introducción general, podemos ahora abordar algunos aspectos del Motu proprio para identificar varios elementos que, probablemente, requieren una mayor reflexión entre los juristas.

1. Aumento de la implicación y de la responsabilidad personal del obispo diocesano en los procesos matrimoniales

Que un obispo ejerza el poder judicial no constituye ninguna novedad en el Derecho canónico. También en el CIC de 1983, canon 1419 §1, el obispo diocesano es definido como el primer juez en su diócesis. Puede ejercerlo personalmente o mediante jueces adecuadamente cualificados nombrados por él[5].

> CIC 1983 canon 1419 §1: *En cada diócesis, y para todas las causas no exceptuadas expresamente por el derecho, el juez de primera instancia es el Obispo diocesano, que puede ejercer la potestad judicial por sí mismo o por medio de otros de acuerdo con los cánones que siguen.*

Algunos pueden considerar extraño que el obispo diocesano aumente más su implicación en los casos de nulidad matrimonial, que,

[5] Véase Raymond L. Burke, «The Service of the Apostolic Signatura in the Church and the Ministry of Justice of the Diocesan Bishop», *The Jurist* 74 (204) 10-13.

según *Mitix iudex*, n. 3 de las proposiciones fundamentales, debe verse como un signo de conversión de las estructuras eclesiásticas:

> MI, n. 3: *Se espera por tanto que, tanto en las grandes como en las pequeñas diócesis, el Obispo mismo ofrezca un signo de la conversión de las estructuras eclesiásticas, y no deje la función judicial en materia matrimonial completamente delegada a los oficios de la curia. Esto valga especialmente en el proceso más breve, que es establecido para resolver los casos de nulidad más evidente.*

¿Se trata de un desarrollo positivo o más bien peligroso? Unas pocas cuestiones surgen relacionadas con la carga que se echa al obispo diocesano:

– ¿Qué nivel de estudios y conocimientos legales tiene un obispo diocesano? ¿Tiene la necesaria formación *y capacitación para instruir un caso*?

– ¿Qué credibilidad tiene el Código del Derecho Canónico en un contexto secular? En toda sociedad democrática la separación de poderes (en tres brazos: ejecutivo, legislativo y judicial) es la garantía de un equilibro real del poder y de los procesos legales *(Pouvoir arrête pouvoir)*. ¿Se tomarán en serio los homólogos del derecho civil un sistema de Derecho canónico en el que un legislador actúa como su propio juez? ¿No pone esto en riesgo la credibilidad que se ha conseguido duramente a lo largo de los años?

2. Accesibilidad al proceso en casos de nulidad matrimonio y confusión común sobre el processus brevior (canon 1685)

¿Es el *processus brevior* un primer paso hacia un divorcio por acuerdo mutuo, un divorcio católico sin culpa? Al menos, esta parece ser la impresión y la expectativa de muchos fieles católicos, y tal es la interpretación que se ha promovido por los medios de comunicación. La razón puede encontrarse en el nuevo canon 1683 1º: «la petición haya sido propuesta por ambos cónyuges o por uno de ellos, con el consentimiento del otro».

La base suficiente para un proceso breve puede ser que «concurran circunstancias de las personas y de los hechos, sostenidas por testimonios o documentos, que no requieran una investigación o

una instrucción más precisa, y hagan manifiesta la nulidad» (c. 1683, 2º). Esto suscita cuestiones relacionadas con el principio de legalidad (seguridad legal) y la arbitrariedad, como también con la predeterminación. ¿Cómo puede ser «manifiesta» la nulidad de un matrimonio antes de la investigación requerida en un sistema legal en el que la validez del matrimonio disfruta del favor de la ley?

Otra cuestión concierne a la calidad de la investigación que tiene que realizarse en 30 días. ¿Cómo de sólida puede ser esta investigación?

Nuestra experiencia nos dice que nuestros tribunales eclesiásticos no malgastan el tiempo. No son perezosos y trabajan con la máxima consciencia. A pesar de esto, en la mayoría de los casos no pueden reunir todas las pruebas relativas a la validez del matrimonio en un período de 30 días.

Esto es lo que ahora se exige hacer según el nuevo canon 1685: «El Vicario judicial, con el mismo decreto con el que determina la fórmula de dudas, nombre el instructor y el asesor, y cite para la sesión, que deberá celebrarse conforme el c. 1686, no más allá de treinta días, a todos aquellos que deben participar». Y el canon 1686 añade el límite de quince días para presentar las observaciones a favor del vínculo y la defensa de las partes «en la medida de lo posible».

Y, finalmente, una auténtica preocupación para muchos profesionales será si el derecho a la defensa puede tener lugar en un proceso tan breve. En 2001, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (Estrasburgo) ya dictaminó que el proceso eclesiástico no satisfacía el criterio mínimo de un proceso legal[6].

3. Elementos en las nuevas normas que aumentan la accesibilidad al proceso y lo simplifican

El aumento de la accesibilidad al proceso se encuentra ante todo en las normas cambiadas relativas al tribunal competente. El canon 1672 añadió como tribunal competente la diócesis del lugar en la que el

[6] Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Pellegrini v. Italy*, 20 de julio de 2001, n. 30882/96 (disponible en hudoc.echr.coe.int/eng#{%22fulltext%22:[%22CASE).

demandante tiene el domicilio o el cuasidomicilio, sin consultar al demandado y sin el consentimiento del vicario judicial del domicilio de este (como imponía el Código de 1983 en el canon 1672, 3°).

En segundo lugar, nos encontramos con la introducción de una opción, una elección que debe hacer el vicario judicial, a saber, tratar o no un caso en un proceso abreviado de este tipo: el *processus brevior* (canon 1675 §2 y cánones 1683-1687).

Además, a la confesión judicial y a las declaraciones de las partes se les da ahora (canon 1678 §1) un valor probatorio (la fuerza de prueba plena). ¿Es el canon 1678 §1 (*lex specialis*) compatible con el canon 1536 §2 (*lex generalis*), que afirma que la fuerza de la prueba plena no puede atribuirse a las declaraciones de las partes?

> Canon 1536 §2: *En las causas que afectan al bien público, la confesión judicial y las declaraciones de las partes que no sean confesiones pueden tener fuerza probatoria, que habrá de valorar el juez juntamente con las demás circunstancias de la causa, pero no se les puede atribuir fuerza de prueba plena, a no ser que otros elementos las corroboren totalmente*.

Una de las novedades más llamativas de *Mitis iudex* es precisamente la eliminación de una decisión obligatoria en segunda instancia y dos sentencias unánimes *pro nulitate* antes de que pueda contraerse un nuevo matrimonio (como menciona el CIC de 1983 canon 1682). «La sentencia que por primera vez ha declarado la nulidad del matrimonio, cumplidos los términos establecidos en los cánones 1630-1633, se hace ejecutiva» (canon 1679).

4. Perfil del instructor y del asesor en el processus brevior *y la seguridad de la calidad legal de las decisiones judiciales*

¿Qué cabe decir sobre la necesidad de canonistas bien formados y con titulaciones universitarias?

En la reunión anual de la Canon Law Society of America (CLSA) en Pittsburg, en octubre de 2015, un canonista preocupado presentó una propuesta de resolución para recomendar al presidente de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos que se recurriera a canonistas bien formados y titulados universitarios para que ayuda-

ran a poner en práctica las nuevas normas procesales, en particular el *processus brevior*. La propuesta fue rechazada. No obstante, la falta de canonistas bien formados y con grado universitario es considerada un hecho grave por muchos profesionales en los tribunales eclesiásticos. Roch Pagé comenta:

> En mi opinión, el problema principal de los tribunales de primera instancia no concierne al procedimiento en sí mismo… En realidad, el problema se encuentra en las personas, es decir, el número de personas cualificadas, la disponibilidad de quienes están cualificadas y la financiación de las actividades del tribunal. En Canadá existe una seria disminución de canonistas… El tiempo y el coste que suponen enviar a una persona a estudiar Derecho canónico han sido un gran obstáculo. Así pues, nos encontramos con una falta de personal competente para hacer frente a los casos de nulidad matrimonial[7].

¿Qué impacto tiene el trasfondo canónico y el grado universitario del instructor y el asesor en la calidad de las sentencias judiciales?

Hacer entrevistas en un proceso canónico requiere una formación y una habilitación adecuadas. Esto es lo que ofrecemos en nuestro programa universitario para obtener el título de «licentiatus iuris canonici» o «doctor iuris canonici». La entrevista es la ocasión para reunir pruebas de un modo profesional y neutral; el testimonio se obtiene de los testigos, no a la inversa: no debería confundirse con una conversación pastoral misericordiosa.

5. ¿Cuál es el destino de los jueces laicos, hombres y mujeres? ¿Aumenta o disminuye su función?

Los siguientes cánones nuevos hablan de ellos:

Canon 1673 §3: *Las causas de nulidad de matrimonio se reservan a un colegio de tres jueces. Este debe ser presidido por un juez clérigo, los demás jueces pueden ser también laicos.*

[7] Roch Pagé, «Reflections of a Judicial Vicar of an Appeal Tribunal on Proposed Reform of Canonical Matrimonial Process», *The Jurist* 75 (2015) 59-69, 62.

Canon 1673 §4: *El obispo moderador, si no es posible constituir el tribunal colegial en la diócesis o en el tribunal cercano que ha sido elegido conforme al § 2, confíe las causas a un juez único, clérigo, que, donde sea posible, se asocie dos asesores de vida ejemplar, expertos en ciencias jurídicas o humanas, aprobados por el obispo para esta tarea; al mismo juez único competen, salvo que resulte de modo diverso, las funciones atribuidas al colegio, al presidente o al ponente*.

En suma, podemos razonablemente afirmar que, de ahora en adelante, en un colegio de tres jueces los laicos pueden ser la mayoría entre los jueves, pero no pueden presidir.

6. ¿Certeza moral contra la presunción de validez?

Entre las observaciones introductorias del documento aparece en primer lugar la siguiente:

> I. *Una sola sentencia en favor de la nulidad es ejecutiva*.— Ha parecido oportuno, antes que nada, que no sea más requerida una doble decisión conforme a favor de la nulidad del matrimonio, para que las partes sean admitidas a nuevo matrimonio canónico, sino que sea suficiente *la certeza moral* alcanzada por el primer juez, a norma del derecho.

¿Dónde queda la obligación de buscar la verdad basada en la indisolubilidad del matrimonio? Roch Pagé ha expresado acertadamente la preocupación sobre la simplificación del proceso canónico, por una parte, y sobre la presunción, no modificada, de la validez del matrimonio y de la indisolubilidad, por otra.

> ¿Cómo puede el proceso en casos de nulidad matrimonial hacerse más accesible y con menos tiempo sin con ello no socavar la indisolubilidad del matrimonio? ¿Serviría a la justicia eliminar la exigencia de una segunda instancia? Si tal medida tuviera que aplicarse junto con una simplificación del proceso en primera instancia, ¿hasta qué punto se tomarían en serio nuestros procesos con respecto a la presunción de la validez del matrimonio?[8]

[8] Roch Pagé, art. cit., p. 60.

El cuarto principio introductorio de *Mitis iudex* recomienda «una forma de proceso más breve —en añadidura al documental actualmente vigente—, para aplicarse en los casos en los cuales la acusada nulidad del matrimonio esté sostenida por argumentos particularmente evidentes». ¿Qué son los argumentos particularmente evidentes?

La certeza moral y los argumentos evidentes son más bien nociones morales. ¿No estamos sobrevolando el territorio entre el derecho y la teología pastoral o moral?

Ser demasiado pastoral en los procesos conduce a la desigualdad y a la incertidumbre jurídica. Me recuerda a Otto Ter Regen, anterior vicario judicial en los Países Bajos con su artículo sobre «*la jurisprudence Hollandaise*», en el que estaba a favor de un enfoque más pastoral que jurídico en los casos de nulidad matrimonial. Este punto de vista era común en la década de 1980. La ley no era en absoluto popular en toda la Iglesia. Los obispos y los laicos eran como el agua y el fuego.

Pero un proceso de nulidad matrimonial (siempre que sea llamado «proceso») debe servir como instrumento jurídico y no como solución pastoral para remediar las experiencias humanas dolorosas, difíciles o complejas. Un mero cambio en las normas procesales no resuelve los problemas de este tipo ni evita su repetición. La búsqueda de verdaderas soluciones misericordiosas para estas relaciones fallidas podría abordarse por medidas jurídicas diferentes. Cabría esperar que los teólogos y los expertos en Derecho canónico llegaran a estar suficientemente preparados y fundamentados para que pensaran en nuevas interpretaciones y revisiones de ciertos elementos del sacramento del matrimonio. Para acercarse más a la realidad experimentada por personas casadas, sería preferible que mostraran cierta creatividad en ampliar las condiciones y las posibilidades que justifican la disolución del vínculo matrimonial, en lugar de intentar declarar nulo lo que ha fracasado *de facto*.

Sobre todo, no podemos olvidar que incluso después del *Mitis iudex*, la decisión final en una anulación matrimonial continúa siendo «*constat or non constat de nulitate*».

Conclusión

Es demasiado pronto para sacar conclusiones de *Mitis iudex*. Esta nueva ley procesal suscita más cuestiones que respuestas, y anima a la reflexión y al debate.

Convencida de la función crucial del Derecho canónico en la vida diaria de la Iglesia, me gustaría llamar la atención de los lectores sobre tres elementos que me parecen importantes:

– la necesidad de una adecuada formación de todas las personas dedicadas a los procesos y el valor innegable de un título universitario en Derecho canónico;

– la importancia de un tratamiento igualitario de todos los fieles cristianos y la necesidad de estabilidad legal (certeza y previsibilidad);

– la inevitable distinción entre el cuidado pastoral y las decisiones legales.

La piedra angular de todo proceso seriamente legalmente se encuentra aún en el aforismo: «No solo debe hacerse justicia, sino parecer que la justicia se ha hecho».

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Vincenzo Mosca *

PARA UNA INCULTURACIÓN DEL DERECHO ECLESIAL

El artículo aborda dos cuestiones. Por un lado, la inculturación del derecho eclesial, y, por otro, las formas concretas mediante las que realizar esa inculturación a través del derecho particular. La experiencia de más de treinta años de aplicación del CIC de 1938 pone de relieve que algunos organismos, cargos e instituciones puede y deben aumentar su función creativa en la producción de normas particulares más adecuadas a las culturas, a los lugares, a las situaciones y a los grupos de personas. Se trata de las conferencias episcopales, de los obispos diocesanos y los otros ordinarios de los lugares, las diversas formas asociativas como los Institutos de vida consagrada, las asociaciones y los movimientos que viven en la comunión eclesial sobre la base de una justa autonomía de vida y de gobierno. El futuro del derecho eclesial y de la reforma de sus instituciones se encuentra en otorgar más espacio y atención al derecho particular, es decir, a su inculturación.

* VINCENZO MOSCA, carmelita, después de sus estudios de Filosofía y Teología, obtuvo el doctorado en Derecho Canónico, especializándose en jurisprudencia, por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Ha enseñado en diversos Institutos y Facultades de Teología, de Derecho Canónico y de Misionología. Actualmente es profesor en las Facultades de Derecho Canónico de las Pontificias Universidades Gregoriana y Urbaniana.

Autor de varios estudios sobre los clérigos, la vida consagrada, la acción misionera de la Iglesia y la administración de los bienes, ha editado, como miembro del Gruppo Italiano Docenti di Diritto canonico, la publicación de *Il diritto nel mistero della Chiesa*, 4 vols., LUP, Ciudad del Vaticano [3]1995, [3]2001, [3]2004, [3]2014. Destacamos otras publicaciones: *Le Pontificie Opere Missionarie. Storia-Legislazione-Prassi*, Ciudad del Vaticano 2012; *Il primato del successore di Pietro in prospettiva missionaria*, Ciudad del Vaticano 2013; *Vita Consacrata e gestione elle opere*, Ciudad del Vaticano 2014.

Dirección: Centro Internazionale S. Alberto, Via Sforza Pallavicini 10, 00193 Roma (Italia). Correo electrónico: pmosve@libero.it

El término *inculturación*, que apareció en torno a la década de 1960 en la vida de la Iglesia católica, es un neologismo surgido en el ambiente de la misión para indicar la voluntad de la Iglesia de pasar de una occidentalización de las formas de su fe a una concepción diversa, más atenta al valor y a la recuperación de la aportación de toda cultura[1]. También el derecho, como fenómeno originario humano, es uno de los elementos en los que se expresa una cultura. En nuestro artículo respondemos a dos preguntas: «En qué sentido puede hablarse de inculturación del derecho eclesial», y «Cómo puede llevarse a cabo su realización mediante el derecho particular». El espacio permitido nos obliga a mantenernos en los aspectos teoréticos, limitándonos a unas pocas referencias a los ámbitos en los que sería oportuna una revisión del CIC vigente, y las sugerencias que proponemos se presentan en forma de perspectivas.

I. Rasgos de una teología de la inculturación para su aplicación al derecho eclesial

Justamente entendida, la inculturación se presenta como un proceso hermenéutico[2] en el que fe y cultura se influyen recíprocamente. Toda fe es el resultado de un encuentro entre la forma humana del evento de salvación y los varios modos de expresiones culturales pertenecientes a la vida de un pueblo. La cultura, en cambio, es aquello por lo que un hombre llega a ser él mismo accediendo así al sentido de su vida. Por eso es irrenunciable: sin cultura no hay humanidad[3]. La teología de la inculturación se expresa con dimensiones que sirven de fundamento al derecho de la Iglesia[4]. La inculturación del Evangelio y la evangelización de la cultura son dos aspectos complementarios de la única misión evangelizadora.

[1] N. Standert, «L'histoire d'une néologisme. Le terme inculturation dans le documents romaine», *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 555-578.

[2] Cf. F. Wilfred, «Inculturation as a Hermeutical Question. Reflections in the Asian Context», *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 52 (1988) 422-436.

[3] G. Colzani, *Inculturare la fede*, pp. 221-222.

[4] Cf. G. Boni, «Il Codex Iuris Canonici e le culture», en revista electrónica *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, septiembre de 2009, www.statoechiese.it.

1. Del misterio de la encarnación al misterio pascual

La propagación del Evangelio llama a todas las culturas a un nuevo destino. Jesús se insertó en una cultura particular, pero, por otra parte, la encarnación llega a todo hombre y a todas las realidades del hombre. A esta dimensión de la encarnación debe añadirse la pascual. Jesús muere, como despojándose de su identidad de israelita y de todo cuanto de ella forma parte, pero también resucita para recapitular en sí todo, en la efusión del Espíritu. Jesús llega a ser así verdadera posibilidad de encuentro con todos.

