

ESTRUCTURA ECLESIASTICA Y RESPONSABILIDAD
INDEPENDIENTE. REFLEXIONES EN TORNO
A LOS CANONES 212 § 3 Y 218
DEL CIC 1983

INTRODUCCION

Si bien el Código de Derecho Canónico, promulgado en 1983, también introduce oficialmente varias ideas del Vaticano II en la estructura eclesiástica, cabe señalar que la organización total de esta Iglesia sigue siendo bastante rígida, teniendo como característica, entre otras cosas, una concentración no despreciable de poder. En esta contribución aclararé brevemente este dato, y luego pasaré a analizar las implicaciones que esto tiene para la responsabilidad relativamente autónoma de los fieles. Además, reseñaré concretamente el efecto de este principio en el ámbito de la libertad de expresión y de las posibilidades que se ofrecen al estudioso para la libre investigación. En este aspecto, se centrará la atención principalmente en torno a la cuestión de saber qué posibilidades ofrece el actual Código sin que esto desemboque en conflictos. Por último, también se analizará brevemente la forma en que un fiel puede reaccionar en el caso de chocar, a pesar de todo, con la jerarquía eclesiástica.

La temática está tratada desde un ángulo jurídico. A primera vista esto no resulta sorprendente, al menos cuando el objetivo se centra en escribir una contribución de derecho canónico. Sin embargo, un examen más detallado permite darse cuenta de que la tarea del legislador eclesiástico llega más lejos que la mera promulgación de reglas jurídicas. Ladislav Örsy ofrece una panorámica de todas las formas literarias dispares que puede encontrar el lector atento en el actual Código. Expresiones de fe, opiniones históricamente condicionadas de un colegio teológico, problemas morales, incitaciones puras, definiciones de contenido metafísico, afirmaciones científicas: todo ello lo contiene el Código

actual, al igual que —evidentemente— normas referidas a derechos y obligaciones, pudiéndose considerarlas como derecho auténtico¹.

Incluso en el Código, el derecho no se presenta exclusivamente en su forma pura, sino que se ve rodeado por todo tipo de discursos, que se pueden situar, en general, en el ámbito teológico. Si bien, desde un punto de vista teórico no resulta difícil vislumbrar en esta situación un enriquecimiento del pensamiento jurídico, es lo contrario lo que parece ser más bien cierto. El derecho sólo se hace visible a través de una sombra de otros géneros literarios, ya que muchos teólogos y canonistas contemporáneos no creen suficientemente en el derecho como tal. Resulta demasiado áspero y no es lo suficientemente pastoral, por lo que requiere corrección: este razonamiento se procesa con suma frecuencia en los ámbitos eclesiásticos, al menos de forma implícita. Frente a la linealidad del derecho se colocan modelos teológicos, cuyo semblante aparece como más armónico. En una época en la que el derecho canónico suele describirse a veces como una ciencia teológica con método jurídico, este enfoque no suscita sorpresa.

Sin embargo, quisiera seguir otra línea de trabajo en esta colaboración. Quisiera analizar, tan directa y jurídico-técnicamente como sea posible, el lugar en el que se pueden situar los contornos del derecho a la libertad de expresión y de investigación teológica dentro del derecho canónico vigente. La crítica sobre este método resulta evidente. ¿No emana con demasiada facilidad de la Iglesia como 'societas'? ¿Es que el enfoque no resulta demasiado profano? ¿Es que los criterios sociológicos no desvelan demasiado a la Iglesia como 'communio', como comunidad de todos los fieles que no pueden ser encasillados, así como así, en estructuras formales?² A esto respondería que es cierto que el canonista no puede olvidar jamás que se está tratando del derecho en una Iglesia, pero que por otra parte, el derecho, si quiere ser funcional, ha de poder operar en un ambiente conflictivo. El jurista eclesiástico no puede cambiar la noción de 'communio' en lenguaje jurídico como si auténticos conflictos no fuesen posibles debido al propio carácter de la Iglesia. La 'communio' no se convierte por ello en más real, cuando se rechaza de tomar en serio algunos conflictos.

Un segundo aspecto del método que a continuación se utiliza, puede provocar sorpresa. Allí donde sea necesario intentaré averiguar si el dere-

1 Véase L. Örsy, 'The Interpretation of Laws', *JCan* 17.1 (1983) 95-133 sobre todo 107-13.

2 Sobre esta problemática véase C. Brekelmans, J. Bulckens, R. Michiels, J. Selling y H. Servotte, 'Probleemgebieden in de Kerk van Vandaag. Theologie en Kerk in nieuw perspectief', *Onze Alma Mater* 43.4 (1989) 352 y ss.

cho profano abarca los problemas que se plantean en la Iglesia con respecto a la libre expresión de opinión, la investigación teológica libre y su protección, así como la manera en que estos aspectos son abordados. También aquí cabe la posibilidad de señalar puntos indesdeñables de divergencia existentes entre el orden jurídico profano y eclesiástico. Sin embargo, también hay semejanzas. Los fieles cristianos que se encuentran confrontados con el derecho canónico son al mismo tiempo ciudadanos de un estado. Esto significa afortunadamente, en mayor medida, que son ciudadanos de un estado de derecho democrático. Las actitudes y reflejos que desarrollan en este marco, no las olvidaban cuando se encuentran en un ámbito eclesiástico. Consiguientemente, la consideración del propio carácter de la Iglesia no implica que el pensamiento jurídico en la Iglesia ha de ser completamente 'obstinado' y que tiene que distanciarse, ab initio, del derecho profano. Resulta más realista, por ejemplo en lo que respecta los derechos humanos, tener inmediatamente en cuenta la realidad profana y averiguar a continuación si todas las facetas pueden aguantar un encaramiento con el carácter propio de la Iglesia. Tal postura no es sólo más realista, sino que además responde a las exigencias de una Cristiandad que está orientada hacia el mundo, sin que este mundo sea, a su vez, utilizado como la piedra de toque final.