2. El discernimiento de las culturas

Un segundo aspecto a tener en cuenta es el discernimiento de las culturas destinatarias de la evangelización. Hay que aprender a analizar las culturas para detectar en ellas los obstáculos, pero también las potencialidades con respecto a la recepción del Evangelio. La inculturación debe salvaguardar, en primer lugar, la distinción entre la fe y la cultura, y, por tanto, la necesidad de la unidad y del pluralismo en la Iglesia.

Ahora bien, el discernimiento no se improvisa: exige un esfuerzo concertado y supone que las Iglesias particulares sometan a un «nuevo examen» los datos de la fe y los elementos culturales de toda región, para distinguir lo que puede o no integrarse en la vida cristiana.

La inculturación debe aspirar a salvaguardar a la vez la unidad de la Iglesia y el pluralismo de sus modos de expresión. El evangelizador transmite siempre una enseñanza enriquecida por generaciones de creyentes, de pensadores, de santos, cuya aportación forma parte integrante del patrimonio cristiano. Esta identidad esencial y fundacional es la que está llamada a transmitir la evangelización a las culturas humanas en términos accesibles a todos.

3. La eclesiología de base y su recepción

Un tercer aspecto es el de la eclesiología que está en el fondo de la afirmación del proceso de inculturación. La expresión eclesiológica

más importante de *Lumen gentium* (23), retomada por el CIC canon 368, según la cual la única Iglesia existe en las Iglesias y a partir de las Iglesias particulares, muestra que la Iglesia universal existe como una realidad en sí misma plural, materialmente constituida por todas las Iglesias particulares. Entre las dos dimensiones existe, por consiguiente, una implicación mutua, que, además de estar enraizada en la misma fe y en el bautismo común, se encuentra sobre todo en la eucaristía y en el episcopado. A su vez, la unidad del episcopado exige un principio de unidad cuyo fundamento visible es el Romano Pontífice[5].

II. La especificidad del derecho eclesial y la necesidad de su inculturación

El derecho eclesial entra en la dinámica del anuncio del Evangelio, porque forma parte del elemento visible de la Iglesia. Desde su origen, la Iglesia, en su organización progresiva como una sociedad humana, al encontrarse con el derecho de las áreas culturas en las que se propagó, utilizó elementos culturales propios de las gentes a las que se dirigió. A partir de sus raíces judías, la Iglesia se sirvió de elementos filosóficos y jurídicos del mundo griego, y, sobre todo, romano, inicialmente, y, después, del mundo germánico, hasta llegar a nuestros días, en los que pueden encontrarse aún huellas de la codificación de 1917[6].

No obstante, debe tenerse presente la dificultad de trazar un límite claro entre lo que es de derecho divino revelado, y, por tanto, esencial en cualquier institución canónica, y lo que es de derecho humano, resultado de las contingencias histórico-culturales.

El valor formal de la dimensión universal y particular de la única Iglesia de Cristo debe tenerse presente y aplicarse para plantear correctamente también el problema de la relación entre el «ius universal» y el «ius particular».

[5] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communionis notio*, 28 de mayo de 1992, nn. 7-9, en EV 13/1784-1789.

[6] Puede verse su evolución en C. Fantappiè, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bolonia 2011.

La tradición latina, que ha privilegiado la Iglesia universal, condicionó las codificaciones de 1917 y de 1983, dando relieve, aunque en medida diversa, al derecho universal en detrimento del particular. Mediante una metodología interdisciplinar (histórica, teológica y jurídica) puede describirse la relación entre el derecho universal y el particular con cuatro antinomias: universalidad-particularidad, unidad-pluralidad, centralización-descentralización, territorialidad-personalidad.

1. Universal – Particular

El derecho universal predomina también en el CIC de 1983, aun cuando es evidente el giro epistemológico acontecido en él. Diversa es la perspectiva en el CCEO, al menos en su constitucionalidad: la organización eclesiástica de este Código se fundamenta en Iglesias *sui iuris* y reserva más espacio a los diversos derechos particulares de cada iglesia.

De hecho, si es verdad que la universalidad y la particularidad no son dos realidades materialmente diversas, sino solo dos dimensiones formales de la única Iglesia de Cristo, entonces también las normas canónicas, en las que se explicitan los contenidos comunes a la Iglesia de Cristo, no pertenecen, de por sí, a la dimensión universal de la Iglesia ni a la particular.

El derecho eclesial, si se muestra rígido e inmutable en los principios de base, se revela al mismo tiempo dotado de una gran flexibilidad. En este sentido es precisamente en el que, gracias a las normas del derecho particular, cada pueblo y cada comunidad ha tenido y sigue teniendo sus normas peculiares excepcionales e integradoras del derecho común[7].

2. Unidad – Pluralidad

En la relación actual entre derecho universal y derecho particular se procede desde la unidad a la pluralidad, desde la norma general a la particular.

[7] A. Borras, «Le droit ecclesial à l'intersection du "particulier" et de "l'universel"», Revue Theologique de Louvain 32 (2001) 55-87. P. Erdö, «Dinamica storica della tensione tra universale e particolare», *Periodica* 92 (2003) 503-524.

No obstante, debe notarse en primer lugar que estas normas son dadas por una pluralidad de legisladores. Las leyes universales emanan del Romano Pontífice, que ejerce siempre libremente su potestad, y del colegio de todos los obispos, que no puede actuar sin el consenso del mismo Pontífice.

Las fuentes del derecho particular son mucho más variadas y diversificadas. Destacan, ante todo, las normas dadas por el Pontífice para un determinado territorio, los decretos de concilios particulares, las decisiones de las conferencias episcopales, las leyes respectivas de cada diócesis promulgadas por el obispo, con o sin el sínodo diocesano. También los superiores generales y los capítulos generales de los institutos religiosos de clérigos y de las sociedades de vida apostólica de derecho pontificio tienen potestad legislativa con respecto a sus miembros (cf. c. 596)[8].

3. Centralización – Descentralización

En la historia del derecho, desde la perspectiva de su evolución, podemos decir, en general, que en el primer milenio la Iglesia se desarrolló en una óptica de descentralización (sínodos, concilios particulares, etc.), pero en el segundo milenio se invirtió este proceso, que encuentra su compendio en el CIC de 1917[9]. Después del Vaticano II y con el CIC de 1983 estamos asistiendo, con avances y retrocesos, a un nuevo camino de descentralización.

Esta «saludable» descentralización concierne tanto a los «sujetos» como a los «objetos» de la experiencia jurídica eclesial. El papa Francisco habla de ambos aspectos en *Evangelii gaudium* recordando:

> Tampoco creo que deba esperarse del magisterio papal una palabra definitiva o completa sobre todas las cuestiones que afectan a la

[8] Sobre la potestad legislativa de los diversos sujetos mencionados y su modo de ejercerla, pueden verse los siguientes estudios: AA.VV., *Inculturazione, Diritto Canonico e Missione*, Ciudad del Vaticano 2003; AA.VV., *La Chiesa è missionaria*, op. cit.; AA.VV., *Il diritto della Chiesa tra Universale e particolare*, GIDDC, Milán 2013.

[9] Cf. C. Fantappiè, *Chiesa Romana e Modernità Giuridica*, vols. 1-2, Milán 2008, p. 1068.

> Iglesia y al mundo. No es conveniente que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todas las problemáticas que se plantean en sus territorios. En este sentido, percibo la necesidad de avanzar en una saludable «descentralización»[10].

4. Territorialidad – Personalidad

El CIC vigente, establecido el principio general de que la Iglesia particular es territorial (canon 372 §1), afirma además que, valorada la necesidad, en el mismo territorio pueden erigirse Iglesias particulares distintas por el rito de los fieles o por otros motivos semejantes (canon 372 §2).

En consecuencia, desde la promulgación del Código hasta el día de hoy hemos asistido a la aprobación de la prelatura del Opus Dei; la ley peculiar sobre los ordinariatos militares; las instrucciones y leyes sobre las estructuras y organizaciones relacionadas con todo el movimiento de la movilidad humana, como los migrantes y las gentes del mar; la nueva ley sobre la Mission de France; la aprobación de la figura jurídica de la administración apostólica personal, para responder a las exigencias de la Fraternidad Apostólica de los llamados «lefebvrianos»; el ordinariato personal para los anglicanos que entran en comunión plena con la Iglesia católica.

III. El derecho particular, lugar privilegiado para la inculturación del derecho eclesial

A pesar de diversas perplejidades y limitaciones, como notaba oportunamente una conocida canonista que vive en África: «El Código deja un espacio inédito a la creación del derecho particular. Esto ha sido posible porque no tiene ya, como el Código anterior, solo preocupaciones universalistas»[11]. Por esto el derecho particular es un lugar privilegiado para la inculturación.

[10] Papa Francisco, EG, n. 16. Para un comentario a toda la exhortación, *Testo integrale e Commento de «La Civiltà Cattolica»*, Milán 2014.

[11] S. Recchi, «Il Codice e l'inculturazione», en AA.VV., *Fondazione del diritto*, p. 242.

A más de treinta años de la promulgación del CIC de 1983, en la praxis de la Iglesia, a la luz de una teología de la inculturación, existen organismos e instituciones que mejor que otros «pueden» y «deben» incrementar su función creativa en la producción de normas particulares más adaptadas a las culturas, a los lugares, a las situaciones y a los grupos de personas que viven en la Iglesia. Los protagonistas son las conferencias episcopales, los obispos diocesanos y los otros ordinarios de los lugares en su circunscripción, los varios grupos de personas (asociaciones y movimientos), y, en particular, los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, sobre la base de una justa autonomía de vida y de gobierno.

1. Las Conferencias Episcopales

El CIC da a las Conferencias Episcopales la tarea de legislar sobre diversas materias[12]. Pero esta finalidad propia de las Conferencias no ha llegado aún a ser adecuadamente subrayada[13]. De hecho, el canon 447, al definir la realidad institucional de las Conferencias Episcopales, afirma su finalidad de adaptar-inculturar la norma universal a las situaciones concretas. Están llamadas a desarrollar «algunas funciones pastorales para los fieles del propio territorio, con la finalidad de promover mejor el bien que la Iglesia ofrece a los hombres, sobre todo mediante formas y medios de apostolado adaptados de manera apropiada a las circunstancias de tiempo y de lugar, según el derecho».

2. Los obispos diocesanos y los otros ordinarios del lugar

Por cuanto concierne a la potestad legislativa del obispo diocesanos, son numerosos los cánones del CIC que les remiten la determi-

[12] Puede verse la recopilación de J. T. Martin de Agar y L. Navarro, *La legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, Roma 2009.

[13] G. Feliciani, «Le conferenze episcopali come fonte di diritto particolare», *Folia Canonica* 2 (1999) 21-29; H. Legrand, J. Manzanares y A. García y García (eds.), *Natura e futuro delle Conferenze episcopali*, Bolonia 1988; véase también A. Anton, *Le conferenze episcopali. Istanze intermedie? Lo stato teologico della questione*, Cinisello Balsamo 1992.

nación de varios puntos disciplinares, creando un verdadero derecho particular de la diócesis. Se trata de un reconocimiento mucho más significativo que el del Código anterior[14].

Además, no deben considerarse de relevancia secundaria los organismos de corresponsabilidad y participación, que el CIC prevé para las diversas formas de Iglesia particular, matizada según el grado de representación y el ámbito de competencia, tanto a nivel diocesano (consejo episcopal, colegio de consultores, consejo presbiteral, consejo de asuntos económicos, consejo pastoral) como a nivel de parroquia (consejo pastoral y consejo de asuntos económicos)[15]. Actualmente se está viviendo una cierta fase de desencanto con respecto a estos organismos. Esto se debe a que no se ha encontrado el camino de su organización o también a la falta de maduración, tanto jerárquica como laical, de la consciencia de su importancia en la vida eclesial.

Una mención particular merece el sínodo diocesano (cc. 460-468), en el que todo el pueblo de Dios se convierte en protagonista, no solo como destinatario, sino también como sujeto de las orientaciones y disposiciones pastorales. Mediante este organismo es posible llegar a la adaptación oportuna de las normas canónicas a la variedad de las situaciones locales.

3. Los Institutos de vida consagrada y otras formas asociativas

Por cuanto concierne a los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica debe notarse que siempre han expresado su autonomía de disciplina, de vida y de gobierno.

En línea con esta tradición, la legislación vigente, fiel al principio de respetar lo más posible la autonomía de cada instituto, de acuerdo con el patrimonio o carisma (cf. c. 578)[16] de cada uno, dio nor-

[14] J. Beyer, *Dal Concilio al Codice*, Bolonia 1984, p. 35; véase también R. Kulimushi Maturushwa, *La charge pastoral. Droit universel et droit local*, París 1999.

[15] Cf. M. Rivela (ed.), *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa. I consigli diocesani e parrocchiali*, Milán 2000.

[16] Cf. G. Ghirlanda, «Carisma di un istituto e sua tutela», *Vita Consacrata* 28 (1992) 465-477; 554-562; Y. Sugawara, «Concetto teologico e giuridico del

mas más bien flexibles. Con relación a los respectivos estatutos, el CIC insiste en una cierta armonía entre los elementos espirituales y los jurídicos, de modo que no sea un texto puramente exhortativo ni un conjunto de leyes sin identidad, y no multiplique las normas sin necesidad.

El Sínodo sobre la vida consagrada de 1994 hizo hincapié en la importancia de inculturar el carisma de la vida consagrada. El carisma de cada instituto, encarnado en el pasado en la cultura europea occidental, ha sido un árbol que ha producido abundantes frutos. Ahora se necesita tomar la semilla de estos frutos para plantarla en otras tierras, en contacto con la riqueza de las diversas culturas. No es una tarea fácil.

Junto a los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, deben mencionarse, al menos, las diversas formas asociativas de la Iglesia, que abarcan una pluralidad de configuraciones, desde las asociaciones sencillas, órdenes terceras, confraternidades, hasta el gran fenómeno de los movimientos eclesiales, como también las nuevas formas de vida consagrada (canon 605). Sus estatutos y reglamentos son expresiones de una vitalidad y creatividad del derecho de la Iglesia casi incontenible; aun cuando se logra encontrar soluciones adecuadas, representan un desafío a los límites del derecho en la Iglesia. Actualmente, las respuestas a las que se ha llegado, después de distinguir los movimientos laicales y espirituales de los eclesiales, son provisionales. Si para los primeros dos tipos la legislación vigente sobre las asociaciones de fieles (cánones 298-329) puede parecer suficiente, para los identificados como «eclesiales», y que, por consiguiente, sobre la base de un principio carismático están unidos en una misma familia eclesial, contando con varias vocaciones, estados de vida y condición canónica, pero también con hermanos de otras confesiones y religiones, el asunto se complica desde un punto de vista canónico. Sería deseable, por tanto, una intervención del magisterio pontificio que apruebe esta nueva forma de vida y le dé una ley marco.

"carisma di fondazione" degli istituti di vita consacrata», *Periodica* 91 (2002) 239-271; V. Mosca, «Il carisma negli istituti religiosi (cfr. can. 578)», en AA.VV., *La vita consacrata nella Chiesa*, GIDDC, Milán 2006, pp. 195-248.

Conclusión

Así pues, puede decirse que en el derecho particular se realiza la inculturación del derecho universal. A la luz de las perspectivas señaladas, hoy aparecen de particular relevancia dos laboratorios de investigación.

1. El primer laboratorio: la acción litúrgica

El proceso de inculturación se inscribe en los pliegues más íntimos de la acción litúrgica cristiana. La acción litúrgica cristiana es verdadera cuando expresa adecuadamente su doble referencia al principio cristológico que la especifica y a los lenguajes y a las culturas de los que está tejida[17]. Pero debe recordarse que cuando se realiza una celebración litúrgica, lo que en ella se realiza, en la medida en que produce consecuencias relevantes para el derecho, se inscribe en la categoría de los actos jurídicos, que determinan las modificaciones de las relaciones en la comunidad.

El CIC reserva al obispo diocesano una función de organizador y promotor de la vida litúrgica en la Iglesia confiada a él; a él le compete dar normas en materia litúrgica (canon 838 §4). Pero, de hecho, las Conferencias Episcopales son el órgano más apropiado para garantizar la participación de tradiciones culturales de un determinado espacio sociocultural en la celebración del misterio de Cristo.

En el actual contexto sociocultural, parece importante volver a hablar de una renovación litúrgica y de una renovación de la Iglesia, partiendo de una recepción profunda de *Sacrosantum concilium*, reafirmando que «la Iglesia evangeliza y se evangeliza a sí misma con la belleza de la liturgia, la cual también es celebración de la actividad evangelizadora y fuente de un renovado impulso donativo»[18].

[17] Véase, en general, J. Manzanares, «L'Evolution du droit liturgique: diversité et unitè», *L'Annè Canonique* 27 (1983) 143-163.

[18] Papa Francisco, EG, n. 24.

2. El segundo laboratorio: la acción misionera de la Iglesia

Se necesita una atenta obra de discernimiento, también a nivel normativo, en el horizonte de la *communio ecclesiarum*. Esto es mucho más evidente en aquellos lugares que se denominan «territorios de misión». El CIC, aunque es resultado de una cierta cultura, no puede sustituir al mismo Evangelio: el CIC es esencialmente la expresión de la misión general de la Iglesia, que es la de salvar a todos los hombres[19].

El proceso de inculturación, o, como se prefiere más adecuadamente hoy hablar, de interculturalidad[20], desplazando la atención del fenómeno al fundamento, afecta cada vez más a la dimensión jurídica de la Iglesia como sociedad humana en su aspecto visible y transeúnte de pueblo de Dios, fiel a la misión de su fundador. Representado como camino dialéctico entre universalidad y particularidad, unidad y pluralidad, centralización y descentralización, territorialidad y personalidad, se impone una revisión o reforma en diversos ámbitos del CIC vigente, que tenga en su base una visión eclesiológica más acorde con los principios del Concilio Vaticano II, pero que también vaya más lejos[21]. El futuro del derecho eclesial se encuentra en dar más espacio y atención al derecho particular, es decir, a su inculturación.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

[19] Cf. J. S. Emienmambe, *Le droit au service de la mission de l'Église*, Roma 2005; P. Mambe Shamba Y'Okasa, *Inculturation et Evangélisation dans le Code de Droit Canonique*, Turín-París 2007.

[20] Cf. C. Dotolo, *Cristianesimo e interculturalità. Dialogo, ospitalità, ethos*, Asís 2011.