Hasta ahí la breve aclaración en torno al método aplicado. He optado por un enfoque jurídico en el que, de vez en cuando, se mira por encima del hombro, con el objeto de averiguar cómo reacciona el derecho profano en situaciones análogas. El propio carácter de la Iglesia se toma en serio, aunque se siga respetando la idea de que la Iglesia fraternal no debería conocer conflictos.

I. REFLEXIONES EN TORNO A LA ESTRUCTURA ECLESIASTICA

La estructura eclesiástica actual está caracterizada en gran medida, por una concentración de poder. No cabe la menor duda de que el derecho particular cobra una atención no desdeñable y que todo tipo de órganos consejeros realizan un trabajo meritorio. Sin embargo, no se puede hablar de una dispersión real de poder. El Código sí dice que el poder de dirección se divide en poder legislativo, ejecutivo y judicial³, pero a lo largo del Código apenas se señala alguna consecuencia vincu-

³ Código de Derecho Canónico (1983) can. 315 § 1: 'El poder directivo se divide en poder legislativo, ejecutivo y judicial'.

lada a este tema. Incluso, esta división teórica es discutida, basándose en argumentos teológicos⁴. Eugenio Corecco, obispo de Lugano y canonista con autoridad, rechaza la distinción ya que suscita la impresión de que se trata de auténticos poderes independientes y separados, y no de funciones distintas de una misma 'sacra potestas' tal y como debería ser teológicamente⁵.

La unidad en el poder directivo produce, en gran medida, una concentración de poderes. Otro factor implicado en la consecución de esta concentración, es la coincidencia del poder directivo y consagrante. El poder directivo sólo puede ser ejercido por aquéllos que han sido sellados por el orden sagrado⁶. En el ejercicio de esta potestad pueden colaborar fieles laicos a tenor del derecho⁷. Es sabido que la regulación legal con respecto al poder directivo sólo fue recogida, in extremis, bajo su forma actual en el Código. En este contexto resultaría conveniente repetir, en la discusión sobre esta materia, los argumentos teológicos que han desempeñado un papel importante. Se señalaba claramente que la doctrina del Vaticano II nos enseña dos cosas: que el poder sagrado es uno, y que tiene un origen sacramental⁸.

Consiguientemente, la conclusión podría rezar bastante lacónicamente que el poder directivo forma un conjunto y que no puede ser desligado del poder sagrado. Pero, ¿no resulta esto un tanto alarmante? ¿No podría esta concentración de potestad llevar a abusos? Recordemos, sin deliberado propósito, la ley férrea de la oligarquía, tal y como formulada por el sociólogo Michels, en la que el poder por el hecho de ser poder termina por echarse a perder⁹. La utilización de un argumento como éste, que parte de una noción de poder bastante agresiva, no será fácilmente aceptada por la Iglesia. El motivo sigue siendo el mismo que

4 Cuando lo infrascrito trata de la división de los poderes, me refiero a la división tradicional en poder legislativo, poder ejecutivo y poder judicial y las teorías que sobre ello han sido desarrolladas posteriormente. Este significado también se utiliza en el derecho profano. En estudios teológicos, a veces existe confusión sobre estos términos. C. Brekelmans y otros, 'Probleemgvallen...', *o. c.*, parece tratar esta idea de manera diferente en la p. 346 y lo considera, entre otras cosas, como una relación entre el cargo doctrinal y el poder ejecutivo y pastoral. Aunque los autores no explican el sentido que le atribuyen al poder pastoral.

5 E. Corecco, 'Aspekte der Rezeption des Vatikanum II im neuen Codex Iuris Canonici', *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Düsseldorf 1986) 365.

6 Véase entre otros A. H. Eysink, 'Een staaltje van macht? Kerkrechtelijke reflectie op de positie van de leken in kerkelijke dienst', *Tijdschrift voor Theologie* 28.2 (1988) 155-72. El sentido legal de estas opiniones se encuentra en el canon 129 del actual Código.

7 Código de Derecho Canónico (1983) can. 129 § 2.

8 *Comm.* 14.2 (1982) 146-49, *Comm.* 16.1 (1984) 54-55.

9 R. Michels, *Les partis politiques: essai sur les tendances oligarchiques des démocraties* (Paris 1914) 313 p.

el que se utilizó anteriormente contra un acercamiento demasiado jurídico del derecho. La reflexión sobre la organización eclesial no sucede en ningún caso a través del análisis de las llamadas relaciones de poder, según las tendencias dominantes en el derecho canónico. Lo que sí ocupa una posición central, es la traducción, de cara al derecho, de la noción conciliar de 'communio'. Se comprende también que no puede colorearse de una manera demasiado idealista, ya que siempre existirá cierta tensión entre la realidad concreta y el resultado a conseguir¹⁰. O, dicho de otra forma: quienes utilizan como forma de aparición de la Iglesia el modelo 'comunidad', deberán tener en cuenta cautelosamente la característica del modelo sociológico de sociedad, sin por tanto romper con los criterios bíblicos de fe que consideran la iglesia como comunio¹¹. No obstante, existe la tendencia a traducir esta síntesis vaga de una manera sumamente suave. El punto de partida no puede ser de ningún modo una contradicción entre pastores y fieles. No existe conflicto, ni incluso tensión. Por eso, el fiel no puede ser una persona que reivindique continuamente derechos. Su tarea consiste, por el contrario, en vivir en una comunidad en la que todo individuo es miembro de un mismo cuerpo, si bien cada cual tiene misiones distintas, pero estando profundamente unidos por una 'caritas' vivificadora¹². En esta armonía feliz, el poder se convierte en una noción totalmente inofensiva. La potestad es en primer lugar un servicio¹³.

¿Cabe deducir de estos pensamientos que el modelo de armonía presentado por derecho canónico convierte en imposible el enfoque jurídico que se anuncia en la introducción? ¿Es que la concentración de poder, basada en la armonía, es tan total que no hay sitio para cualquier comportamiento divergente? Una postura como ésta iría demasiado lejos. Las consideraciones arriba expuestas sólo son válidas para la misión directiva. Para la función de santificar, y sobre todo la función de

10 Sobre las tensiones respecto a ello, véase por ejemplo J. De Kesel, 'Kerk in de moderne samenleving. Een ecclesiologische bezinning', *Collationes* 18 (1988) 355-61.

11 C. Brekelmans e.a., 'Probleemgevallen...', *o. c.* 353.

12 Este pensamiento es formulado más o menos en estos términos por uno de los padres del Código, el Cardenal Rosalio José Castillo Lara, presidente de la comisión papal para la interpretación auténtica del Código. Véase R. J. Castillo Lara, 'Some General Reflections on the Rights and Duties of the Christian Faithfull', *SCan* 20.1 (1986) 7-32, i. c. 16-17. Una opinión similar es expresada por P. Hinder, *Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche* (Friburgo 1977) XIII + 301 p. y A. M. Rouco Varela, 'Fundamentos eclesiológicos de una teoría general de los derechos fundamentales del cristiano en la iglesia', *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Eglise et dans la Société* (Friburgo/Freiburg i. Br./Milano, 1981) 53-78, i. c. 74-77.

13 Expresiones en este sentido son muy frecuentes. F. G. Thomas nos ofrece un ejemplo reciente 'The Bishop in his Teaching Office and Those Who Assist Him', *SCan* 21.1 (1987) 229-38.

enseñar, el Código muestra mayor sentido a favor del matiz, y, por ejemplo, el laico está más estrechamente vinculado a la política¹⁴.

Pero aun hay más. La atención por un acercamiento también sociológicamente justificado de la iglesia se refleja a través de la adopción de los derechos y obligaciones fundamentales de todos los fieles en el Código de derecho canónico de 1983¹⁵. En estas disposiciones el derecho canónico se encuentra, por primera vez en su historia, confrontado con la realidad cada vez más afirmado de los derechos humanos. Un fenómeno que requiere una reflexión.

II. DERECHOS FUNDAMENTALES EN LA IGLESIA

Si bien en el ámbito de la política estatal ya se discutían vivamente los derechos fundamentales a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX, el derecho canónico mantuvo durante largo tiempo el silencio al respecto. En el *Codex Iuris Canonici* de 1917, habrá que contentarse con una referencia indirecta en el canon 87, en la que se señala quién es persona en la Iglesia. Esta noción de persona se aclara brevemente: se trata de una 'persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis'¹⁶. El CIC 1917 no nos indica lo que esto significa exactamente.

En el antiguo Código se buscará, en vano, alguna que otra relación de derechos y obligaciones. Claro que esto no significa que no existieran derechos y obligaciones. Por el contrario, sí resulta evidente que su formulación no era considerada como una prioridad.

En 1950, se organizó un congreso en la Gregoriana de Roma sobre los derechos subjetivos y su protección en el derecho canónico¹⁷. Uno de los interlocutores en el mismo era Willy Onclin, catedrático de la Universidad de Lovaina. Solicitó una definición más clara y una mayor protección de los derechos subjetivos que corresponden a todos los fieles¹⁸. En esa época, esto representaba indudablemente una postura

14 Por supuesto, la jerarquía existente permanece inalterada. Para la fusión de santificar, el canon 835, § 4 es especialmente relevante, en la función de enseñar canon 759.

15 Código de Derecho Canónico (1983) can. 208-23.

16 La formulación completa del canon 87 del Código de Derecho Canónico (1918) es la siguiente 'Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura'.

17 Sobre esto se publicó una memoria, *Acta Congressus internationalis iuris canonici* (Romae, in aedibus Pont. Universitatis Gregorianae 25-30 Septembris 1950) (Roma 1953) 244 p.

18 W. Onclin, 'Considerationes de iuribus subiectivorum in Ecclesia fundamento ac natura', *Acta Congressu...*, 211-26, i. c. sus opiniones finales en la página 226.

revolucionaria. Los derechos fundamentales no eran para Onclin, nociones distantes y casi desconocidas, y que, en la Facultad de Derecho impartía también cursos de introducción al Derecho.

El congreso de 1950 sí plantó la problemática, pero cabe señalar que se trataba de una excepción. En la Iglesia no se encontrará una atención generalizada por el problema de los derechos fundamentales, hasta más o menos el Segundo Concilio Vaticano. A partir de ahí, todo cambia con relativa rapidez¹⁹. ¿Cuáles son las razones? El Cardenal Castillo Lara subrayó cuatro factores. Por una parte estaba la influencia de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Y, más concretamente la doctrina del Vaticano II que presta especial atención a la dignidad humana y el respeto mutuo. En tercer lugar, se recoge la penetración del pensamiento Pueblo-Dios en la eclesiología. Finalmente, también ejerció una influencia el reconocimiento de la igualdad radical entre todos los fieles cristianos²⁰.