[21] Cf. F. Wilfred, «Recepción del Vaticano II en un continente multirreligioso», *Concilium* 346 (2012) 447-454; S. Dianich, *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, Bolonia 2015; C. Fantappié, *Ecclesiologia e canonistica*, Venecia 2015.

Burkhard J. Berkmann *

MÁS SUBSIDIARIDAD EN EL DERECHO CANÓNICO
Conferencias episcopales y tribunales contencioso-administrativos

El principio de subsidiaridad es un concepto procedente de la doctrina social católica. La Iglesia exige que sea cumplido por los Estados y la Organización Internacional, pero ¿lo mantiene también para ella misma? Fue uno de los principios rectores durante la reforma del Derecho canónico después del Concilio Vaticano II, pero, posteriormente, se puso visiblemente en cuestión su aplicación intraeclesial. Ahora bien, si se reconoce la importancia de la dimensión de la justicia en el Derecho canónico, entonces se comprende fácilmente el principio de subsidiaridad como norma para la justa asignación de competencias. Los esfuerzos de descentralización del papa Francisco le ayudan a cobrar un nuevo impulso. Sin embargo, no siempre fue tomado en cuenta en la reciente legislación. Una propuesta de reforma consistiría en atribuir más competencias a las conferencias episcopales y precisar el estatuto jurídico de sus asociaciones continentales. Con ello se mejorarían los niveles intermedios entre la Sede Apostólica y las diócesis. Otra propuesta de reforma concierne a la creación de tribunales administrativos más descentralizados para proteger los derechos del creyente.

* Burkhard J. Berkmann (n. 1976) enseña como profesor asociado de Derecho Canónico en la Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten (Austria). Además, es juez eclesiástico y jurista en la sección jurídica de la diócesis de St. Pölten. Investiga sobre Iglesia católica y Derecho europeo, organizaciones caritativas de la Iglesia, procedimientos contra delitos sexuales, los no católicos en el Código de Derecho de la Iglesia católica y el Derecho interno en otras religiones. Es miembro de la Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo y del International Consortium for Law and Religion Studies.

Dirección: Domplatz 1, 3100 St. Pölten, Österreich (Austria). Correo electrónico: b.berkmann@kirche.at

I El principio de subsidiaridad en la Iglesia

Desarrollo

Con la encíclica *Quadragesimo anno* recibió el principio de subsidiaridad un lugar central e inalienable en la doctrina social de la Iglesia. Significa lo siguiente: Lo que un individuo o una pequeña comunidad puede hacer por su propia fuerza, no puede serle sustraído por entidades más grandes y de mayor importancia.

¿Tiene validez también este principio en el seno de la Iglesia? El papa Pío XII respondió afirmativamente a esta pregunta[1]. Cuando se puso en marcha la creación de un nuevo Código de Derecho Canónico, para que tradujera jurídicamente las enseñanzas del Vaticano II, el Sínodo de los Obispos de 1967 impuso el principio de subsidiaridad incluso como un axioma para la reforma[2]. En la promulgación del nuevo Código de Derecho de 1983, el papa Juan Pablo II, en el *Praefatio*, puso de relieve la importancia intraeclesial del principio de subsidiaridad y de la descentralización[3]. De aquí procede la gran sorpresa de que solo dos años después el Sínodo de los Obispos arrojara dudas al respecto y, por eso, se encargó un estudio[4]. No obstante, el papa Juan Pablo II resaltó de nuevo la relevancia intraeclesial del principio de subsidiaridad en el *Praefatio* del Código de Derecho para las Iglesias orientales, que promulgó en 1990[5]. Por otra parte, en *Pastores gregis* n. 56 expresó ciertas dudas sobre su aplicación intraeclesial, sin por ello rechazarlo explícitamente[6].

[1] AAS 38 (1946) 144 y AAS 49 (1957) 927.

[2] I. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, en *Communicationes* 1 (1969) 80-82.

[3] AAS 75 II (1983) XXII.

[4] II. Außerordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, Exeunte coetu secundo (7.12.1985).

[5] AAS 83 (1990) 1057.

[6] Entre un grupo minoritario de canonistas encontramos voces dudosas: J. Beyer, «Subsidiaritätsprinzip – auch für das Recht der Kirche?», *Theologische Berichte*

¿Está desfasado actualmente el principio de subsidiaridad? En el mundo secular cada vez se desplazan más competencias de abajo hacia arriba. ¿No cumple ya la Iglesia católica con el Papa a la cabeza con el requisito extraordinario para actuar eficazmente en el mundo globalizado? Por otra parte, las tradiciones locales y las particularidades locales recuperan su relevancia. La pluralización creciente hace cada vez menos posible que el alto cargo eclesial pueda dar instrucciones concretas para cada caso particular[7]. Los Sínodos de los Obispos de 2014 y de 2105 mostraron de forma impresionante los contextos tan diferentes en los que vive mundialmente la Iglesia católica y los problemas tan diferentes que tiene que afrontar. El Consejo de Cardenales[8], que el papa Francisco ha creado, es en sí mismo un signo de la descentralización, porque está compuesto de representantes de todos los continentes. Ya en su primer encuentro dio a la subsidiaridad la primacía con respecto al centralismo en el ministerio eclesial[9]. Después de años de dudas se determina con seguridad que el principio de subsidiaridad debe aplicarse en el seno de la Iglesia.

Este artículo no pretende recapitular toda la discusión hasta el presente, sino mostrar como ejemplo si el principio de subsidiaridad se cumplió en la legislación eclesial más antigua y qué reformas futuras podría impulsar.

Fundamento

Habitualmente, la validez intraeclesial del principio de subsidiaridad se fundamenta en la ética social[10]: puesto que la Iglesia es una sociedad dotada con órganos jerárquicos (LG, n. 8), también rige

15 (1986) 113-137; E. Corecco, «Dalla sussidiarietà alla comunione», en íd., *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico I*, Casale Monferrato 1997, pp. 531-548.

[7] W. Kasper, «Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche», *IKZ Communio* 18 (1989) 155-162, 161.

[8] AAS 105 (2013) 875-876.

[9] http://visnews-en.blogspot.co.at/2013/10/the-council-of-cardinals-new.html

[10] P. ej., W. Kasper; «Subsidiaritätsprinzip (nota 7)», p. 160; Reinhard Marx, «Ist Kirche anders? Zum Miteinander in der Kirche aus der Sicht der katholis-

para ella el principio social de la subsidiariedad. Pero en la medida en que es misteriosamente el Cuerpo de Cristo, deben cumplirse sus aspectos específicos.

Si nos preguntamos especialmente por la relevancia del principio de subsidiaridad en el Derecho canónico, entonces parece conveniente desarrollar una fundamentación, que se inicia en el concepto de derecho. Al igual que el principio de subsidiaridad[11] también puede fundamentarse antropológicamente el Derecho canónico. El derecho es universalmente una exigencia existencial para el ser humano. El sujeto de las relaciones jurídicas son siempre los seres humanos, sus comunidades o sus instituciones. El objeto de las relaciones jurídicas en el Derecho canónico son los bienes legalmente protegidos, como el depósito de la fe, los sacramentos o el patrimonio. La asignación de los bienes a los sujetos debe seguir la norma de la justicia. La relación con la justicia es ciertamente rechazada por el positivismo jurídico, pero ya había sido establecida claramente en el Derecho romano clásico por Ulpiano, por ejemplo. En la filosofía moderna del Derecho está representada, entre otros, por Dowrkin, Braun y Rawls. En el Derecho canónico se remonta razonablemente sobre todo a Gracián y a Tomás de Aquino.

Precisamente aquí se encuentra el punto de intersección entre el derecho y el principio de subsidiaridad. A saber, este indica en qué lugar del imaginario social debe realizarse la justicia. Si para la realización de la justicia son suficientes las iniciativas privadas, entonces la autoridad pública, según el principio de subsidiaridad, no debe intervenir. Por ejemplo, la autoridad eclesial no debe instituir asociaciones públicas para fines que pueden realizarse suficientemente mediante proyectos privados (c. 301 §2 CIC). Si, por el contrario, es necesaria una distribución de bienes mediante la autoridad (justicia distributiva), entonces el principio de subsidiaridad determinará en qué nivel jerárquico debe realizarse. Por ejemplo, el c. 312 §1 determina qué autoridad eclesial es competente para erigir asociaciones

chen Soziallehre», *StdZ* 213 (1993) 123-130, 128; O. Von Nell-Breuning, «Subsidiarität in der Kirche», *StdZ* 204 (1986) 147-157, 148.

[11] Cf. P.-S. Freiling, *Das Subsidiaritätsprinzip im kirchlichen Recht*, Essen 1995, p. 219.

públicas. Cuanto más alto sea el nivel, tanto más proporcionada será la distribución; cuanto más bajo sea el nivel, más fuerte pueden ser las necesidades concretas que deben tenerse en cuenta en cada caso particular. El Derecho canónico se diferencia del estatal por sobrevalorar más la justicia del caso concreto que la igualdad formal. Ya *QA* n. 79 determina que una violación del principio de subsidiaridad constituye al mismo tiempo una violación de la justicia.

Ejemplos

Mientras que en el ámbito estatal las competencias se asignan en general de modo fijo a un determinado nivel, en la Iglesia predomina por principio un sistema de competencias más competitivo entre el nivel episcopal y el papal[12]. Además, el sistema puede modificarse mediante la delegación de facultades. De este modo, la distribución vertical de competencias en la Iglesia es mucho más flexible que en el Estado. De ahí que el principio de subsidiaridad tenga una función más importante que en el Estado. Pues precisamente en un sistema con una distribución más flexible de competencia, la coordinación entre niveles necesita una norma[13].

La subsidiaridad no debe igualarse con la descentralización. Ciertamente, el principio de subsidiaridad da la prioridad al nivel inferior, pero cuando este no puede realizar una tarea, debe acudir al superior. Veamos algunos ejemplos actuales:

[12] El obispo diocesano posee en su diócesis todo el poder ordinario, pleno e inmediato (c. 381 §1 CIC). Al mismo tiempo, sin embargo, el papa posee el poder ordinario no solo en la Iglesia universal, sino también en las Iglesias particulares (c. 333 §1 CIC). Esto requiere una fundamentación teológica, porque la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares no es una relación de subordinación. Más bien, la Iglesia universal se constituye en Iglesias particulares y se forma a partir de ellas (LG, n. 23, c. 368 CIC). Pero el poder del Papa goza de prioridad (c. 333 §1 CIC), es decir, puede reservarse materias de Derecho (c. 381 §1 CIC).

[13] Cf. Ad Leys, «Structuring Communion: The Importance of the Principle of Subsidiarity», *Jurist* 58 (1998) 84-123, 113; A. Viana, «El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia», *IusCan* 38 (1998) 147-172, 168.

1. Mientras que las grandes parroquias en América Latina se dividen en comunidades de base más pequeñas, en muchos países europeos aparece la necesidad de agrupar o incluso fusionar parroquias que se han hecho demasiado pequeñas.

2. Después de que se pusiera en evidencia que muchos obispos diocesanos, en todo el mundo, no habían castigado suficientemente a los clérigos que habían cometido abusos sexuales con menores, estos delitos fueron reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe[14]. Este desplazamiento de competencia se realizó moderadamente, porque la Congregación, por regla general, solo puede decidir sobre el modo de proceder, mientras que todos los otros pasos tienen que darse a nivel diocesano[15].

3. Agrupaciones libres de fieles y asociaciones canónicas privadas, que operan en el ámbito de la caridad, fueron en muchos aspectos ajustadas a las asociaciones canónicas públicas[16]. De este modo, formas jurídicas que habían surgido de la libre iniciativa de los fieles y que eran económicamente autónomas fueron sometidas a la supervisión y la dirección de las autoridades eclesiásticas. Es dudoso que este proceder estuviera justificado con la vista puesta en el principio de subsidiaridad.

Estos ejemplos muestran que también después del CIC de 1983 se promulgaron normas jurídicas relevantes para la subsidiaridad. Sin embargo, esta dejó de mencionarse como principio fundamental. No es fácil determinar hasta qué punto su defensa dejó de atenderse conscientemente, pero el hecho es que no siempre se ha cumplido con él. Mientras tanto, el papa Francisco ha elevado una «saludable descentralización» a la categoría de idea central de su programa[17]. Con ello los canonistas han vuelto a interesarse por principio de su subsidiaridad. Examinaremos a continuación dos ejemplos que muestran cómo puede realizarse mucho mejor *de lege ferenda*.

[14] *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis* (21.5.2010), en AAS 102 (2010) 419-430, art. 6.

[15] Ibíd., art. 16.

[16] MP *Intima Ecclesiae natura* (11.11.2012), en AAS 104 (2012) 996-1004.

[17] *Evangelii gaudium*, n. 16.

II. Las conferencias episcopales

Los niveles de gobierno episcopal y papal se basan en el derecho divino y son dados a la Iglesia. Con solo dos elementos constitutivos posee la Iglesia, en el fondo, una jerarquía muy básica. La cuestión es si como Iglesia universal no necesitaría precisamente un nivel intermedio[18]. En este nivel han recibido un poder específico las conferencias episcopales en el CIC de 1983. La discusión al respecto, sobre si su posición puede y debe ser más fortalecida, se vinculó desde entonces estrechamente con la cuestión de su fundamentación teológica. Mientras que *Lumen gentium* habla de colegialidad al referirse al colegio episcopal (LG, n. 22), al hablar de las conferencias episcopales se conforma con la expresión «*affectus collegialis*», por consiguiente, de una actitud colegial (LG, n. 23). *Pastore gregis* n. 63 refuerza aún más esta diferencia.

El papa Francisco recordó en relación con la descentralización que aún no se ha formulado con suficiente claridad el estatuto de las conferencias episcopales, que se comprenden como sujetos con ámbitos de competencia concretos[19]. En vista de este callejón sin salida, en el que la discusión oscila entre la auténtica colegialidad y la mera actitud colegial, se vislumbran para el desarrollo futuro las siguientes salidas:

Desde el punto de vista del Derecho canónico es mucho menos determinante que las conferencias episcopales sean expresión de una auténtica colegialidad. Más bien dependen de si pueden ser portadoras de *potestas ordinaria et propria*. Que de hecho lo son, es ampliamente afirmado, en cuanto que, en virtud del Derecho canónico universal, poseen determinadas competencias (c. 455 §1 caso 1 CIC)[20]. Además, está canónicamente fuera de duda que en determi-

[18] P. Kistner, *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung II. Subsidiarität als Reformgebot*, Berlín 2010, p. 262.

[19] *Evangelii gaudium*, n. 32; Papa Francisco, *Discurso con ocasión del Lº aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015).

[20] Cf. T. Green, «The Legislative Competency of the Episcopal Conference: Present Situation and Future Possibilities in Light of Eastern Synodal Experience», *Jurist* 64 (2004) 284-331, 294 y 297; W. Rees, «Plenarkonzil und Bischofskonferenz», *HdbKathKR³*, pp. 543-576, 561; O. Stoffel, vor c. 447 MKCIC, Rn. 5.

nadas materias pueden tomar decisiones por mayoría, que vinculan igualmente a aquellos obispos que se han opuesto.

El hecho de que las conferencias episcopales no sean de derecho divino, no impide atribuirles más competencias. Entre los canonistas está extendida la opinión de que entre las normas de derecho divino y las de derecho puramente humano no existe una nítida línea divisoria, sino que cada una de las normas contienen una participación gradualmente diferente en el derecho divino y en el derecho humano[21]. Ya el Concilio Vaticano II describía a las comunidades de las Iglesias orientales, a las que equivaldrían en tiempos actuales las conferencias episcopales, como fruto de la providencia divina (LG, n. 23). Así se expresaba que están vinculadas, como mínimo, al derecho divino.

Cuando se demuestra que la colegialidad no es un fundamento adecuado para las conferencias episcopales, no quiere decir que carezcan de una fundamentación teológica. Esta puede encontrarse en la sinodalidad[22]. El papa Francisco afirma que el camino de la sinodalidad es lo que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio[23].

En una futura reforma del Derecho canónico podría desarrollarse la *potestas ordinaria et propia* de las conferencias episcopales. Pero ya ahora se les podían transferir sencillamente competencias de la Sede Apostólica a modo de delegación. Aunque se tratara solamente de una *potestas delegata*, sería, no obstante, un paso en la dirección de la descentralización[24].

[21] P. Huizing, «"Göttliches Recht" und Kirchenverfassung», *StdZ* 183 (1969) 162-173, 165; H. Pree, «Der Rechtscharakter des kanonischen Rechts und seine Bedeutung für die Kirche», *Folia Canonica* 7 (2004) 49-70, 63.

[22] L. F. Escalante, *El CELAM. La estructura jurídica y sinodal del Consejo Episcopal Latinoamericano y de la «Reunión de los Obispos de la Iglesia en América» (ROIA)*, Roma 2002, p. 23; M. Wijlens, «Structures for Episcopal Leadership for Europe. The CCEE and the ComECE», *Jurist* 61 (2001) 190-212, 209.

[23] Papa Francisco, *Discurso* (nota 19).

[24] Otra opinión en M. Landra, *La aplicación del Principio de subsidiariedad como un criterio de buen gobierno del Obispo diocesano*, Buenos Aires 2007, p. 49.

Con su ley más importante hasta el momento, *Mitis iudex*, del 15 de agosto de 2015, el papa Francisco no ha fortalecido en modo alguno este nivel intermedio, sino al obispo diocesano. Así echa un manto de escepticismo sobre el reconocimiento de las conferencias episcopales (criterio n. VI). En particular les ha retirado la competencia para nombrar a un juez unipersonal (c. 1673 §4 CIC nueva redacción). Finalmente, ha debilitado la existencia de los tribunales interdiocesanos, al posibilitar a los obispos proceder sin tener que recurrir a estos (art. 8 §2 *Ratio procedendi*). Con estas medidas se fortalecen, ciertamente, los niveles bajos, pero no debe entenderse esto absolutamente en el sentido favorable del principio de subsidiaridad.

En cuanto nivel intermedio, las conferencias episcopales comprenden, por regla general, el territorio de un Estado nacional. Pero este no debe ser el nivel suficiente de reglamentación para todas las materias, en particular por cuanto concierne a Estados que son enormes. Vemos un ejemplo en la edición de los libros litúrgicos en lengua vernácula (c. 838 §3 CIC). Mientras que algunas lenguas se extienden a lo largo y ancho de un solo Estado (p. ej., el francés), en algunos Estados encontramos una pluralidad de lenguas (p. ej., en India). En la Confederación india existen por debajo de la Conferencia Episcopal Nacional Consejos Episcopales regionales, cuya función exigiría una mayor clarificación[25].