Antes de que fuera incluida la actual regulación en el Código, tuvo lugar toda una serie de discusiones. El legislador se apartó, por lo menos momentáneamente, de la intención de promulgar, independiente del Código, un *Lex Ecclesiae Fundamentalis* que recogiera, entre otros, los derechos fundamentales. Por otra parte, sigue reinando la incertidumbre en torno a la pregunta sobre el alcance de las 'Obligaciones y derechos de todos los fieles cristianos'. Castillo Lara no quiso calificarlos como fundamentales. Consiguientemente, según el Cardenal, tienden a tomar, con demasiada rapidez, un tono ideológico, demostrando un carácter individualista y refiriéndose con demasiada facilidad a un ambiente de tensión o conflicto como puede ocurrir entre el individuo y el estado²¹.

Se nota rápidamente como el ambiente de armonía, que se encontraría por definición en la Iglesia, se convierte, una vez más, en una traba contra los derechos fundamentales que son demasiado agresivos e individuales. Esto lleva inmediatamente hacia una confusión voluntaria, que yo no calificaría de genial. El que la pregunta sobre la naturaleza de las obligaciones y derechos no esté completamente aclarada, no tiene

19 Entre los primeros autores que publicaron en relación con este tema, se pueden citar nombres como J. Beyer, P. Viladrich, P. Lombardía, A. del Portillo y L. de Luca. Fue destacable el congreso organizado por el Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo en Fribourg del 6 al 11 de octubre de 1980. La nota 12 hace referencia a la memoria de dicho congreso.

20 R. J. Castillo Lara, *o. c.*, 10.

21 R. J. Castillo Lara, *o. c.*, 16. Otros autores defienden el término 'derechos fundamentales'. H. Heimerl, 'Grundordnung und Normengefüge in katholischen Kirchenrecht', *Oe.AKR* 25.3 (1974) 212-14 opina que sobre esta terminología se crea un consenso, lo que P. Hinder contradice, *o. c.* 114.

siempre una importancia vital en la práctica²². Por esa razón dejo este tema en suspenso. Otras vaguedades resultan más apasionantes, como la frontera, difícil o imposible de trazar, entre las obligaciones y los derechos. El Código canónico trata efectivamente sobre las obligaciones y derechos, y no viceversa²³. Sin duda para subrayar que el cristiano ha sido llamado por Dios a formar parte de su Pueblo, y que tiene la obligación fundamental de responder a ese llamamiento²⁴. Pero por lo demás, las obligaciones y derechos se encuentran estrechamente unidos. Por una parte, el derecho de un individuo corresponde a la obligación de otros a respetar el mismo, esta visión es lógica y se encuentra asimismo en reflexiones de derecho civil sobre los derechos humanos. Pero, por otra parte, el individuo tiene a veces la obligación de ejercer su derecho. Lo cual se desprende claramente de la formulación de una serie de derechos fundamentales²⁵. En el momento de interpretar las distintas obligaciones y derechos, habrá que tener en cuenta este tipo de datos.

Debido a la especificidad, a menudo líricamente elaborada, del derecho canónico, la lista de obligaciones y derechos (can. 208-223) muestra una apariencia que no puede compararse directamente con catálogos de derecho profano. Como ejemplo podría señalarse el canon 210, en el que, entre otras cosas, se formula la obligación de una vida santa. A su vez, el canon 211 refleja el deber de todos los fieles de obrar para que el mensaje divino alcance cada vez más a los hombres de todo tiempo y del mundo entero. Como advertencia moral, estas estipulaciones tienen indudablemente su mérito, pero sigue incierta la utilización jurídica de las mismas. De todas formas se confirma el pensamiento formulado por Örsy, según el cual el Código contiene varios géneros literarios. Sin embargo, también hay derechos más reales. Sea cual fuere su 'naturaleza', se apoyan estrechamente, en cuanto a su formulación, en los derechos fundamentales como los que se podrían encontrar, *mutatis mutandis*, en los sistemas estatales. Pienso en el prudentemente formulado canon 208 que expresa el principio de igualdad: 'Por su regeneración en Cristo, 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,

22 R. J. Castillo Lara, *o. c.*, 19, considera la base final para los derechos subjetivos en la propia condición cristiana.

23 Únicamente en el primer esquema *De populo Dei* de 1977, el orden era inverso. En consecuencia, en documentos posteriores, las obligaciones estaban en primer lugar.

24 R. J. Castillo Lara, *o. c.*, 25.

25 Véase, p. ej., canon 211 del Código actual: 'Todos los fieles tienen el deber y el derecho de trabajar para que el mensaje divino de salvación alcance más y más a los hombres de todo tiempo y del orbe entero'. Un fenómeno similar aparece también en otras partes, p. ej., en canon 212, § 3.

cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo'. Estos términos están empañados. Sin embargo, el principio de igualdad se formula de alguna manera en el Código, por lo que se puede concluir que será, de aquí en adelante, una regla jurídica en la Iglesia.