Además, existe un nivel por encima de los Estados nacionales, cuya importancia aumenta: los continentes y las regiones socioculturales mundiales. Durante los años 1991-1999 se celebraron una serie de asambleas extraordinarias del Sínodo de los Obispos, relacionadas cada una con una región mundial[26]. Asimismo, surgieron en este nivel algunas asociaciones de conferencias episcopales, como, por ejemplo, CELAM (América Latina), CCEE (Europa), COMECE (Estados Unidos), FABC (Asia) y SECAM (África). No tienen ningún

[25] Cf. F. Wilfred, «The Catholic Bishops' Conference of India. A Critical Review and a Look into the Future», *Word & Worship* 16 (1983) 199-207, 204.

[26] Pero en las exhortaciones apostólicas resultantes de las asambleas sinodales no se tuvieron suficientemente en cuenta ni se tomaron en serio muchas de sus propuestas, cf. P. Phan, *The Asian Synod. Texts and Commentaries,* Nueva York 2002, p. 27.

poder, sino solamente una función consultiva y de coordinación. La IV Conferencia General de los Obispos latinoamericanos habla expresamente de «funciones subsidiarias», que corresponden a las conferencias episcopales, a las provincias eclesiásticas y a las regiones eclesiásticas, pero también al CELAM a nivel continental[27]. En su discurso con motivo del Lº Aniversario del Sínodo de los Obispos, el papa Francisco, sin embargo, no mencionó estas asociaciones, aunque sí habló de todos los demás niveles. En el Derecho canónico vigente se encuentra en el c. 459 §1 solamente un apoyo implícito. En una futura reforma será imprescindible fijar con precisión y explícitamente su estatus. Además, es posible por principio delegar en ellas la potestad. Cuando se trata de desplazar las competencias del nivel de Iglesia universal hacia abajo, no pueden pasarse por alto en modo alguno los continentes, que son el nivel más cercano.

III. Tribunales contencioso-administrativos

Pablo VI creó con la segunda sección de la Signatura Apostólica por primera vez un tribunal administrativo para la Iglesia universal. El séptimo principio de la reforma del Código se orientaba a la protección de los derechos subjetivos y exigía para ello la institución descentralizada del Tribunal de lo Contencioso-Administrativo[28]. Sin su fundación no se habría llegado al CIC de 1983.

La jurisdicción administrativa está estrechamente unida con el principio de subsidiaridad. El principio de distribución de competencias plantea la cuestión de si este tribunal no debería ajustarse también a los niveles inferiores. Pero aún más importante es que el principio de subsidiaridad protege la libertad de los individuos, cuyos derechos subjetivos pueden ser vulnerados por la acción administrativa de las autoridades eclesiásticas[29]. Para luchar contra ella el tribunal ofrecía importantes ayudas. Constituía una opción para los

[27] Papa Francisco, *Discurso* (nota 19).

[28] *Communicationes* 1 (1969) 77-85.

[29] Cf. G. P. Montini, «I tribunali amministrativi locali», *Per* 91 (2002) 313-359, 359.

débiles[30] que no pueden defenderse. Pero el acceso a la Signatura Apostólica le resulta difícil a muchas personas, bien por la distancia geográfica y cultural, la jerga en latín que utiliza o los altos costes (del abogado)[31]. La constitución de estos tribunales en las Iglesias particulares les acercarían más a las personas y comprenderían mejor el contexto de cada caso. Todo esto son aspectos del principio de subsidiaridad.

Después de 1983 se reavivó en varias ocasiones la exigencia de descentralizar estos tribunales[32]. El Código no los prohibía en absoluto. En algunos países, como los Estados Unidos o los Países Bajos, se intentó crearlos con más o menos éxito[33]. En Alemania nunca llegaron a ponerse en práctica los cánones legales del Sínodo de Wurzburgo[34], pero sí se crearon tribunales laborales.

En el proyecto de reforma del papa Francisco, sin embargo, la jurisdicción administrativa no posee ninguna función hasta el momento. Para el Papa era más importante la reforma de los procesos matrimoniales. Ahora bien, de ello pueden inferirse conexiones transversales con la jurisdicción administrativa. Entre las ideas fundamentales de *Mitis iudex* destaca la de hacer los procesos más rápidos, asequibles y más fácilmente accesibles, para proteger más efi-

[30] D. Meier, *Verwaltungsgerichte für die Kirche in Deutschland? Von der gemeinsamen Synode 1975 zum Codex Iuris Canonici 1983*, Essen 2001, p. 455.

[31] Cf. J.-P. Schouppe, «Les procédures administratives face aux dysfonctionnements dans les communautés ecclésiales», *ACan* 46 (2004) 103-124, 121; I. Zuanazzi, «La possibilità di tribunali amministrativi a livello particolare», en Ed. Baura y J. Canosa (eds.), *La giustizia nell' attività amministrativa della Chiesa: Il contenzioso amministrativo*, Milán 2006, pp. 133-209, 184-185.

[32] P. ej. «Memorandum Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch (4.2.2011)», en M. Heimbach-Steins, G. Kruip y S. Wendel (eds.), *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum*, Friburgo de Brisgovia 2011, pp. 33-36, n. 3.

[33] Cf. K. Martens, «Administrative Procedures in the Roman Catholic Church. Difficulties and challenges», *EThL* 76 (2000) 354-380, 365 y 379.

[34] K. Lüdicke, «Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit in Deutschland. Zur Lage 20 Jahre nach dem Beschluß der Gemeinsamen Synode», en H. Reinhardt (ed.), *Theologia et Ius Canonicum. Festgabe für Heribert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, Essen 1995, pp. 433-446.

cazmente los derechos de los individuos. A estos mismos objetivos apuntan la creación de tribunales contencioso-administrativos en las Iglesias particulares. La renuncia a la segunda instancia obligatoria[35] remite a una descentralización del aparato judicial. Por otra parte, *Mitis iudex* ha fortalecido la *potestas iudicialis* del obispo diocesano[36]. Ahora bien, no puede esperarse ahora que el mismo obispo diocesano, que ejerce la *potestas exsecutiva*, deba someterse a un control judicial. Pero precisamente esto exigiría que tuviera la jurisdicción administrativa.

No pueden ni deben repetirse aquí los argumentos convincentes que se han formulado entre los canonistas a favor de la descentralización de los tribunales contencioso-administrativos[37]. Mediante el principio de subsidiaridad debe mostrarse ahora cuál sería el nivel ideal para esta primera instancia de estos tribunales. De momento pensamos en la diócesis. Pero esto parece problemático, cuando los actos administrativos del obispo diocesano mismo son impugnados. Puesto que aúna en sí mismo la *potestas exsecutiva* y la *potestas iudicialis*, al final resulta que tiene que juzgarse a sí mismo. Esto se evitaría si la Sede Apostólica creara un tribunal delegado para el territorio de cada diócesis. Pero esta artimaña no daría cuenta plena del principio de subsidiaridad, porque equivaldría a una filial del Papa. Por eso parece mejor que fuera el metropolita el que ejerciera la función de primera instancia[38]. De este modo se daría vida nueva a una antigua institución eclesial. El metropolita desempeñaría siempre las funciones de control sobre los sufragáneos. A esto se añade una consideración práctica, a saber, puesto que los tribunales metropolitanos han perdido su función en la doble conformidad, los expertos deberían estar libres. En consecuencia, la falta de personal suficientemente cualificado y de medios no puede ponerse ya como

[35] *Mitis iudex*, criterio n. I.

[36] *Mitis iudex*, criterio n. III. No es correcta la observación hecha en este criterio, a saber, que la jurisprudencia es confiada «a funcionarios delegados de la curia diocesana». El vicario judicial no ejerce ninguna *potestas delagata*, sino una *potestas ordinaria vicaria*. Por lo demás, este criterio se distancia del principio de subsidiaridad a favor de la concentración del poder en el obispo.

[37] Cf. Montini, nota 30, pp. 355-356; Schouppe, nota 32, pp. 120-121.

[38] Cf. Zuanazzi, nota 32, p. 191.

objeción. El tribunal contencioso-administrativo podría erigirse como sección especial del tribunal metropolitano. Como segunda instancia sería apropiado el nivel de la Conferencia Episcopal. Si ya cuentan con la *potestas ordinaria et propria* en algunos asuntos legales y administrativos, entonces debería ser también posible que intervinieran en la jurisprudencia. La segunda sección de la Signatura Apostólica serviría entonces como tercera instancia. En contra de los actos administrativos de las conferencias episcopales y de la curia romana seguiría constituyendo el tribunal de primera instancia.

De vez en cuando se ha objetado que no todas las Iglesias particulares son aún capaces de crear tribunales contencioso-administrativos. Sería discriminador que la protección del derecho fuera mejor en algunas zonas que en otras[39]. En contra, el principio de subsidiaridad sugiere que aquellas Iglesias particulares que están capacitadas para ellos, deben asumir también esta tarea. Las otras deberían, según el principio de subsidiaridad, capacitarse progresivamente. Sin embargo, no cabe esperar que la creación de estos tribunales sea impulsada por aquellos dirigentes cuyos actos deben ser controlados por los primeros. En este caso el principio de subsidiaridad aboga a favor de un mandato de una autoridad superior.

IV. Reformas

El principio de subsidiaridad constituye siempre un obstáculo para toda reforma del Derecho canónico. Las reformas duraderas deben seguir principios fundamentales, en lugar de modas momentáneas o consideraciones utilitaristas y pragmáticas. Como norma el principio de subsidiaridad se mantiene como un derecho inalienable, siempre que tengan que amoldarse las estructuras eclesiásticas a un nuevo contexto. Hemos hecho algunas propuestas de reforma en este artículo. Pero ya el Derecho canónico vigente ofrece más posibilidades que las utilizadas.

El principio de subsidiaridad no es un principio de comodidad. No puede servir como pretexto para atribuirse las tareas sencillas y

[39] Ibíd., p. 205.

pasar las complicadas a otro nivel. Tampoco es pretexto alguno para esperar pasivamente hasta que actúen las autoridades superiores. Más bien, contiene el imperativo de asumir la propia responsabilidad[40]. Esto vale igualmente para el nivel más inferior: el del simple creyente. Si en su lugar no vive teniendo en cuenta la fe, toda reflexión sobre las estructuras carece de contenido.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[40] Cf. S. Mückl, «Das Subsidiaritätsprinzip im kirchlichen Organisationsrecht», en A. Rauscher (ed.), *Besinnung auf das Subsidiaritätsprinzip*, Berlín 2015, pp. 209-219, 219.

Al. Andang L. Binawan *

MATRIMONIO CATÓLICO INTERRELIGIOSO EN UN PAÍS MUSULMÁN

Se tiene la impresión general de que el Código de Derecho Canónico de 1983 tradujo excelentemente bien el espíritu y las enseñanzas conciliares al lenguaje canónico. Sin embargo, si observamos meticulosamente lo que sucede en la base, en el micronivel, comenzamos a notar muchas contradicciones y deficiencias en el Código actual. En este artículo, a modo de ejemplo, abordamos el tema del matrimonio interreligioso entre católicos y musulmanes, que muestra la debilidad del Código. ¿Hasta qué punto reflejan estos cánones el espíritu de *Dignitatis humanae* y de *Nostra aetate*? Se trata de un problema real que exige un nuevo examen y una nueva formulación de los cánones relacionados con el matrimonio interreligioso según el espíritu del Vaticano II.

I. Notas preliminares

El Código de Derecho Canónico de 1983 puede entenderse como un *opus magnum* de la Iglesia católica en el último siglo. Visto desde una perspectiva global, hay muchas áreas de mejora. Se parece más a una guía que a unas «fronteras».

* Al. Andang L. Binawan, J.C.D., es doctor por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) y licenciado en Derecho Canónico por la Universidad Católica de América (Washington DC). Es profesor de Derecho Canónico, Moral Familiar, Filosofía del medio ambiente y de los derechos humanos en el Driyarkara School of Philosophy, Yakarta, Indonesia. Es también miembro del tribunal de la archidiócesis de Yakarta.

Dirección: Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Kompleks Cempaka Putih Indah 100A, Jembatan Serong, Jl. Percetakan Negara, Jakarta 10520 (Indonesia). Correo electrónico: albi234@yahoo.co.uk

Permite mayor libertad y da una autonomía relativa para vivir y expresar la fe en las situaciones locales. Este progreso es una consecuencia del espíritu del Vaticano II, especialmente de su eclesiología, «traducido» al lenguaje canónico.

Ahora bien, ¿hasta qué punto se tradujo con éxito el espíritu conciliar en los cánones del Código de 1983? Para responder a esta cuestión examinaremos algunos cánones sobre el matrimonio interreligioso *(disparitas cultus)*, especialmente con los musulmanes. El examen se basa en experiencias vividas en Indonesia, que, como sabemos, es el país con el mayor número de musulmanes del mundo. Se presupone que los cánones relativos al matrimonio interreligioso deberían reflejar el espíritu conciliar, especialmente el de *Nostra aetate* y *Dignitatis humanae*.

En Indonesia, la comunidad católica es una minoría exigua que representa el 2,8% de la población, mientras que el islam representa el 87%. Las otras religiones reconocidas son el protestantismo (un 6%), el budismo (0,8%), el hinduismo (1,7%), el confucianismo (0,5%) y las restantes (1,2%). Sin embargo, los cristianos (católicos y protestantes) están concentrados solamente en la parte oriental del país. En la parte occidental el porcentaje de cristianos es inferior al 1%, excepto en Yakarta, zona sur de Java, norte de Sumatra y Kalimatan occidental[1].

En un contexto demográfico y sociológico como este, el matrimonio interreligioso es inevitable. Desde hace unos veinte años está aumentando constantemente el número de matrimonios interreligiosos. En la actualidad, un 57% de los matrimonios católicos son interreligiosos[2]. Los matrimonios con musulmanes constituyen una quinta parte de esta cantidad. Estos datos no incluyen los matrimonios interreligiosos contraídos fuera de la Iglesia católica. Con la revitalización islámica y su creciente impacto sociopolítico[3], y con la

[1] Véase Badan Pusat Statistik (Center of Statistics), *Indonesian Population: The Result of Indonesian Census 2010*, p. 50.

[2] Este es el porcentaje medio de matrimonios interreligiosos en las siete diócesis de Java.

[3] Para una buena descripción sobre el islam y la política en Indonesia, véase Robert Pringle, *Understanding Islam in Indonesia: Politics and Diversity*, University of Hawaii Press, 2010.

aparición de movimientos evangélicos cristianos[4], cada vez se celebran más matrimonios interreligiosos fuera de la Iglesia católica[5].

Esta situación suscita algunas cuestiones complejas, tanto en la práctica como en la teología. Comenzaremos arrojando algo de luz sobre el contexto socio-legal de Indonesia y presentaremos algunos aspectos relevantes de la perspectiva musulmana sobre el matrimonio. A continuación, describiremos algunas cuestiones que surgen de la aplicación de ciertos cánones, que, en su mayor parte, son leyes eclesiásticas, no leyes divinas. Terminaremos con una reflexión teológica al respecto.

II. Contexto socio-legal de Indonesia

A los breves datos demográficos presentados sobre Indonesia hay que añadir algunos hechos más. Ante todo, es obligatorio que todo ciudadano elija una de las seis religiones reconocidas por el Estado. Su elección será registrada por el Estado y se indicará en su carnet de identidad[6]. Todo matrimonio civil requiere un matrimonio religioso válido según cada religión[7]. Con carácter especial para los musulmanes, estos poseen su propio departamento de registro, el denominado KUA (*Kantor Urusan Agama*, Departamento de Asuntos Religiosos). El problema surge cuando el Estado, como ocurre habitualmente, interpreta tal norma tan estrictamente que, de hecho, no deja espacio para un matrimonio interreligioso entre un musulmán y un no musulmán, puesto que se trata de dos sistemas legales diferentes de matrimonio[8].

[4] Para una descripción sobre el cristianismo en Indonesia, véase Jan Sihar Aritonang y Karel Steenbrink (eds.), *A History of Christianity in Indonesia*, Brill Academic Publishers, 2008.

[5] En el caso de Indonesia, muchos matrimonios interreligiosos se celebraban en el extranjero, dada la conflictividad del asunto.

[6] Ley n. 23/2006 sobre la administración demográfica. Tal ley se basa en el primero de los cinco principios nacionales *(Pancasila)* de Indonesia, que afirma que Indonesia se fundamenta en la fe en «el uno y único Dios».

[7] Ley n. 1/1974 sobre el matrimonio, artículo 2 par. 1, donde se dice: «Un matrimonio es válido si se realiza según la ley de la propia religión y creencia».

[8] Sobre este tema, véase Adriaan Bedner y Stijn van Huis, «Plurality of Marriage Law and Marriage Registration for Muslims in Indonesia: A Plea for Pragmatism», *Utrecht Law Review* 2 (2010) 175-191.

Además, la influencia sociopolítica del islam en Indonesia es cada vez más fuerte, de modo que el matrimonio interreligioso encuentra más dificultades fuera de la ley islámica.

Con un islam cada vez más fuerte, las diferencias entre musulmanes y miembros de otras religiones se ponen aún más de relieve. La concepción del matrimonio es una de ellas. Existen al menos seis diferencias sobre la concepción del matrimonio entre los musulmanes cuando se comparan con los católicos. Primera, un musulmán (varón o mujer) solo puede casarse con otro musulmán; el matrimonio interreligioso está totalmente prohibido[9]. Segunda, en el caso de una mujer no casada, es su padre quien ocupa su lugar en las nupcias. No existe un matrimonio directo «de persona a persona». Tercera, después del matrimonio, el marido es el *iman* de la familia, y la esposa debe estar siempre sometida a su marido. La igualdad de género es casi inexistente. Cuarta, existe la posibilidad de divorciarse, y es relativamente fácil. Quinta, también un esposo puede tener varias esposas, y en Indonesia el matrimonio *siri* (ilegal, pero válido) es fácil de practicar. Y sexta, el musulmán debe educar a sus hijos como musulmanes[10].

III. Casos de matrimonios interreligiosos

Aunque *de iure* el matrimonio interreligioso, especialmente con un musulmán, es muy difícil, *de facto* aún se practica[11]. Sin embargo, en el contexto sociológico de Indonesia, se plantean algunas cuestiones relativas a ciertos cánones que se supone que reflejan la concepción de la Iglesia sobre la libertad religiosa (tal como se afirma en

[9] Aunque según el Corán un musulmán puede casarse con un cristiano o un judío, según la Ley n. 1/1974 artículo 2, mencionada anteriormente, el Departamento de Asuntos Religiosos solo reconoce el matrimonio entre dos musulmanes.

[10] Véase A. B. Loebis, S. H. *Hukum Perkawinan Islam (Muslim Marriage Law),* Dept. P dan K, 1979. Véase también Kitab Al-Nikah (Libro del matrimonio) en http://www.iium.edu.my/deed/hadith/muslim/008_smt.html (visitada 24/06/2016).

[11] Aunque *de iure* casi no existe espacio para un matrimonio interreligioso según la legislación indonesia, hay una pequeña *lacuna legis* en ella que hace posible este matrimonio. Véase también Kelly Buchanan, *Indonesia: Inter-religious Marriage*, The Law Library of Congress, 2010.

Dignitatis humanae) y sobre otras religiones, especialmente el islam (como se recoge en *Nostra aetate*).

El canon 1125 afirma que:

> Si hay una causa justa y razonable, el Ordinario del lugar puede conceder esta licencia; pero no debe otorgarla si no se cumplen las condiciones que siguen:
>
> 1º que la parte católica declare que está dispuesta a evitar cualquier peligro de apartarse de la fe, y prometa sinceramente que hará cuanto le sea posible para que toda la prole se bautice y se eduque en la Iglesia católica;
>
> 2º que se informe en su momento al otro contrayente sobre las promesas que debe hacer la parte católica, de modo que conste que es verdaderamente consciente de la promesa y de la obligación de la parte católica.

Estas exigencias canónicas para la parte católica (educar e incluso bautizar a los hijos) son consideradas injustas, especialmente para los musulmanes. Según la doctrina islámica, también es obligatorio para un musulmán, especialmente si es el varón, educar a los hijos como musulmanes. Muchos de la parte musulmana firman el documento de «promesa» de la parte católica por mero formalismo. Sin embargo, si la parte musulmana se opone contundentemente a actuar así[12], y si el sacerdote que hace el escrutinio canónico rechaza casarlos, cancelarán el plan de casarse en la Iglesia católica. En numerosos casos, eligen casarse según la ley islámica.

Bajo esta perspectiva, el problema no reside en la promesa de la parte católica de hacer cuanto le sea posible para que toda la prole se bautice y se eduque en la Iglesia católica. Más bien, se encuentra en exigir a la parte musulmana que conozca y comprenda la promesa de la parte católica al respecto. De hecho, la exigencia, tal como es formulada en el canon 1125 n. 2, es muy leve[13]. No exige a la

[12] Es común que la Iglesia católica de Indonesia proporcione un formulario de promesa que deben firmar las dos partes.

[13] Véase John P. Beal, «Marriage (cc. 1055-1165)», en John P. Beal, James A. Coriden y Thomas J. Green (eds.), *New Commentary of the Code of Canon Law*, Paulist Press, 2000, pp. 1345-1347. Véase también, Rt Rev. Mgr Gerard Sheehy,

parte musulmana que esté de acuerdo con la parte católica. Solo dice que «se informe al otro contrayente». Sin embargo, el canon 1126 afirma que

> Corresponde a la Conferencia Episcopal determinar tanto el modo según el cual han de hacerse estas declaraciones y promesas, que son siempre necesarias, como la manera de que quede constancia de las mismas en el fuero externo y de que se informe a la parte no católica.

En Indonesia, esto significa que ambas partes deben firmar un formulario mencionando sus promesas; además, muchos sacerdotes actúan como si este documento fuera necesario para la validez del matrimonio.

Supongamos que la parte musulmana es muy piadosa, lo que significa que quiere practicar la doctrina musulmana. En este caso nos encontramos con otro problema, puesto que está prohibida una doble celebración de la boda. El canon 1127 §3 afirma que

> Se prohíbe que, antes o después de la celebración canónica a tenor del § 1, haya otra celebración religiosa del mismo matrimonio para prestar o renovar el consentimiento matrimonial; asimismo, no debe hacerse una ceremonia religiosa en la cual, juntos el asistente católico y el ministro no católico y realizando cada uno de ellos su propio rito, pidan el consentimiento de los contrayentes.

En realidad, la prohibición afecta solamente a «otra celebración religiosa del mismo matrimonio para prestar o renovar el consentimiento matrimonial», lo que significa que sería posible otra celebración sin prestar o renovar el consentimiento. Sin embargo, en la práctica resulta difícil distinguir en qué celebración se da o no el consentimiento, así que muchos sacerdotes toman la fácil solución de prohibir otra celebración. Esto constituye un problema real en las relaciones interreligiosas.

Para un musulmán, especialmente si es piadoso, tener una boda religiosa es una necesidad importante para su realización «social y

J.C.D. et al. (eds.), *The Canon Law Letter & Spirit, A Practical Guide to the Code of Canon Law*, Liturgical Press, 1995, pp. 634-635.

espiritual». Además, si la parte musulmana es la novia, el peso caería sobre el padre, que tiene la obligación religiosa de dar la mano de su hija en matrimonio en una ceremonia musulmana. En la práctica, si la parte musulmana es relativamente moderada, buscarán la ayuda de un *ulemma* con una visión moderna de que el musulmán puede casarse con un no musulmán sin obligar a convertirse a la parte no musulmana[14]. Sin embargo, si la parte musulmana es muy piadosa, o la presión familiar es muy fuerte[15], harán una ceremonia musulmana según la ley estatal, que obliga a la parte no musulmana a convertirse al islam, al menos formalmente. Otra posible salida consiste en celebrar primero la ceremonia musulmana, y pedir, después, la simple convalidación de la Iglesia católica.

En los matrimonios interreligiosos encontramos otro conjunto de problemas relacionados con la educación religiosa de los hijos, la reconversión y la poligamia. Con respecto a la educación religiosa de los hijos, podría desencadenarse un problema cuando la parte musulmana, aunque probablemente conozca la promesa de la parte católica, intente formar a sus hijos, o a algunos de ellos, en el islam. Como comentamos más arriba, la parte musulmana tiene también la obligación de educar a sus hijos en el islam, especialmente si la parte musulmana es el marido, porque podría afirmar que él es el *imán*, o el cabeza de familia. Nos encontraremos así ante dos elecciones. La primera es hacer cuanto sea posible para lograr que todos los hijos sean católicos, siguiendo el canon 1136, que afirma que

> Los padres tienen la obligación gravísima y el derecho primario de cuidar en la medida de sus fuerzas de la educación de la prole, tanto física, social y cultural como moral y religiosa.

En este caso, su matrimonio podría correr peligro. Por otro lado, para salvaguardar su matrimonio, el sujeto podría tomar la segunda

[14] Quienes sigue esta, relativamente nueva, «escuela de pensamiento» en el islam, creen que el Corán es un documento relacionado con una cultura y que requiere interpretación en diferentes contextos, lo que incluye también el hecho de la pluralidad de credos en la sociedad. Véase Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Source Book*, Oxford University Press, 1998.

[15] En la cultura indonesia, la mayoría de los matrimonios son todavía considerados como un asunto familiar, no como algo meramente personal.

opción, es decir, dejar que la parte musulmana haga su voluntad. Sin embargo, entonces podría ser castigado por la Iglesia católica, como menciona el canon 1366:

> Los padres, o quienes hacen sus veces, que entregan a sus hijos para que sean bautizados o educados en una religión acatólica, deben ser castigados con una censura u otra pena justa.

También se producen casos de reconversión, es decir, que antes del matrimonio, la parte musulmana se ha bautizado en la Iglesia católica, pero, después, vuelve a convertirse al islam. En este caso no hay ninguna implicación canónica directa, pero se producirá un problema cuando exija sus derechos como musulmán en la familia.

Uno de los derechos de un marido musulmán es tener otras esposas. Aunque las exigencias del Estado (la ley civil sobre el matrimonio) sobre la poligamia la hacen relativamente difícil, hay aún muchos esposos musulmanes que la practican. Otros la practican «en secreto» bajo la ley islámica, la llamada *nikah siri*, que significa válida según la ley islámica pero no legítima para el Estado.

IV. Reflexión sobre los problemas

En esta sección haremos dos tipos de reflexiones, una teológica y otra canónica. La reflexión teológica comenzará, una vez más, con la premisa de que el Código de 1983 es un lenguaje canónico de las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Para la cuestión del matrimonio interreligioso son particularmente importantes las declaraciones *Dignitatis humanae* y *Notra aetate*. La primera es una declaración sobre la libertad religiosa, mientras que la segunda aborda la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas.

El mensaje más contundente, entre otros, de *Dignitatis humanae* es que todo ser humano tiene su dignidad que se basa en su libertad, especialmente en la libertad religiosa. Según esta, ninguna instancia exterior debe forzarle a hacer una elección de religión que esté en contra de su conciencia[16]. Además, el Concilio, en *Nostra aetate*, re-

[16] Véase *Dignitatis humanae*, n. 2.

conoce los valores, la rica historia y la tradición espiritual de las religiones no cristianas. El islam ocupa un lugar especial, puesto que tiene muchas cosas en común con el cristianismo, excepto la fe en la divinidad de Jesús. Después de valorar el islam, el Concilio exhorta a todos a promover la armonía social[17], lo que incluye la familia.

Si nos basamos en estos documentos conciliares tenemos que concluir que la Iglesia católica debe valorar al musulmán que practica su religión en todos los aspectos de su vida. ¿Cómo puede entonces impedir a un musulmán la práctica de la doctrina islámica según su conciencia cuando se trata de un matrimonio interreligioso?

Necesitamos hacer algunas críticas a los cánones que implícitamente impiden que un musulmán practique su religión. El más claro es la oposición de la Iglesia a otra celebración religiosa del mismo matrimonio con la finalidad de prestar o renovar el consentimiento matrimonial, según afirma el canon 1127§3, mencionado anteriormente. Este impedimento solo puede entenderse como una negación a reconocer la libertad religiosa de los demás. Además, en el caso del matrimonio interreligioso con un musulmán, este impedimento significa no valorar tampoco al islam. ¿No está todo esto en contra del espíritu del Vaticano II? El impedimento indirecto que exige que la parte musulmana no eduque a sus hijos en la doctrina musulmana (canon 1125 n. 2) puede considerarse contradictorio, o, al menos, no en sintonía con el espíritu de las dos declaraciones conciliares mencionadas.

V. Observaciones finales

La antigua máxima sapiencial *lex semper reformanda*, incluida la ley eclesiástica, nos recuerda que las leyes son de carácter instrumental. La ley canónica debe ayudar al fiel a practicar la enseñanza católica. Para servir de ayuda real, debe considerar el contexto sociológico seriamente. El papa Francisco, en su Exhortación *Amoris laetitia*, nos da un ejemplo sobre cómo aplicar las leyes sabiamente teniendo en cuenta el contexto concreto. A la luz de los casos consi-

[17] Véase *Nostra aetate*, n. 3.

derados, podemos concluir diciendo que el Código de 1983 debe ser revisado de tal modo que llegue a ser verdaderamente sensible al contexto[18].

La ley no debe ser demasiado rígida, pues, de lo contrario, no hará justicia a los individuos —*summum ius summa iniuria*—. Por otra parte, una ley debe ser lo bastante fuerte como para garantizar el bien común. En este tema, en algunos casos, la Iglesia elige la última opción para mantener su unidad. Pero esto mismo puede hacer que la Iglesia aterrice en situaciones imposibles en las que no hay obligación alguna —*impossibilium nulla est obligatio*—. Siguiendo las enseñanzas del Concilio por completo y proporcionando flexibilidad en relación con el contexto, la deseada reforma del Código proyectará un rostro más humano de la Iglesia y se convertirá en verdadero hogar donde vivir.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[18] En realidad, hay dos cánones más que manifiestan estas deficiencias. El canon 868 § 2 dice que es lícito bautizar a un niño en peligro de muerte aun en contra de la voluntad de sus padres. Este canon puede parecer provocador en un país donde los católicos son una exigua minoría. Otro canon es el 930. Implícitamente afirma que la eucaristía no debe celebrarse en posición sentada. Esta prohibición resulta un tanto extraña en el contexto oriental, donde lo común es que la gente rece sentada en el suelo.

Robert Kamangala Kamba *

EXPECTATIVAS AFRICANAS ANTE UNA POSIBLE REVISIÓN DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO DE 1983

El Código de Derecho Canónico es un conjunto de normas de conducta de la Iglesia católica, acompañadas, en caso de necesidad, de sanciones, destinadas a proteger y a promover el bien común, a saber, a corto plazo, los medios salvíficos, que son principalmente la Palabra de Dios y los sacramentos, como también el orden eclesial justo y la coexistencia pacífica de los fieles, y, a largo plazo, la salvación de las almas. Está formado por normas que son de derecho divino, y no pueden cambiarse, y por normas de derecho humano, que están sometidas al cambio, teniendo en cuenta las exigencias de los tiempos y los lugares. En esta última perspectiva, las Iglesias africanas tienen también expectativas apremiantes, en forma de principios básicos o de normas actualizadas, para llegar a tener un Derecho canónico sensible a su vida cristiana y litúrgica, a su organización estructural y a su apostolado.

* Robert Kamangala Kamba es sacerdote de la archidiócesis de Kananga (R. D. Congo). El 29 de septiembre de 1985 se doctoró en Derecho Canónico por la Universidad de la Santa Cruz (Roma). Después de haber sido durante diez años profesor del Grand Séminaire Interdiocésain de Kasaï, desde 2002 es profesor de Normas generales y Teología del Derecho canónico en la Universidad Católica del Congo. Además de estar a cargo de las publicaciones, es autor de numerosos artículos y de un comentario sobre el libro I del CIC de 1983 (2012).

Correo electrónico: kamangalar@gmail.com

Introducción

El Derecho canónico es un conjunto de normas que definen, estructuran y organizan a la Iglesia, como también planifica la acción de sus miembros, cualificando y sancionando su conducta, cada uno en su estado estable de vida, con relación a los medios de salvación[1].

Por consiguiente, si la revisión del derecho universal concierne directamente al Código de Derecho Canónico de 1983, como también a sus decretos de ejecución, también tiene, sin duda, implicaciones en el plano del derecho particular. Así pues, esperando que esto suceda, esta contribución quiere formular una decena de expectativas africanas al respecto.

Las normas jurídicas relacionadas con la Iglesia, con su organización y sus actividades, están sujetas a revisiones constantes a causa de situaciones y problemas nuevos, como también a los cambios en los comportamientos y los modos de pensar aportados por el siglo XXI, a fin de corresponder a las exigencias de orden, de justicia y de coexistencia pacífica de sus destinatarios.

Las expectativas africanas ante una eventual revisión del Código de 1983

Ante la revisión de la legislación de la Iglesia universal, la Iglesia africana (congoleña) está intensamente preocupada por diez grandes expectativas, a saber: 1ª Una legislación que refleje la representatividad de los tres estados de vida estable en la Iglesia; 2ª Una legislación que sea efectivamente sensible con las identidades culturales; 3ª Un reforzamiento del poder de la autoridad eclesiástica competente; 4ª El tribalismo y el rechazo de etnias no originarias; 5ª Eficacia del Derecho canónico, incluso para los laicos; 6ª Exigencia de observar la pre-

[1] Cf. R. Kamangala Kamba, *Les normes générales du Code de droit canonique. Concepts, historique et commentaire juridico-pastoral*, Médiaspaul, Kinsasa 2012, p. 11; P. Lombardia, *Lezioni di diritto canonico – Diritto costituzionale – Parte generale*, Giuffrè Editore, Milán 1985, pp. 1 y 166.

lación; 7ª Fuga de cerebros de las Iglesias del sur; 8° Un derecho sensible a los problemas y a las exigencias actuales de la misión de las Iglesias de África; 9ª Un derecho comprometido con una actividad legislativa decisiva en las Iglesias particulares, 10ª Estrategias de utilización de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación para la vida y la misión de las Iglesias en el ámbito africano.

1. Una legislación que refleje la representatividad de los tres estados de vida estable en la Iglesia

La legislación revisada deberá reflejar las preocupaciones reales y efectivas de los fieles de la Iglesia, en su representatividad tanto continental como *de los tres estados de vida estable* en la Iglesia (clérigos, religiosos y laicos)[2].

2. Una legislación que sea efectivamente sensible con las identidades culturales

La revisión de la legislación de la Iglesia tendrá que *integrar la identidad cultural* de los destinatarios de las leyes eclesiásticas, en los ámbitos tan variados como la vida de los fieles (liturgia, costumbres, leyes civiles y eclesiásticas), o los «tria munera» de la Iglesia.

En la vida litúrgica, en primer lugar, la revisión de la legislación eclesiástica deberá elaborar unos principios generales, además que los que ya están establecidos en los rituales litúrgicos (cf. cc. 2 y 846)[3], para ayudar a las Iglesias particulares a integrar sus propios símbolos culturales:

> 1º en la celebración de la *Palabra de Dios* (sobre todo en las circunstancias fundamentales de la vida: nacimiento y ritual africano, iniciación africana e iniciación cristiana de los jóvenes; noviazgo y matrimonio, exequias y funerales, etc.).
>
> 2º en la *celebración y la administración de los sacramentos*:

[2] P. Lombardia, op. cit., p. 63.

[3] Cf. P.-M. Gy, «Traits fondamentaux du droit liturgique», *La Maison-Dieu* 183/184 (1990) 7-22.

– el *bautismo* y el rito africano de purificación (cf. cc. 850-851);

– el matrimonio: *noviazgo* de tipo africano (cf. c. 1062); el pago de una dote razonable; la celebración africana del *matrimonio* (cf. cc. 1108-1117; 1130-1133); el esfuerzo denodado por resolver las dificultades de los divorciados vueltos a casar, etc.[4];

– la celebración *eucarística* (cf. cc. 899; 924-930): el estímulo y la promoción de una celebración africana de la misa, como también la integración de alimentos básicos africanos, para que las especies que se consagran sean realmente «fruto de la tierra y del trabajo de los hombres» africanos negros;

3º en la celebración de los sacramentos (cf. cc. 1166-1167): bendiciones, juramentos, votos, etc.;

4º en la *profesión religiosa perpetua* (cf. cc. 654 y 658).

Por otra parte, habría que preguntarse también si puede darse y recibirse un *consentimiento válido*, y sobre todo alentado y tenido en cuenta, en el caso de que una de las partes sufra una infección por el «ébola», el «sida»[5], o por la anemia falciforme; y en caso de matrimonio «ratum et consummatum», la existencia de violencia grave previa, concomitante y subsiguiente a la celebración del matrimonio[6].

La sensibilidad africana deberá también beneficiarse de la revisión de la legislación eclesial, en el marco del «munus regendi», para solucionar la problemática de las comunidades sin sacerdote (cf. canon 129 §2).

[4] Cf. Asamblea General del Sínodo de los Obispos sobre «La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo», 4-25 de octubre de 2015, Roma.