Esta afirmación podría parecer innecesaria. Sin embargo, no responde a una opinión ampliamente difundida. En un artículo que puede leerse en la *Theologie der Gegenwart*, Marcel Diet refleja la opinión de que el canon 208 es de origen teológico, sin que se puedan deducir directamente consecuencias jurídicas²⁶. Funda su postura en base a una serie de argumentos que no son todos convincentes. No los comento aquí porque el resultado de su investigación, a saber un mero complemento teológico sobre el principio de igualdad en el Código, resulta tan desastroso que conviene evitarlo por todos los medios. Una regla jurídica del Código ha de interpretarse de tal manera que reciba un sentido jurídico siempre que sea posible. Si bien hay que coincidir con Örsy en el sentido de que no todas las estipulaciones del Código son reglas jurídicas, esto no debe llevarnos hacia un 'laissez-aller' total. Cuando un determinado párrafo puede ser interpretado jurídicamente tanto de una manera relevante como irrelevante, habrá que dar prioridad al primer enfoque mencionado. Un Código incluye reglas jurídicas siempre que resulte posible, y no contiene consideraciones especulativas porque la teología se deslizaría hacia ese nivel cuando se encierra en un código. Por otra parte, ¿cuál sería el encanto de un anuario telefónico en el que los números no sirvan para ser utilizados, al no establecerse una comunicación, pero que cumplan una función más abstracta, con amplio significado pero sólo con el objeto de orientar?

Consiguientemente, de ser posible, las estipulaciones del Código tienen que ser interpretadas, de una manera que les proporcione un significado jurídico. Sin embargo, hay otra faceta vinculada a las obligaciones y derechos de los fieles. Estas reglas jurídicas no sólo tienen sentido por sí solas, sino que dejan percibir su existencia hasta en otras estipulaciones. Así es que, habrá que tener siempre en cuenta, en el momento de interpretar las reglas jurídicas, el principio de igualdad y las demás obligaciones y derechos de los fieles²⁷. Esto representa un nuevo dato en

26 Diet, M., 'Die Gleichheit aller Glaubigen in der Kirche. Zu Kanon 208 des CIC 1983', *Theologie der Gegenwart* 31.2 (1988) 113-21. Diet se basa en la página 210, nota 31, fundamentalmente en un argumento textual. En canon 208 figura 'viget' y no el conjuntivo 'vigeat'. En consecuencia se determina la igualdad, no considerándose un objetivo que ha de alcanzarse. En la segunda parte de su participación, 'Theologie der Gegenwart' 31.3 (1988) 179-86 Diet sí entra en temas concretos.

27 Esto es meritoriamente planteado por J. Provost, 'The Christian Faithful', *The Code of Canon Law. A Text and Commentary* (New York/Mahwah 1985) 140. Sobre la realización de derechos,

la Iglesia. Indudablemente pasará cierto tiempo antes de adaptarse por completo a la nueva situación, y de incluir, casi como por un reflejo automático, los derechos fundamentales en todo tipo de discusiones cruciales. Hasta aquí el repaso de los derechos fundamentales como se presentan en el Código. Se enmarcan en el espíritu de un modelo armónico, tienen una intención que a menudo es demasiado vaga, las obligaciones y derechos se entremezclan. Algunas reglas constituyen sugerencias morales, creadas siguiendo el modelo y la semejanza de ideas teológicas subyacentes. Pero cuando las estipulaciones están formuladas de tal manera que también pueden tener efectos jurídicos, no se puede dejar de darles este significado. Además, las obligaciones y derechos de todos los fieles no se basan en sí mismas. Ejercen una influencia sobre otras reglas jurídicas.

Teniendo en cuenta estas consideraciones más generales, me centraré ahora sobre dos cánones, en los que la responsabilidad independiente de los fieles toma forma, a saber, el canon 212 § 3 sobre expresión de ideas y el canon 218 sobre libertad teológica.

III. LIBRE EXPRESION DE IDEAS

La libre expresión de ideas en la Iglesia halla una base legal en el canon 212 § 3: 'Tienen el derecho (los fieles), y a veces incluso el deber, en razón de su propio conocimiento, competencia y prestigio, de manifestar a los pastores sagrados su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia y de manifestar a los demás fieles, salvando siempre la integridad de la fe y de las costumbres, la reverencia hacia los pastores y habida cuenta de la utilidad común y de la dignidad de las personas'. Este texto, con raíces claramente teológicas²⁸, también es interesante jurídicamente desde varios puntos de vista.

Una de esas facetas es precisamente la manera en que las ideas teológicas de *Lumen Gentium* reciben una forma jurídica. El legislador señala una serie de cualificaciones y matices, que no están presentes en la constitución dogmática²⁹. Con ello quiere impedir que resulten posibles,

a través de actuaciones prácticas y adecuadas, véase además entre otros L. Órsy, 'Fundamental Rights in the Church: Personal Report on the Convention of the International Association for the Study of Canon Law', *TJ* 41.1 (1981) 181 y 184; F. Morrissey, 'The Laity in the New Code of Canon Law', *JCan* 17.1 (1983) 139. También es importante el artículo de J. A. Coriden, 'A Challenge: Make the Rights Real', *TJ* 45.1 (1985) 1-23.

²⁸ Conc. Vat. II, 'Lumen gentium', n. 37; Conc. Vat. II, 'Gaudium et Spes', n. 59 y 73.

²⁹ J. Provost, 'The Christian Faithful', *The Code of Canon Law...*, 146.

a través de la casuística, las interpretaciones demasiado flexibles. Esta intervención legislativa puede llevar a una descripción sumamente defensiva de la libertad de expresión. El canon 212 § 3 contiene, en definitiva, ocho restricciones o modalidades que hay que tener en cuenta antes de que uno esté autorizado a hablar libremente dentro de un contexto intereclesial³⁰. Algunos (por ejemplo, el respeto para con los pastores) suscitan la impresión de ser criterios de cortesía. Otros parecen ser mucho más fundamentales: por ejemplo, sólo se puede hablar, considerando el interés común.