[5] Cf. D. Bamwene, «Le mariage et le VIH/SIDA: problèmes canoniques et implications pastorales», *Revue Africaine de droit canonique* 4 (2013) 153-168; J. Andavo (obispo de Isiro-Niangara), «Luttes contre le sida en R. D. Congo. Un discernement éthique», en A. Kabasele Mukenge (dir.), *La théologie au service de la société. In memoriam Professeur René De Haes, s.j.*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinsasa 2007, pp. 169-181.

[6] Cf. J. Ngalula, «Violences entre hommes et femmes et droit matrimonial», *Revue Africaine de droit canonique* 4 (2013) 131-139.

A propósito de las CEVB, al igual que la Iglesia generalizó la experiencia, inicialmente privada y particular, de las conferencias episcopales, ¿no debería su legislación integrar, formalizar y generalizar la de las Comunidades eclesiales de base (CEVB)[7] para toda la Iglesia, en el marco de las estrategias de la nueva evangelización?

3. Refuerzo del poder de la autoridad eclesiástica competente

El «munus regendi» también, en su triple articulación legislativa, ejecutiva y judicial[8], necesita reformas, en cuanto a la definición de la concepción del poder de gobierno (cf. c. 129 §1)[9], como diaconía al servicio de la salvación de las almas, y a su ejercicio, según el derecho[10].

Este poder, sin embargo, corre peligro en las Iglesias particulares de África de nuestros días, en la medida en que la autoridad del obispo y de los superiores religiosos tropieza con numerosos obstáculos, a saber:

> 1° la exacerbación de la libertad individual y de los derechos de la persona, que llevan a una desobediencia jamás experimentada antes (cf. c. 1371, 2°);
>
> 2° la oposición o la discusión con respecto a las órdenes legítimas de los superiores; la intimidación, mediante la tribu, de la autoridad competente (cf. c. 1373);
>
> 3° la indiferencia a las sanciones eclesiásticas, alentada, además, por la lentitud o el rechazo de la administración romana de las decisiones de la autoridad eclesiástica competente, por defecto de forma o de

[7] Cf. M. Moerschbacher, «L'heure historique des Communautés Ecclésiales de Base de Kinshasa. Quelques réflexions ecclésiologiques», en E. Kumbu ki Kumbu y M. Moerschbacher (dirs.), *L'éducation civique dans les CEVB en R. D. Congo. Contribution à l'émergence d'une société juste et démocratique*. Colloque international organisé par la Faculté de Théologie de l'Université Catholique du Congo, l'Institut International de Missiologie/Aachen et le Centre Pastoral Lindonge de Kinshasa, 21-25 de abril de 2008, Kinsasa 2013, pp. 69-78.

[8] Cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, vol. I, p. 865.

[9] Cf. J. Gaudemet, «Pouvoir d'Ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques», *L'Année canonique* 29 (1985-1986) 83-98

[10] Cf. J. Fornes, «Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiástica», *Ius canonicum* 38/75 (1998) 119-150.

procedimiento; la tendencia, de muchos eclesiásticos, a considerar la nunciatura como el tribunal ante el que juzgar al obispo o al superior religioso, o bien como una correa accesible para transmitir acusaciones, difamaciones y otras denuncias calumniosas a la Sede Apostólica;

4° déficit del sentido de Iglesia, que lleva a considerarse y a actuar como si no se formara parte totalmente de la Iglesia, sino, más bien, como un extraño.

4. El tribalismo y la exclusión de las etnias no originarias

Otra lacra que mina gravemente a las Iglesias particulares de África es el *tribalismo*, es decir, la exageración de la importancia de pertenecer a una tribu (o una región o provincia), que impulsa a muchos eclesiásticos a buscar, promover y apoyar a quienes son de los suyos.

5. Eficacia del Derecho canónico, incluso para los fieles laicos

Una vez promulgada de manera legal, la ley (o el derecho como conjunto de leyes o normas jurídicas) es eficaz, es decir, obliga a sus destinatarios, hasta que cese por abrogación. De ahí que «el derecho sea eficaz por naturaleza. Se impone porque es el derecho»[11].

Ahora bien, si las normas jurídicas de la Iglesia son eficaces y eficientes para el clero y los religiosos, los fieles laicos viven generalmente como si ellas no existieran o no estuvieran destinadas a ellos. Y esto sucede en ámbitos tales como la anticoncepción (cf. 1398), el matrimonio entre personas del mismo sexo (cf. c. 1055 §1)[12], la indisolubilidad del matrimonio (cf. c. 1056), la educación cristiana de los hijos (cf. cc. 798 y 1366), etc.

6. Exigencias de observar la prelación

Aunque no existe la normativa correspondiente del canon 106, 1°-6°, del CIC de 1917 en el Código latino de 1983, las disposicio-

[11] P. Valdrini, «À propos de l'efficience en droit canonique», L'Année canonique 38 (1995-1996) 109.

[12] Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, AAS 74 (1982) 82-191.

nes relativas al derecho de prelación[13] no han cesado, por ello, de observarse en la Iglesia universal y particular. Un canon que se relacionaba explícitamente con ella en los esquemas preparatorios tenía el mismo aspecto, aunque con ligeras modificaciones[14], pero no llegó a integrarse finalmente en el texto promulgado.

Y, sin embargo, no solo esta *materia de etiqueta o de protocolo* tiene actualidad, sino que pone de relieve, además, que se tienen en cuenta las susceptibilidades y la consideración con respecto a la dignidad de las personas. En suma, es una exigencia de orden, de decoro y de caridad hacia los creyentes en Cristo.

7. Fuga de cerebros de las Iglesias del sur

La Iglesia católica africana sufre, hoy día, la escasez de eclesiásticos que trabajen en el terreno, mientras que la gran mayoría del clero y de los religiosos en formación o no se quedan indefinidamente en Occidente y en otras partes por diversas razones[15].

Es fundamental enmarcar jurídicamente estas estancias, que se inscriben, por cierto, en el marco de la cooperación bajo forma de sacerdotes «fidei donum»[16]. Esta da a entender un acuerdo firmado con la debida forma entre los dos superiores respectivos: aquel «a

[13] Cf. R. Busugutsala, «Vers un droit canonique africain?», *Praxis juridique et religieuse* 4 (1987) 46-62; R. Kamangala Kamba, «'À quand un droit canonique africain ?' Non-dit de la question et paramètres d'un droit ecclésial pour les Églises particulières d'une Afrique plurielle», *Revue Africaine de droit canonique* 1 (2007) 57.

[14] Cf. *Communicationes* 9 (1977) 237; *Communicationes* 12 (1980); *Communicationes* 14 (1982). Véase también J. M. Piñero Carrión, *La ley de la Iglesia. Instituciones canónicas*, vol. I. *Introducción general – Libro I: Normas generales – Libro II: El pueblo de Dios*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1985, pp. 231-232.

[15] Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Instrucción sobre el envío y la permanencia en el extranjero. Normas para el envío a estudiar después de la ordenación sacerdotal*, arts. 1-7

[16] Pío XII, *Fidei donum*, AAS 49 (1957), pp. 225-248. Véase al respeto, F. Poullet, «'Fidei donum': d'une Église qui envoie à une Église envoyée», en http://nouvel.évangélisation.free.fr. (visitada 13/11/2014).

quo» y el «ad quem»[17]. El objetivo es evitar la práctica actual de la solicitud de excardinación e incardinación fácil (cf. c. 268).

8. Un derecho sensible a los problemas y a las exigencias actuales de la misión de las Iglesias de África

1) Autonomía en la gestión material de la Iglesia

La revisión del Código debería desembocar en normas que estimulen una independencia económica y material de las Iglesias particulares, mediante una adquisición y gestión lícitas y morales de los bienes[18]. Debería prestarse atención a la «industria propria», a la cooperación en la gestión entre diócesis vecinas, a las subvenciones del Estado mediante acuerdos marco[19], no solo para financiar la misión de la Iglesia, de sus agentes y estructuras[20], sino también con vistas a atender las necesidades materiales del clero y de los religiosos, como también, en cierta medida, a sus familias en un África pobre[21], en la que la solidaridad constituye un imperativo para un

[17] Véase Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Instrucción «De vitanda quorumdam clericorum vagatione»*, 25 de abril de 2001, AAS 93 (2001), 641-647; DC 98 (2001), pp. 679-682; Congregación para los Obispos, *Directorio sobre el ministerio episcopal de los Obispos «Apostolorum successores»,* 22 de febrero de 2004, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2004, n. 17.

[18] Cf. F. Ingetshi, «L'administration et l'aliénation des biens. Cas de l'Église du Congo-Kinshasa», ibíd., pp. 89-102

[19] Cf. Conferencia Episcopal Nacional del Congo, *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église Famille de Dieu en Afrique. Instructions à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*, Ed. du Secrétariat Général de la CENC, Kinsasa 2000, pp. 117-141; R. Kamangala Kamba, «Prise en charge matérielle des Églises particulières de la R. D. Congo par leurs propres fidèles. Approche historico-juridique et perspectives d'avenir», *Revue Africaine de droit canonique* 5 (2014) 59-87.

[20] Cf. F. Mwanama Galumbulula, «La mise en valeur des patrimoines multisectoriels à des fins d'autofinancement. Une péréquation pour une rémunération juste des agents pastoraux», ibíd., pp. 103-115.

[21] Cf. B. Lutumba Komba, «La vie matérielle des clercs. Une question éternellement discutée», ibíd., pp. 117-132.

miembro de la familia, aunque sea, y, sobre todo, si es sacerdote o religioso.

2) Problemas de deserción de los fieles hacia las sectas

Hace cincuenta años, cuando se clausuró el Concilio Vaticano II (1962-1965), e incluso cuando se promulgó el Código en 1983, las Iglesias particulares de África no estaban, como ahora, tan confrontadas por la invasión de sectas[22].

Unas normas y unas directrices promulgadas a nivel de toda la Iglesia deberían aconsejar estrategias oportunas ante una preocupación que se ha convertido en universal, y que se inscribe perfectamente *en el marco del ecumenismo*[23].

3) Coexistencia pacífica con los extremismos islámicos

El derecho de la Iglesia debería igualmente fijar las condiciones de coexistencia con esta gran religión, previendo la violencia de sus tendencias extremistas, en el marco de las *relaciones con las religiones no cristianas*[24].

---

[22] R. De Haes, «Les sectes, les nouveaux mouvements religieux et l'avenir du christianisme au XXIe siècle», *Revue Africaine de Théologie* (RAT) 20 (1996), n°40, pp. 211-221; «Les sectes chrétiennes face au développement», en AA.VV., *Tradition, spiritualité et développement*. Actes de la XIIIe Semaine Philosophique de Kinshasa, du 5 au 11 avril 1992, F.C.K., Kinshasa 1993, pp. 279-284.

[23] Véase Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, *Directorio para la aplicación de las normas y los principios sobre el ecumenismo «La búsqueda de la unidad de los cristianos»*, 25 de marzo de 1993, pp. 1039-1119, y en DC 90 (1993), pp. 609-646; edición separada, Ciudad del Vaticano 1993, p. 100. Véase también Juan Pablo II, *Ut unum sint*, AAS 87 (1995), 921-982; y en DC 92 (1995), pp. 567-597.

[24] Cf. R. Filakota, «La cohabitation entre chrétiens et musulmans aujourd'hui en Afrique subsaharienne», en AA. VV., *Église et promotion de la paix en Afrique. Contribution à la deuxième Assemblée Spéciale du Synode des Evêques pour l'Afrique*. Actes de la XXVIe Semaine Théologique de Kinshasa (du 15 au 21 février 2009), Université Catholique de Kinshasa, Kinsasa 2014, pp. 29-40.

4) Por un compromiso firme y profético de la Iglesia

África está situada actualmente ante los desafíos de la democracia, las exigencias del Estado de derecho, del respeto y la defensa de los derechos y de las libertades fundamentales del hombre (cf. c. 287 §2)[25].

El derecho de la Iglesia debería tener también en cuenta *el compromiso sociopolítico* no solo de los fieles laicos[26], sino también de los fieles religiosos y clérigos, sobre todo en el contexto africano, donde todo silencio corre el riesgo de entenderse como complicidad, como un pecado de omisión.

5) Por una sana relación de colaboración con la comunidad internacional

Las multinacionales y otros grupos de presión ejercen su dominio total sobre el continente africano, sobre todo con respecto a sus recursos naturales, que sobreexplotan, incluso en detrimento de la ecología o del medio ambiente de los países del sur[27].

La Iglesia no puede limitarse a los efectos que constituyen las guerras y la pobreza material sin remontarse a sus causas y sus autores, de poder ser identificados[28]. Por eso merecería aparecer un canon marco al respecto en el Código de Derecho Canónico.

---

[25] Cf. Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, AAS 71 (1979), pp. 257-324; y en DC 76 (1979), pp. 301-323; J.-J. Dobo, «Relation Église catholique – Etat congolais: nécessité d'un cadre juridique», en AA. VV., *Église, élections et engagement politique en R.D. Congo*, *Revue Africaine de Droit canonique* 3 (2012) 111-128.

[26] Cf. A. Sango Mukalay, «De l'engagement des fidèles dans le changement sociopolitique en R. D. Congo. Analyse des canons 285§ 3 et 225§ 2», ibíd., pp. 51-62.

[27] Cf. Papa Francisco, *Laudato si'*.

[28] Cf. H. Iwaka Kitambala, «L'Église et la défense des droits de l'homme dans l'ordre juridique international. Raisons historiques, anthropologiques, politiques et juridiques», en AA.VV., *Gouvernement, prise en charge et statut de l'Église aujourd'hui*, *Revue Africaine de Droit canonique* 5 (2014) 189-202.

9. Un derecho que compromete a una actividad legislativa fundamental en las Iglesias particulares

En África, en la Iglesia sobre todo, la elaboración de normas de derecho y los recursos al derecho son a menudo episódicos, con relación a los consejos, a las exhortaciones y a otros acuerdos amistosos. Sin embargo, la mejor garantía de los derechos son las leyes y su aplicación por vía judicial. Y, en este sentido, las diócesis africanas acusan un grave déficit de tribunales eclesiásticos.

El derecho revisado debería al respecto comprometer a los obispos y a las conferencias episcopales a que legislaran habitualmente —por decreto general—, con vistas al orden, la justicia y la coexistencia pacífica entre los fieles, y entre estos y quienes les gobiernan.

10. Estrategias para una sana utilización de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación para la vida y la misión de las Iglesias en África

La revisión de la legislación de la Iglesia deberá reglamentar este campo de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información o comprometer a las Iglesias particulares a regularlo con normas claras a favor de las familias, de los eclesiásticos y de la fe[29].

Conclusión

Sin faltar a la nota fundamental de la catolicidad de la Iglesia del Señor, las Iglesias particulares de África pretenden, al contrario, concretarla de la manera más eficaz en las situaciones particulares que son las suyas. Y esto, gracias a las indicaciones y a las orientaciones

[29] Véase Pontificio Consejo para los Medios de Comunicación Social, *Instrucción pastoral «Aetatis novae»*, 22 de febrero de 1992, AAS 84 (1992), pp. 447-468; y en DC 89 (1992), pp. 359-367; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos relativos al uso de los instrumentos de comunicación social en la promoción de la doctrina de la fe*, 30 de marzo 1992, en *Communicationes* 24 (1992) 18-27; y en DC 89 (1992), pp. 686-690.

precisas y actualizadas por el legislador universal, para afrontar sus preocupaciones de orden, de justicia y de coexistencia pacífica entre los fieles, a través de una pluralidad de previsiones.

Sin embargo, una decena de entre ellas se impone al espíritu de manera imperativa, a saber, llegar a una legislación que refleje la representatividad de los tres estados de vida estables en la Iglesia; beneficiarse de una legislación que refleje una sensibilidad efectiva hacia las identidades culturales; obtener normas susceptibles de reforzar el poder de la autoridad eclesiástica competente; disponer de normas que respondan a las exigencias de la observación de la prelación; frenar la fuga de cerebros de las Iglesias del sur; tener un derecho sensible a los problemas y a las exigencias actuales de la misión de la Iglesias de África; disponer de normas que comprometan a una actividad legislativa fundamental en las Iglesias particulares; elaborar normas o estrategias de utilización de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación para la vida y la misión de las Iglesias en medios africanos.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

FORO TEOLÓGICO

Johann Baptist Metz *

DIOS EN EL TIEMPO
Sobre la raíz apocalíptica del cristianismo[1]

Una y otra vez, en los contextos más diferentes, también en el de la discusión sobre una nueva teología política (NTP), me ha inquietado la cuestión de la relación fundamental «Dios y tiempo». Como representante de una disciplina teológica que se esfuerza por fundamentar y hacer plausible la fe en nuestro tiempo, quiero resumir aquí por qué esta cuestión no me deja tranquilo: la apocalíptica olvidada pero inolvidable.

I

Comenzó hace décadas con una fábula, a saber, con mi intento (controvertido) de leer la famosa fábula de la carrera de la liebre y

* Johann Baptist Metz, nació en 1928 en Welluck/Oberpfalz, es catedrático emérito de Teología Fundamental de la Universidad de Münster, donde enseñó desde 1963 hasta 1993. Durante años ha sido profesor visitante en Instituto de Filosofía de la Universidad de Viena. Es uno de los cofundadores de *Concilium*. Desde 1966 es miembro del Comité fundacional de la Universidad de Bielefeld, y desde 1969 consejero en el Secretariado para la Relación con los no creyentes del Vaticano. Fue consejero en el Sínodo de las diócesis de Alemania en Wurzburgo (1971-1975).

Dirección: Kapitelstraße 14, 48145 Münster (Alemania).

[1] Este artículo es la versión revisada y ampliada de uno que escribí como conclusión en el libro de homenaje al profesor Johann Reikerstorfer con motivo de su jubilación en 2011: K. Appel, J. B. Metz y J.-H. Tück (eds.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie* (FS Johann Reikerstorfer), Gotinga 2012, pp. 485-489.

del erizo «a contracorriente», por consiguiente, con mi osada opción por la liebre, que corre de aquí para allá y constantemente cae por un lado o por otro...[2], y todo para ilustrar el riesgo que se corre como teólogo cuando se intenta poner en relación el discurso sobre Dios y la verdad con la temporalidad del tiempo, dando, así, el paso del pensamiento de identidad trascendental a un pensamiento de no identidad temporal, para llamar la atención sobre el «camino» de la fe, sobre su «carrera» (Pablo) mediante la historia y como historia.