Con el objeto de comprender el alcance exacto de las restricciones formuladas por el canon 212 § 3, conviene establecer una comparación con el Tratado Europeo de los Derechos Humanos. Este es de inmediata aplicación en muchos países europeos, mientras que el Tribunal Europeo en Estrasburgo es sumamente activo en el ámbito de la jurisprudencia. Se puede afirmar que el mencionado Tratado ejerce una fuerte influencia en cuanto al pensamiento en torno a los derechos humanos. Pues bien, este Tratado formula, en el artículo 10/2, una serie de restricciones en relación con la libertad de expresión. El ejercicio de la misma puede estar sujeto a ciertas formalidades, requisitos, limitaciones o sanciones, previstos por la ley y que resultan necesarios en un estado democrático para la protección de la seguridad nacional, la integridad territorial o la seguridad pública, para mantener el orden público, para proteger la salud y la moral, así como para la protección de la buena reputación y de los derechos de los demás, para combatir la proliferación de informaciones confidenciales, así como para garantizar la autoridad y la imparcialidad del aparato jurídico³¹. Por tanto, se trata de un conjunto de excepciones, cuando menos cuantitativas. Un vistazo al juicio del Tribunal Europeo para los Derechos Humanos permite evaluar su significado con mayor exactitud.

Sorprende el hecho de que la sentencia considera la libertad de expresión como un principio muy importante, lo que conlleva una gran reserva con respecto a las posibles limitaciones. En un fallo más antiguo, la sentencia *Handyside*, el Tribunal considera que es una de sus tareas la de ofrecer especial atención a los principios propios de una sociedad

30 Véase al respecto R. Torfs, 'Mensenrechten', *Het nieuwe kerkelijk recht* (Lovaina 1985) 155.

31 Art. 10, 2 EVRM dice: 'L'exercice de ces libertés comportant des devoirs et des responsabilités peut être soumis à certaines formalités, conditions, restrictions ou sanctions, prévues par la loi, qui constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité nationale, à l'intégrité territoriale ou à la sûreté publique, à la défense de l'ordre et à la prévention du crime, à la protection de la santé ou de la morale, à la protection de la réputation ou des droits d'autrui, pour empêcher la divulgation d'informations confidentielles ou pour garantir l'autorité et l'impartialité judiciaire.'

democrática. La libertad de expresión constituye una de las bases fundamentales de la misma, una de las primeras condiciones para conseguir el avance y el desarrollo de cada cual. Bajo reserva del artículo 12, 2, no sólo es válido para la información y las ideas que son consideradas como positivas, o que se presentan como inofensivas o indiferentes, sino también para las ideas que tocan, chocan o inquietan al estado o a una parte de la población. Esto supone un pluralismo, una tolerancia y un espíritu de abertura sin los que no sería posible una convivencia democrática. Por ese motivo, toda formalidad, condición, restricción o sanción ha de estar proporcional con el objetivo justificado que se persigue³². Estas consideraciones entresacadas de la sentencia Handyside se han convertido en una piedra angular para el posterior desarrollo jurisprudencial de la libertad de expresión por el Tribunal Europeo³³. Esto queda demostrado por la jurisprudencia posterior. En las sentencias más relevantes pronunciadas después de 1976 por el Tribunal en relación con la libertad de expresión, se adopta la descripción procedente del asunto Handyside³⁴. Esta desempeña un papel crucial en el momento de tomar la decisión propiamente dicha.

Este enfoque positivo de la libertad de expresión se diferencia fuertemente de la descripción que ofrece el canon 212 § 3 del CIC 1983. En éste se señala, entre otras cosas, que en el momento de ejercer la libertad, hay que tener en cuenta el interés común. Lo que deduzco implícitamente de todo esto es que, en un contexto eclesiástico, el interés común puede sufrir daños cuando se expresan opiniones. Es evidente que

32 Véase Tribunal Europeo, sentencia Handyside, 7 diciembre 1976, *Publ. Cour*, série A, vol. 24, p. 23, n. 49: "Son rôle de surveillance commende à la Cour de prêter une extrême attention aux principes propres à une 'société démocratique'. La liberté d'expression constitue l'un des fondements essentiels de pareille société, l'une des conditions primordiales de son progrès et de l'épanouissement de chacun. Sous réserve du paragraphe 2 de l'article 10, elle vaut non seulement pour les 'informations' ou 'idées' accueillies avec faveur ou considérées comme inoffensives ou indifférentes, mais aussi pour celles qui heurtent, choquent ou inquiètent l'Etat ou une fraction quelconque de la population. Ainsi le veut le pluralisme, la tolérance et l'esprit d'ouverture sans lesquels il n'est pas de 'société démocratique'. Il en découle notamment que toute 'formalité', 'condition', 'restriction' ou 'sanction' imposée en la matière doit être proportionnée au but légitime poursuivi."

33 En la jurisprudencia esto se deduce entre otros del análisis de L. Pettiti, 'Liberté d'expression', *La limitation des droits de l'homme en droit constitutionnel comparé* (Cowansville, 1986) 399-415, i. c. 403. Cita ampliamente el párrafo de la sentencia Handyside, el cual se analiza aquí, aunque reserva solamente algo más de una página a la problemática del artículo 10.

34 Véase, p. ej., el Tribunal Europeo, sentencia Sunday Times, 26 de abril de 1979, *Publ. Cour*, série A, vol. 30, p. 40, n. 65; Tribunal Europeo, sentencia Barthold, 25 de marzo de 1985, *Publ. Cour*, série A, vol. 90, p. 26, n. 58; Tribunal Europeo, sentencia Lingen, 8 de julio de 1986, *Publ. Cour*, série A, vol. 103, p. 26, n. 41; Tribunal Europeo, sentencia Müller y otros, 24 mayo 1988, *Publ. Cour*, série A, vol. 133, p. 22, n. 33.

este enfoque resulta mucho más reservado que el del caso Handyside, en el que también se consideraron opiniones chocantes e inquietantes como útiles para la convivencia democrática. La libre expresión de ideas viene considerada en el Tratado Europeo como un bien en sí, sea cual fuere el desarrollo concreto de la misma. El Código no llega tan lejos, otorgando a la libertad de expresión una función más instrumental. Dicho con otras palabras: al reducir la libertad de expresión en un estado democrático, ha de encontrarse un equilibrio entre la libertad y la democracia³⁵, en el que el primero es considerado ya como un componente importante del segundo. Esto se da en menor medida en la relación entre la libertad y el régimen eclesiástico. La libertad de expresión está en función del régimen eclesiástico, que, sin embargo, no saca necesariamente provecho propio de esta libertad de expresión.

Una primera constatación que produce la comparación entre el Tratado Europeo y el CIC 1983, es que a pesar del hecho de que ambos documentos mencionen gran número de restricciones con respecto a la libertad de expresión, el enfoque global del documento profano resulta mucho más positivo. Pero un vistazo a la sentencia del Tribunal Europeo resulta igual de significativo sobre otros ámbitos.

El Tribunal Europeo intenta conseguir que las excepciones sobre el principio sigan siendo claras. Tal y como se enumeran en el artículo 10, 2, de manera vaga y general, podrían llevar, a primera vista, hacia una gran inseguridad jurídica. Sin embargo, no se da el caso ya que el artículo 10, 2, establece que las excepciones han de ser determinadas por ley, siendo esta una condición que el canon 213 § 3 del CIC 1983 no recoge. ¿Cuál es, pues, el alcance exacto de este párrafo? Una vez más, será la jurisprudencia la que dará una respuesta al respecto³⁶. En el juicio *Sunday Times*, el Tribunal Europeo considera que han de cumplirse dos condiciones para que una excepción sea fijada por ley. Ante todo, la ley debe ser suficientemente accesible para el subordinado jurídico. En segundo lugar, su formulación deberá de ser lo suficientemente precisa, como para permitir que el ciudadano pueda referirse a la misma. No se exige una pronosticabilidad absoluta: aunque ésta sea deseable pero desde

35 Cfr. H. Scholler, 'Freedom of Opinion and Information in the Federal Republic of Germany', *La limitation des droits de l'homme...*, 416-31, especialmente las conclusiones 430-31.

36 Tribunal Europeo, sentencia *Sunday Times*, 26 de abril de 1979, *Publ. Cour*, série A, vol. 30, p. 30, n. 47 y p. 31, n. 49; Tribunal Europeo, sentencia *Silver y otros*, 25 de marzo de 1983, *Publ. Cour*, série A, vol. 61, pp. 32-34, nn. 85-88; Tribunal Europeo, sentencia *Malone*, 2 de agosto de 1984, *Publ. Cour*, série A, vol. 82, pp. 31-33; Tribunal Europeo, sentencia *Barthold*, 25 de marzo de 1985, *Publ. Cour*, série A, vol. 90, pp. 21-23, nn. 44-49; Tribunal Europeo, sentencia *Müller y otros*, 24 de mayo de 1988, *Publ. Cour*, série A, vol. 133, p. 20, n. 29.

un punto de vista práctico resulta difícilmente asequible³⁷. En atestados posteriores también se analizan estas dificultades. Sobre todo en ámbitos sujetos a evoluciones sociales, queda excluida la precisión absoluta en la formulación de reglas jurídicas³⁸. No cabe la menor duda de que gracias al enfoque del Tribunal Europeo para los Derechos Humanos se alcanza, en gran medida, una seguridad jurídica, pero no se pueden ofrecer garantías absolutas a los subordinados jurídicos. Al fin y al cabo, la jurisprudencia deberá responder a diversas preguntas.

El papel de la sentencia sorprende, entre otras cosas, en la limitación de la proporcionalidad. ¿Cuándo resulta necesaria una medida concreta en una sociedad democrática? Es difícil determinarlo definitivamente. Resulta evidente que debe existir un urgente motivo social³⁹, pero una respuesta de tal abstracción sólo consigue desplazar el problema. La cuestión ha de verse en su conjunto. A continuación, el Tribunal deberá comprobar si la implicación estaba en proporción al objetivo perseguido y si los motivos alegados son pertinentes y suficientes⁴⁰. Pero incluso dentro de este proceso de evaluación existen diferencias en lo que respecta al espacio de interpretación.

Por ejemplo, la protección de la moral ofrece más posibilidades a los estados nacionales para darle su propia explicación que la noción 'autoridad del poder jurídico' que demuestra un carácter más objetivo⁴¹.

El papel de la jurisprudencia resulta vital para el esbozo del contenido del Tratado Europeo de los Derechos Humanos. El que tal juicio esté ausente en la Iglesia —tema sobre el que volveré— constituye una grave desventaja que influye negativamente en la calidad de los derechos fundamentales de la misma.

Antes de volver sobre el canon 212 § 3 y de examinar esta disposición desde el punto de vista de su contenido, resumamos nueva-

37 Tribunal Europeo, sentencia Sunday Times, 26 de abril de 1979, *Publ. Cour*, série A, vol. 30, p. 31, n. 49.

38 Tribunal Europeo, sentencia Barthold, 25 de marzo de 1985, *Publ. Cour*, série A, vol. 90, p. 22, n. 47; Tribunal Europeo, sentencia Müller y otros, 24 de mayo de 1988, *Publ. Cour*, série A, vol. 133, p. 20, n. 29. En el caso citado en último lugar, se determinó, entre otros, lo que debe entenderse por 'obscenidad'.