[2] Cf. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, § 9 (Mainz 51992, actualmente en JBMGS [Johann Baptist Metz Gesammelte Schriften] Bd. 3/1, § 9) (trad. esp.: *La fe, en la historia y la sociedad*, Sígueme, Salamanca 1979). Me permito repetir aquí, al menos sintéticamente, la fábula comentada en esta obra (de la que no disponen todos los lectores). Decía en ella: ««[Para aclarar esta intención crítica] voy a traer a la memoria uno de los cuentos más populares y favoritos en Alemania: el cuento de la liebre y el erizo, más concretamente la fábula del erizo patizambo, pero astuto, que un domingo por la mañana sale a pasear por el campo, y, sin más ni más, desafía a la liebre (que ha vuelto a burlarse de sus «patas torcidas») a una carrera por los surcos del sembrado, pero antes de la carrera vuelve a casa (a desayunar, dice, pues con el estómago vacío no se corre bien…), para buscar a la señora erizo –"que, como es sabido, tiene un aspecto igual que su marido"–, y la coloca en el extremo más lejano del surco, mientras que él se coloca en el extremo de acá para correr con la liebre. Y ya se sabe, la liebre cae en la trampa del erizo: corre y corre por su surco y, al llegar a cada extremo, el erizo "ya está allí", y la liebre, corriendo de acá para allá, acaba cayendo muerta en el sembrado.

Los «pequeños», los desventajados y los «lentos» en la vida, para cuyo estímulo se escribió el cuento, me van a permitir que lea esta bella fábula contra su propia y más que justificada intención, y por un momento tome partido por la liebre, que no cesa de correr y, al final, muere agotada en la carrera, mientras que el erizo triunfa gracias a un truco, que le ahorra el esfuerzo de correr. La opción por la liebre es la opción por la entrada en el campo de la historia, que solo se puede atravesar en carrera, en competición, en vuelo (como expresan todas las imágenes de la tradición paulina referidas a la vida histórico-escatológica de los cristianos). Y esta opción por la liebre significa a la vez el intento por desenmascarar críticamente el dispositivo de seguridad idealista de la amenazada identidad del cristianismo, que elimina la fuerza salvífica de la identidad de la praxis (del correr) por el truco teológico (el truco del erizo), que garantiza la identidad y la victoria sin la experiencia de la carrera (es decir, sin la experiencia de la amenaza y del posible fracaso».

Este pensamiento temporal pone en cuestión críticamente, en mi opinión, el punto de partida trascendental de Karl Rahner codificado en una filosofía del conocimiento demasiado individualista, aunque se mantiene fiel a su «giro antropológico» del discurso sobre Dios, con el que condujo a la teología católica a una confrontación fecunda y crítica con la Modernidad, que busca a sus semejantes.

II

Ahora hay que tener en cuenta con respecto a la relación con la Modernidad (tardía) que el pensamiento moderno es un pensamiento que aprende, por ejemplo, no puede relacionarse con la verdad sin una conciencia histórica, y, por su parte, considera como su propia «relativización» del pensamiento todo intento por eliminar esta conciencia histórica o compensarla con un idealismo exento de historia. El aspecto teológico debería integrarse en un pensamiento temporal. Es decir, solo puede hablarse de libertad de conciencia y de libertad religiosa en el catolicismo si se tiene en cuenta que estas «libertades», en general, tuvieron que luchar y llegaron a imponerse en contra de la doctrina católica —sobre todo durante la Reforma y la Ilustración política—. En esto se expresa el aspecto autocrítico del pensamiento teológico vinculado a una época, que sabe comprometerse con una razón anamnética y su dialéctica histórica. Este pensamiento no puede estar solamente dispuesto a la clarificación, sino también a la experiencia, pues no solamente debe entenderse como aleccionador, sino también necesariamente como aprendiz. Dicho brevemente, puede que no siempre haya querido saber demasiado.

Este pensamiento temporal debe asumir el riesgo de la historia. Y el que habla sobre el tiempo en el horizonte de la historia, solo puede explicar el comienzo del tiempo desde su final (o desde su «infinitud», su «eternidad»). Este pensamiento pertenece, dicho modernamente, a la dialéctica de la razón práctica dotada de memoria. Probará respectivamente en cada caso sus nuevas experiencias con su memoria teológica eclesialmente verificada y aprenderá «dialécticamente» mediante la referencia a una disposición de contradicción —por con-

siguiente, no precisamente con un concepto de aprendizaje «plano», puramente referido a un ajuste—. La temporalidad y la relativización del tiempo no pueden, por consiguiente, identificarse. La temporalidad dialéctica del tiempo es más bien el camino hacia lo que perdura en el tiempo: hacia la libertad, hacia Dios[3]. No se trata por consiguiente de una pura dialéctica teorética, sino de una dialéctica entre teoría y praxis, entre memoria y olvido. Esta comprensión de la dialéctica trata de pedir demasiada información al enfoque hermenéutico del entendimiento para llamar así la atención sobre el hecho de que la dialéctica histórica orientada a la acción también significa una adicional ganancia de conocimiento, que se lo debe a la primacía de la razón práctica. ¿Quién puede «entender» al Jesús histórico como Cristo sin seguirle? Y no deberíamos olvidar que el Dios de la Biblia no es una idea sin historia, sino un concepto práctico *a priori*.

III

El mensaje bíblico no tiene realmente un núcleo atemporal, sino temporal. Resulta bastante sorprendente que la teología cristiana no haya desarrollado nunca una concepción propia del tiempo. Siempre ha trabajado prácticamente con conceptos de tiempo tomados prestados y por eso ha calmado forzosamente la relación dramático-salvífica entre el discurso sobre Dios y la idea de tiempo. Ahora bien, en mi opinión, existe un recurso histórico-religioso para la cuestión fundamental sobre «Dios y tiempo»; me refiero a la apocalíptica bíblica. Parto de la opinión fundamentada desde el punto de vista histórico y religioso de que la temporalización del tiempo entra real-

[3] Cf. J. B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, § 14 (Friburgo 2006, actualmente en JBMGS 4, § 14): «Es hora de volver a pensar dialécticamente». Es más: no se trata en modo alguno de una «pura» dialéctica teorética, sino de una dialéctica histórica de teoría y praxis, y de memoria y olvido. En la situación actual, en mi opinión, habría que recordar también las discusiones en el ámbito problemático «Hermenéutica-Dialéctica». Cf. también en este volumen la segunda parte («Perspectivas»).

mente por primera vez de forma eficaz en la historia religiosa y cultural de la humanidad mediante la apocalíptica bíblica[4].

El problema para la teología, por tanto, no es realmente el tiempo como tal, sino la cuestión de su temporalización. En las muchas definiciones que se dan actualmente sobre el tiempo encontramos un tiempo demasiado atemporal, un tiempo sin comienzo ni final, un tiempo sin promesa, «vacío» y libre de sorpresas, un plano «tiempo eterno». Este horizonte temporal predomina, en mi opinión, también en las ciencias actuales, sobre todo en las tecnologías digitales de las ciencias naturales, en cuanto que ya trabajan en la temporalización del ser humano —concebido como «maquina»—, precisamente en un tiempo sin memoria ni olvido; finalmente, el «ser humano» digitalizado hasta el más mínimo detalle no necesita más ninguna memoria, porque ya tampoco puede olvidar nada.

Pero la teología, en sus definiciones del tiempo, se interesa por el tiempo temporalizado, por el tiempo con principio y fin, por consiguiente, también por la concepción temporal de la apocalíptica bíblica. Esta apocalíptica bíblica no es ninguna doctrina catastrófica, sino, de hecho, una doctrina del tiempo. El tiempo recibe de ella un principio y un final, en suma, su temporalización. Y la apocalíptica bíblica intenta comprender mediante el tiempo por ella temporalizado a partir de su final: el tiempo como tiempo limitado —tanto para los individuos como para el tiempo del mundo de la humanidad[5]—. Desde la perspectiva de la apocalíptica bíblica, el tiempo del mundo no aparece como tiempo natural anónimo, sino como tiempo de la historia de la humanidad.

[4] Sobre el rango histórico-religioso de la apocalíptica bíblica, cf. N. Cohn, *Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse*, Fráncfort del Meno 1997, esp. pp. 216ss.

[5] La siguiente reflexión se refiere exclusivamente al tiempo del mundo de la humanidad. No abordamos la *Big History* puramente orientada por el concepto de tiempo natural. Frente a una comprensión del mundo orientada por la temporalidad natural, la religión bíblica acentúa el horizonte histórico del mundo y, con él, también la inevitable pregunta por el tiempo: ¿Tiempo natural «eterno» o tiempo históricamente temporalizado, tiempo con comienzo y final?

IV

Esta ulterior «interrupción» del tiempo eterno, este ulterior comienzo del pensamiento de la temporalidad gracias a la apocalíptica bíblica, este giro relevante teorético-temporal del «tiempo eterno» hacia su temporalización, es decir, hacia su temporalidad final, puede considerarse verdaderamente como característica exclusiva de la religión bíblica entre las religiones de la humanidad. El mundo de la humanidad tiene ahora un comienzo y su tiempo un final. Y la fe en el Dios de la Biblia aporta en la historia de las religiones de la humanidad el destierro o la excomunión del tiempo eterno. El fin del tiempo tiene ahora un único nombre definitivo: Dios.

Este pensamiento temporal bíblico no solamente era desconocido en las religiones y culturas asiáticas, sino también en las greco-mediterráneas. Esto puede aplicarse tanto al «tiempo eterno» (del que Friedrich Nietzsche casi se apropió en versión posmoderna) de los presocráticos, como también al «cosmos» de los clásicos griegos. Y no solo los cristianos platónicos, sino también los teólogos aristotélicos —como Tomás de Aquino—, como bien sabemos, tuvieron grandes dificultades para insistir en esta temporalización de su mundo, para evitar caer en el dualismo gnóstico de un tiempo sin salvación y de una salvación sin tiempo. Pues, en efecto, la comprensión de la historia de las tradiciones bíblicas no está marcada nuclearmente en modo alguno por el dualismo. Es decir, no existe en verdad una historia del mundo «natural» y adicionalmente una historia de la salvación «sobrenatural». Solo existe una historia, y la historia de la salvación es aquella historia del mundo en la que se anuncia y se defiende para todos un pasado inacabado y una esperanza final.

V

A la religión bíblica no le interesa el dualismo entre tiempo y eternidad, sino la temporalidad del tiempo, el tiempo limitado que tiene un fin, y la presencia de Dios en él. Éxodo 3,14: Yo soy el que «estoy presente». El Dios bíblico se presenta, por así decirlo, en una referencia temporal. Él nos hace, en cierto sentido, compañeros temporales de su

presencia. Quien lo experimenta con fe («Mi tiempo en tus manos», Sal 31,16), vive y actúa en un horizonte temporal último y definitivo.

La fe en el Dios bíblico aporta a la historia de las religiones la expulsión del tiempo eterno. También la historia de Jesús es, en mi opinión, una historia apocalíptica. Precisamente al estar a salvo bajo «la apocalíptica», con respecto a un tiempo eterno, se mantiene bajo su dominio todo lo provisional y fundamental como algo siempre superable —por ejemplo, también las declaraciones cristológicas sobre Jesús—. Entre el mensaje cristológico y el mensaje temporal de la apocalíptica bíblica existe, por eso, un vínculo estrecho. En este sentido, también la historia de Jesús debe entenderse como un relato apocalíptico. Finalmente, es esta apocalíptica bíblica, con su temporalización del tiempo, la que prepara el enraizamiento histórico del Jesús histórico como el Cristo de Dios.

VI

La «ruptura» del «tiempo eterno», que hemos mencionado, no se planeó en Atenas, no en la cultura del logos de los griegos, sino que se experimentó, se sufrió y se narró en Jerusalén, es decir en la cultura profético-anamnética de Israel. Todavía tiene pendiente la teología cristiana —«en busca del tiempo perdido»— la confrontación con esta conciencia temporal metafísica, en gran medida silenciosa, atribuida al Antiguo Testamento. A mi parecer, de lo que se trata es de defender el terreno práctico narrativo, nutrido de memoria, del concepto apocalíptico de tiempo, y de asegurarlo dialécticamente. El intento de una protección hermenéutica del pensamiento bíblico del tiempo con la ayuda de la llamada tesis de la visión o concepto de(l) mundo, no obstante, me parece problemático —como ya lo he comentado en otra parte—. Mediante ella se distingue entre conceptos de mundo arcaicos y modernos, y se regala/relega generosamente la apocalíptica y su teodicea, así como las percepciones del mundo vinculadas con ellas, a la imagen mítica de un mundo de un tiempo arcaico-bíblico. Los representantes de esta tesis actúan como si existiera inicialmente un cristianismo con una visión del mundo indiferente, un cristianismo, por así decirlo, desnudo histórica y cul-

turalmente, un pensamiento desnudo del Dios bíblico, que puede pensarse como las ideas de Platón y posteriormente vestirlo con visiones del mundo sumamente diferentes y quizá excluyentes entre sí. Sin embargo, la percepción del mundo de la humanidad desde la perspectiva del final del tiempo no es algo optativo para la teología cristiana que quiera mantenerse fiel a sus raíces bíblicas.

El pensamiento que puede asumir los desafíos de la apocalíptica bíblica y reivindicar el factor de la temporalización ante todo en cristología y cristología, no es el identitario idealista trascendental, sino solamente el dialéctico temporal. La recuperación teológica del núcleo temporal-histórico en el cristianismo no puede realizarse a partir de una escatología ya depurada de todas las experiencias de interrupción, sino a partir de un pensamiento no identitario procedente de la apocalíptica bíblica (y de su teodicea). El conocimiento de Cristo no puede adquirirse exclusivamente en la mesa de estudio y ante la biblioteca correspondiente. Este conocimiento debe haber admitido en sí la «sabiduría de la praxis», de la experiencia del seguimiento relacionada con el tiempo. La situación concreta del seguimiento pertenece, al fin y al cabo, a la «definición» del cristiano[6].

VII

Por cierto, el mundo lingüístico concerniente a la apocalíptica bíblica se encuentra, en mi opinión, en muchos pasajes de los dos Testamentos bíblicos. Especialmente está fuertemente marcado por el lenguaje crítico de los profetas, el lenguaje de sufrimiento de los Salmos y el de las «quejas a Dios» en partes de la literatura sapiencial. Esta teología negativa que emerge en el lenguaje de la apocalíptica bíblica busca conservar en la memoria el grito de los seres humanos y dar al tiempo del mundo su temporalidad, es decir, su última y definitiva prórroga. Para este lenguaje apocalíptico Dios es, por así decirlo, el tema del tiempo que aún no ha llegado a terminar.

[6] Cf. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Prólogo a la 5ª ed. y especialmente § 4 (JBMGS 3/1).

En este sentido puedo citar, una vez más, un texto impresionante del Antiguo Testamento: «Centinela, ¿cuánto queda de noche? El centinela responde: Llega el día y llega también la noche. Si queréis preguntar, ¡volved de nuevo y preguntad!» (cf. Is 21,11ss). Aquí se prepara ya la exhortación de Jesús a «vigilar» y la llamada apocalíptica al final del Nuevo Testamento. ¿O me engaña mi impresión de que este tono apocalíptico —a pesar de las otras polifonías— afina los dos Testamentos de nuestra fe hasta los tonos finales del Nuevo Testamento y que así, en realidad, solo puede descubrirlo una adecuada hermenéutica bíblica? La llamada apocalíptica al «retorno de Jesús» al final del Nuevo Testamento no significa en modo alguno una «vuelta de Jesús» bajo el horizonte de nuestro tiempo (marcado por la muerte), sino que se refiere al acontecimiento del final de este tiempo. Y para mí este lenguaje apocalíptico refuta en todo caso el axioma neognóstico según el cual, desde la perspectiva de la historia de la religión, el fracaso de la profecía desemboca en la apocalíptica y el fracaso de la apocalíptica conduce siempre a la gnósis.

El tiempo, con su tematización de la cuestión bíblica de Dios, nunca llegará a un final; el final en todo caso es siempre Dios mismo. El Dios bíblico se mantiene también en el «Reino de Dios» prometido como el *Deus sempre maior*: incluso en su proximidad más satisfactoria *(visio beatifica)* permanece lejano (en el misterio de su presencia eterna). Ni el tiempo ni el ser humano son eternos, solo Dios es eterno. Y todas las formas de panteísmo son extrañas a la religión bíblica. En el Dios bíblico nos encontramos la unidad eterna de amor y justicia, y por eso le llamamos «santo», le oramos y a su Cristo —por los caminos de nuestra vida— buscamos seguirle.

Estos textos apocalípticos de la Biblia no son en el fondo documentos de macabras fantasías insensatas o de corte zelota, ni tampoco el «descubrimiento» especulativo gnóstico «de los últimos misterios del mundo», sino testimonios literarios de una percepción del mundo que quiere «descubrir» el rostro de quienes sufren, testimonios de una visión del mundo que «vela» y «desvela» lo que realmente «sucede» —contra la inclinación que emerge constantemente en todas las ideologías a ocultar mítica o metafísicamente las desgracias en el mundo que claman al cielo, y contra aquella amnesia cultural que hoy también invisibiliza a quienes sufrieron en el pasado y silencia sus gritos.

VIII

Pero ¿qué ocurrió entretanto con el desarrollo de la teología del cristianismo (sobre todo bajo la influencia del pensamiento helenístico, para el que el tiempo no tiene ninguna relevancia cognitiva)? ¿Cómo se manejó la teología cristiana primitiva con este impulso apocalíptico de la Biblia, con la historia apocalíptica de Jesús del Nuevo Testamento? ¿No relativizó demasiado pronto el cristianismo en su teología este pensamiento apocalíptico de la temporalidad o acabó finalmente por renunciar a él? ¿No intentó la teología cristiana superar el problema del llamado retraso de la parusía, la crisis de la denominada espera inmediata en el cristianismo primitivo, con una plena destemporalización de los impulsos temporales de su religión con la ayuda, sobre todo, de las categorías del neoplatonismo, idealizándola así (por consiguiente, generalizando la atemporalidad)?[7] ¿No arrojó así al niño con la bañera? ¿No comienza ya aquí una preocupante destemporalización de la teología cristiana y de su mundo conceptual?[8] ¿Y no se queda vacío el tiempo mismo para la teología, mediante esta destemporalización, y le sobreviene la infinitud, en la que ya nunca más hay tiempo para un «fin del tiempo»? ¿Y no es esta, en cierto modo, una posición moderna de la teología, que, ciertamente (con toda razón), habla sobre el futuro, pero apenas sobre un fin, un fin del tiempo, que prefiere abandonarse al lenguaje sectario de la teología de los pobres? En todo caso, veo en la teología sistemática, comprendida como teología fundamental, la tarea especial de incluir el tiempo temporalizado en la creación teológica conceptual —en aras del concepto de la verdad y del discurso sobre Dios—.

[7] Estas afirmaciones tocan reiteradamente el llamado debate sobre la helenización en la teología cristiana, que he abordado expresamente en otros trabajos: cf. Metz, *Memoria passionis*, § 16 (JBMGS 4), *Neue Politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie, zweiter Teil: Zum Vernunftkonzept der NPTh* (JBMGS 3/2).

[8] Cf. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft,* Exkurs: «Dogma als gefährliche Erinnerung» (JBMGS 3/1), pp. 211-215.

IX

Del Dios bíblico y de su Cristo no se habla en primer lugar, a mi modo de ver, en el horizonte (helenístico) del ser, sino en el horizonte temporal (apocalíptico), por consiguiente, no con categorías «onto-teológicas», sino «temporales»[9]. La temporalización del pensamiento teológico que esto exige es solo un «relativización» contraria a la verdad para quienes sostienen una relación idealizadamente atemporal con la verdad, algo que sigue siendo inadecuado para el carácter propio temporal del mensaje bíblico de los dos Testamentos de nuestra fe. Esta temporalización del pensamiento teológico no es en modo alguno una renuncia negligente a los pasados vinculantes. En esta temporalización opera la dialéctica de un pensamiento anamnético-práctico dotado de memoria —y, a decir verdad, tanto en la forma de un saber añorante enraizado narrativamente, que en la amnesia cultural actualmente dominante busca provocar «pasados abiertos», como también en la forma de recuerdos peligrosos-liberadores con la mirada puesta en el curso histórico de la humanidad—. Y, finalmente, sabemos que esa temporalización de la teología provoca y también se apoya en la memoria (litúrgica) de una Iglesia, que no puede ser ajena a la perspectiva del fin del tiempo.

Me permito, para concluir, hacer una propuesta para la inminente celebración del aniversario de la Reforma. ¿No sería una ocasión para superar en las teologías de ambas confesiones el permanente debate abierto sobre la helenización con la mirada puesta en las ventajas ofrecidas en los dos Testamentos de la fe cristiana para una unidad viva de la teología cristiana?

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[9] Sobre la relación entre el horizonte temporal y el horizonte del ser «clásico» *(analogia entis)* quisiera escribir algo más, si el tiempo –*Deo adiuvante*– me lo permite.

Carlos Mendoza-Álvarez *

IN MEMORIAM VIRGILIO ELIZONDO (1935-2016), EL TEÓLOGO DE LA AMISTAD

Apropósito de la sensible muerte del Dr. Virgilio Elizondo, quisiera recordar que, en 2002, una nueva generación de teólogas y teólogos fuimos convocados por la Universidad de Notre Dame para participar en un coloquio privado con Gustavo Gutiérrez y Virgilio Elizondo sobre los desafíos para la teología de la liberación al inicio del tercer milenio del cristianismo.

* Carlos Mendoza-Alvarez. Dominico mexicano. Doctor en Teología con habilitación en teología fundamental por la Universidad de Friburgo, Suiza. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México Nivel II. Académico del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, donde es Coordinador de la Línea de investigación «Teología, hermenéutica y praxis» en el Departamento de Ciencias Religiosas y Director de la División de Humanidades y Comunicación. Profesor visitante en las universidades de Friburgo de Suiza, Fordham en Nueva York, Universidad Católica de Pernambuco y Pontificia Universidad Católica de Paraná en Brasil.

Miembro del Comité editorial de la Revista Concilium. Autor y coordinador de veintidós libros, entre los que destacan de su autoría personal una trilogía sobre la idea de revelación en contexto moderno tardío: Deus Liberans, la revelación cristiana en diálogo con la modernidad (Friburgo: Éditions Universitaires, 1996); Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne (París: Cerf, 2011), traducido al español y al portugués brasileño; Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos Barcelona: Herder, 2015), traducido al portugués brasileño.

Dirección: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, 01219 Ciudad de México (México). Correo electrónico: carlos.mendoza@ibero.mx

Este momento tan memorable se realizó al día siguiente del congreso *The option for the poor in Christian Theology*, con trabajos publicados en 2007 bajo el mismo título. Dicho encuentro reunió a más de cuatrocientas personas de diversas confesiones religiosas, movimientos sociales, migrantes, líderes políticos y artistas, para entablar un diálogo con algunos de los fundadores de la teología de la liberación en torno a los retos de la sociedad global donde campea la discriminación, la inequidad, el racismo y la injusticia.

Virgilio nos recibió en la sede del Instituto de Estudios Latinos con un cálido abrazo y con su contagiosa sonrisa franca, hablando *splanglish* como buen *mexicoamericano*. Nos contaba anécdotas de sus años de estudiante en París, bromeando con su tutor Jacques Audinet, allí presente, quien seguía de cerca la recién consolidada teología hispana de los Estados Unidos, iniciada de manera simbólica con la publicación del libro de Virgilio, *El futuro es mestizo: vivir donde se juntan las culturas* (San Antonio: Macc, 2000). Entre una y otra conferencia Virgilio siempre salía a dialogar con los asistentes, en particular con las y los jóvenes estudiantes, para preguntarles con curiosidad de niño de dónde venían, qué investigaban y cuáles eran las intuiciones que movían su corazón.

Una década atrás él había aceptado la invitación que en 1991 le hiciéramos Pablo Romo y yo para ofrecer la conferencia inaugural en la presentación de la *Revista Anámnesis* de los dominicos de México, en la Parroquia Universitaria, junto a la UNAM. Desde entonces hasta el momento del encuentro en *Notre Dame*, Virgilio nos motivaba a buscar siempre nuevos lenguajes para la teología: en la academia pero sobre todo una teología surgida del diálogo con los movimientos sociales, con la gente sencilla y, de manera insistente, un pensamiento teológico que se atreviera a estar presente en los medios de comunicación, donde él había incursionado desde que fue capellán de la Catedral de San Fernando en San Antonio, Texas.

La pasión de Virgilio por la teología de la liberación —con el acento mestizo y migrante propio de las comunidades latinas e hispanas en los Estados Unidos— se había visto reflejada en su colaboración creativa con la revista *Concilium*. Fue coeditor de dos números me-

morables: «Teología del Tercer Mundo: convergencia y diferencia» (1988) y «1492-1992, La voz de las víctimas» (1990). En ambos números, pensados junto con sus colegas latinoamericanos como Leonardo Boff y Jon Sobrino, abrió el sendero para una teología plural, incluyente y compasiva, cercana a las víctimas de hoy.

Aquel coloquio privado con la «nueva generación» fue un momento de gracia porque recibimos la encomienda, de parte de Gustavo Gutiérrez y de Virgilio Elizondo, de proseguir los caminos de la reflexión teológica encarnada en las realidades sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas de nuestros pueblos en un nuevo contexto epocal. Nos entregaron como símbolo de este cambio generacional la escultura de arte popular de un Crucificado, realizada por el artista peruano Edilberto Mérida, de Cusco, Perú. Desde entonces muchos de nosotros la tenemos junto a nuestra mesa de trabajo para recordarnos la teología que estamos llamados a realizar a fin de acompañar a los pobres de la tierra y a los excluidos de todos los tiempos.

Éramos un grupo de no más de veinte jóvenes investigadores en antropología, sociología, filosofía y teología de los cinco continentes. Cada uno llevaba en su corazón una historia de exclusión que le había hecho reconocer en la teología de la liberación de la primera generación aquella frescura evangélica que «hacía arder nuestro corazón», como una nueva página de la historia de las y los discípulos de Emaús. El tema crucial de aquel diálogo radicó en problematizar con nuevas experiencias e instrumentos de análisis los diversos rostros de exclusión de quienes son los privilegiados de la Sabiduría divina encarnada en Jesús, el Galileo. Deseábamos pensar críticamente la urgente necesidad de actualizar las implicaciones de la opción de Jesús de Nazaret por los pobres y excluidos de todos los tiempos. Nos tocaría a nosotros seguir escuchando ese clamor y aquella experiencia de Dios que surge desde las márgenes de la historia de violencia y exclusión en la vida de las mujeres sometidas a sistemas de patriarcado. Una teología hecha por la comunidad LBGTTI discriminada y señalada como chivo expiatorio en sociedades e iglesias homofóbicas. Una teología nacida de las comunidades

migrantes en todas las latitudes del planeta, cuyo clamor por el reconocimiento de su dignidad humana y sus derechos sigue poniendo en jaque al modelo de Estado nación que genera cada vez más estados de excepción y, por desgracia, la implantación del *necropoder* como nueva forma de Estado.

Gustavo y Virgilio tuvieron en aquel encuentro una intuición profética similar a aquella que Elías vivió con su discípulo Eliseo: la del viejo que entrega al joven el manto como señal del nuevo envío.

Casi quince años después de aquel memorable momento la cosecha es abundante en una nueva generación de teólogas y teólogos de la liberación en todas las latitudes del planeta que, como retoños de olivo y de ceiba, con nuevas experiencias, narrativas y métodos, busca proseguir el camino por el sendero abierto por nuestros abuelos y abuelas en la fe.

Hoy que recibimos la dolorosa noticia de la pascua de Virgilio Elizondo, sometido al mimético linchamiento mediático, social y eclesiástico, es preciso hacer *memoria dichosa* de su vida, de su pensamiento y de su legado como hombre pleno, creyente y audaz.

Quienes sobrevivimos a su ausencia seguiremos recorriendo en su compañía los caminos de Galilea, con paso firme y mirada esperanzada en el horizonte de aquel lago donde la barca sigue el rumbo trazado por Jesús de Nazaret. Recuerdo con viveza una entrañable celebración de acción de gracias que realizamos surcando el lago de Galilea, en primavera de 2013, un grupo de colegas junto con Virgilio. Aquella presencia vivificante de Jesús el Galileo, crucificado y resucitado, anima hoy el corazón de quienes buscamos signos de esperanza en medio de esta sociedad global violenta.

El banquete y la fiesta que tanto celebró, narró y pensó el teólogo de la amistad, Virgilio Elizondo, sean para nosotros su mejor legado para seguir labrando la tierra mestiza de la justicia, la equidad y el gozo de vivir en el regazo de Guadalupe como madre de la nueva creación.

ÍNDICE DE LOS ARTÍCULOS APARECIDOS EN *CONCILIUM* 2016 AÑO LII Nos 364-368

364 Caminos de liberación: alegrías y esperanzas para el futuro
(Maria Clara Bingemer y Luiz Carlos Susin, eds.)

Maria Clara Bingemer y Luiz Carlos Susin: *Editorial* 7
Felix Wilfred: *La función de la teología en las luchas por un mundo más equitativo e inclusivo* 13
Andrés Torres Queiruga: *La tarea de la teología tras la restauración posconciliar* 27
Marie-Theres Wacker: *El «alma de la teología»: esperanzas, sufrimientos y cuestiones abiertas. 50 años de estudios bíblicos en* Concilium 39
Luiz Carlos Susin: *Teología: hermenéutica para un futuro común* 51
Thierry-Marie Courau: *El pluralismo irreductible de las culturas y la unidad de la teología* 63
Jon Sobrino: *Cincuenta años para un futuro cristiano y humano*..... 75
Daniel Franklin Pilario: *A vueltas con el método Ver-Juzgar-Actuar*... 93
Lisa Cahill: *Caminos de liberación: la ética teológica católica más allá del Vaticano II* 107
Johan Verstraeten: *Entrar plenamente en el tejido social. El papa Francisco y el futuro del discernimiento social católico* 121
Cesar Kuzma: *Camino de esperanza y de liberación: lo que nos espera y lo que esperamos* 135
Diego Irarrazaval: *Pensar desde abajo y con el Espíritu. 50 años de teología conciliar (inquietudes en un caminar latinoamericano)* .. 139
Regina Amicht-Quinn: *Teología, interrumpida* 147

Silvia Scatena: *¿En qué situación se encuentra la «unidad de la gracia ecuménica» hecha al siglo XX?* 153
Solange Lefebvre: *Juventud e Iglesia: del paternalismo a la coeducación intergeneracional* 163

365 Familias
(Susan A. Ross, Lisa Cahill, Erik Borgman y Sarojini Nadar, eds.)

Susan A. Ross, Lisa Cahill, Erik Borgman y Sarojini Nadar: *Editorial* .. 175
Mary R. D'Angelo: *Evangelio y familia* 181
Agbonkhianmeghe E. Orobator: *Comer de muchos platos: una reflexión sobre la poligamia* 197
Domenico Simeone: *La familia en la encrucijada. Las parejas jóvenes en Italia entre la fragilidad y los recursos* 209
Ana Lourdes Suárez: *Familias pobres en las periferias de Buenos Aires* 225
Gemma Tulud Cruz: *Familias y migración* 237
Martha Mapasure y Susan Rakoczy: *Las mujeres africanas católicas y la Humanae vitae* 251
Christophe D. Ringer: *Enredo de peligros: el dilema escatológico de las familias negras en Norteamérica* 267
Darlene Fozard Weaver: *El agua es más espesa que la sangre: las familias adoptivas y la tradición católica* 281
Julie Clague: *El voto de las familias irlandesas por la igualdad matrimonial: El catolicismo de la gran tienda de campaña versus la puerta estrecha de Roma* 299
Jeannine Gramick: *Matrimonio de personas del mismo sexo y el Tribunal Supremo de los Estados Unidos* 305
Paulinus I. Odozor: *Las cuestiones que surgen en el debate sobre el matrimonio entre parejas del mismo sexo* 315
Ludovic-Mohamed Zahed: *Corporalidades e islamicidad LGTB radicalmente alternativas: ¿La vanguardia de las nuevas teologías musulmanas de la liberación?* 327
Thomas J. Reese: *Un Sínodo dividido llega renqueando a su clausura* 335

366 Sufrimiento y Dios
(Luiz Carlos Susin, Solange Lefebvre, Daniel Franklin Pilario y Diego Irarrazaval, eds.)

Susan A. Ross, Lisa Cahill, Erik Borgman y Sarojini Nadar: *Editorial* .. 351

Pamela R. McCarroll: *Ira y llanto por amor: El sufrimiento y la posibilidad de lo sagrado* 355
David Tracy: *Las numerosas formas del sufrimiento* 369
Guy-Robert St-Arnaud: *Las huellas del sufrimiento: el desafío de la variedad* 379
Alberto da Silva Moreira: *La manipulación del sufrimiento ajeno* 393
Cássio Murilo Dias da Silva: *El sufrimiento en el Eclesiastés: «¡también eso es hebel!»* 405
Victor S. Nicdao: *El sufrimiento y la gracia fortalecedora del Señor* .. 419
Maria Clara Bingemer: *El sufrimiento de Dios en algunas teologías contemporáneas* 431
Andrés Torres Queiruga: *Repensar la teodicea: el dilema de Epicuro y el mito del mundo-sin-mal* 443
João Vila-Chã: *El enigma de la libertad* 457
Jean Guy Nadeau: *¿Dónde estás, Dios? Respetar y cuidar el corazón y el alma que sufren* 469
André Birmelé: *El jubileo de 2017 celebrará notables progresos en las relaciones ecuménicas* 483
José Oscar Beozzo: *Aparecida: casa de la Madre de Dios y del pueblo brasileño* 489
Marcos Arruda: *Desafíos políticos del Acuerdo Climático de París* 497

367 La libertad religiosa
(Thierry-Marie Courau, Mile Babić y João J. Vila-Chã, eds.)

Thierry-Marie Courau, Mile Babić y João J. Vila-Chã: *Editorial* 511
Mile Babić: *El cristianismo: desde la religión de Estado hasta la libertad religiosa* 521
Roman A. Siebenrock: *«El evangelio de la dignidad humana». Dignitatis humanae, un desafío permanente* 535
Heiner Bielefeldt: *La libertad religiosa, un derecho humano disputado* 547
Emmanuel Pisani: *Libertad religiosa y Estados musulmanes: imbricaciones teológicas y políticas* 561
Felix Wilfred: *La libertad religiosa en Asia* 577
Carlos Mendoza-Álvarez: *La libertad religiosa frente a la violencia sistémica* 593
Hans-Georg Ziebertz: *La libertad religiosa como desafío para la religión y la sociedad* 603
Erik Borgman: *La perdurable importancia de la libertad religiosa* 615

Dominique Greiner: *El acuerdo de París sobre el clima a la luz de Laudato si'* 629
Jean-Paul Vesco: *El papa Francisco ha hecho una obra de tradición* .. 635
Giuseppe Bonfrate: *¿Qué relevancia tiene El Quijote en teología?* 641
Marie-Theres Wacker: *«Quien la tierra no toca, no puede llegar al cielo...» Sobre la obra y la vida de Elisabeth Moltmann-Wendel (25 de julio de 1926 – 7 de junio de 2016)* 647

368 El Derecho canónico en la encrucijada
(Felix Wilfred, Andrés Torres Queiruga y Enrico Galavotti, eds.)

Felix Wilfred, Andrés Torres Queiruga y Enrico Galavotti: *Editorial* 663
Wim Decock: *Luz del mundo. Reivindicación de la función histórica (trascendental) del Derecho canónico* 667
Jesús Hortal: *Desde el Concilio al Código de Derecho Canónico de 1983: ¿Necesitamos una nueva reforma?* 677
Rik Torfs: *Relevancia legal del Derecho canónico* 689
Felix Wilfred: *Teología y Derecho canónico: un camino conjunto* 697
George Nedungatt: *El ecumenismo y la reforma del Derecho canónico* . 711
Peter G. Kirchschläger: *Derechos humanos y Derecho canónico* 723
Sabine Demel: *De la ayuda subordinada a la cooperación al mismo nivel. La remodelación del laicado para que la estructura eclesial deje de estar centrada en el clero* 739
Hildegard Warnink: *El Motu proprio* Mitis iudex dominus Iesus. *Oportunidades, desafíos y peligros potenciales* 751
Vincenzo Mosca: *Para una inculturación del derecho eclesial* 763
Burkhard J. Berkmann: *Más subsidiaridad en el Derecho canónico. Conferencias episcopales y tribunales contencioso-administrativos* ... 775
Al. Andang L. Binwan: *Matrimonio católico interreligioso en un país musulmán* 789
Robert Kamangala Kamba: *Expectativas africanas ante una posible revisión del Código de Derecho Canónico de 1983* 799
Johann Baptist Metz: *Dios en el tiempo. Sobre la raíz apocalíptica del cristianismo* 813
Carlos Mendoza-Álvarez: In Memoriam *Virgilio Elizondo (1935-2016), el teólogo de la amistad* 825