39 Véase, p. ej., Tribunal Europeo, sentencia Handyside, 7 de diciembre de 1976, *Publ. Cour*, série A, vol. 24, p. 22, n. 48; Tribunal Europeo, sentencia Lingens, 8 de julio de 1986, *Publ. Cour*, série A, vol. 103, p. 25, n. 39.

40 Tribunal Europeo, sentencia Lingens, 8 de julio de 1986, *Publ. Cour*, série A, vol. 103, p. 26, n. 40; Tribunal Europeo, sentencia Müller y otros, 24 de mayo de 1988, *Publ. Cour*, série A, vol. 133, p. 21, n. 32.

41 Tribunal Europeo, sentencia Sunday Times, 26 de abril de 1979, *Publ. Cour*, série A, vol. 30, pp. 35-37, n. 59.

mente el tema de la protección de la libertad de expresión como contenido en el Tratado Europeo: la postura frente a la libertad en sí es decididamente positiva, las excepciones requieren una base legal, la jurisprudencia se encarga del afinamiento jurídico que implica una seguridad incrementativa para el ciudadano. Estas tres importantes características están completamente ausentes en el enfoque canónico de la libertad de expresión. Mientras que se puede justificar, posiblemente desde construcciones teológicas, la postura menos entusiasta con respecto a la libertad de expresión, no obstante, considero que esto no es de aplicación en la misma medida para los otros dos matices. ¿Es que el derecho canónico no debería aprender del sistema profano en esta materia? Una mirada ocasional por encima del muro difícilmente puede constituir una amenaza para el carácter propio del discurso canónico.

Por el momento, una adecuación más estrecha del pensamiento canónico sobre libertad de expresión a la interpretación alcanzada por el Tribunal Europeo, sigue siendo una meta inalcanzable. Por eso resulta necesario una mirada más profunda al texto como está ahora fijado en el canon 212 § 3. Primero prestaré atención al principio de la propia libertad de expresión, y a continuación trataré las limitaciones y modalidades. Centremos nuestra atención en el propio principio. Todas las opiniones que guardan relación con el bienestar de la Iglesia pueden ser objeto de expresión de opiniones. Puede tratarse de materias que pertenecen a la tarea evangelizadora, predicadora o doctrinal. Por lo demás, no tiene importancia que se trate de asuntos espirituales o profanos, o si la opinión expresada es favorable o crítica, o si proviene de clérigos o laicos⁴². La formulación del canon sí revela una preferencia por informar primero a la autoridad eclesiástica, mientras que las declaraciones públicas ocupan un segundo lugar. Este método de trabajo se funda en una larga tradición canónica que consiste en acercarse, en primera instancia, a la autoridad más directa. Este enfoque, que por sí mismo es positivo, exige que esta autoridad preste oído a lo que se le cuente. Jim Provost compara este método con una tendencia existente en la vida pública americana que consiste en expresar primero su opinión en público. Algunos dirigentes lanzan incluso un pensamiento, a través de algún que otro canal, para averiguar la reacción del público antes de tomar formalmente una decisión concreta. Tienen la posibilidad de adaptarla a base de la acogida pública que recibieron sus ideas. Por otra parte, los individuos también toman posiciones en la vida pública.

42 J. Provost, 'The Christian Faithful', *The Code of Canon Law...*, 146.

Escriben cartas, organizan meetings o crean sociedades. Gracias a un intercambio de todo tipo de opiniones, cabe la posibilidad de alcanzar un consenso que la autoridad puede tener en cuenta⁴³. Los dos métodos de trabajo descritos revelan una cultura no solamente acostumbrada a vivir con la libertad de expresión, sino que además puede utilizarla de una manera creativa y hábil. Tal y como señalamos, la Iglesia se muestra reticente y prefiere, en primera instancia, el contacto con los pastores sagrados⁴⁴. Esto no sorprende teniendo en cuenta las consideraciones anteriormente expuestas. En un modelo de armonía sin intereses opuestos, la opinión pública no necesita hacer funciones de catalizador con vistas a ofrecer una oportunidad a las nuevas ideas. Sin embargo, no se pueden sacar conclusiones erróneas a raíz de esta preferencia por una libertad de expresión bastante apocada. El canon 212 § 3 otorga, de alguna manera, el derecho a los fieles de expresar sus ideas. A veces, incluso resulta una obligación, pero siempre en el marco de la brumosa frontera arriba señalada entre obligaciones y derechos. Pero no es un derecho o una obligación sin restricciones⁴⁵.

La ciencia, la pericia y el prestigio son requisitos para expresar una opinión⁴⁶. En la traducción anotada de este canon de la Universidad de Navarra (Pamplona) se añade que también el grado en el que juega esta obligación depende de estos tres factores⁴⁷. Cuanto más competente sea la persona, mayor culpabilidad reflejará su silencio. Pues esto parece ser la tendencia general de las tres características mencionadas. No es cierto que uno sea o no competente, y que consiguientemente pueda o no hablar sobre el tema. La contribución de cada cual en materia de libertad de expresión debe de estar en relación con las tres características señaladas⁴⁸.

Una de las tres características resulta extraña, a saber, la *praestantia*, el prestigio. Este término podría posiblemente ser traducido por *outstan-*

43 *Ibid.*

44 El Conc. Vat. II, 'Lumen gentium' n. 37, no hace distinción entre Pastores sagrados y otros fieles.

45 Sin duda, las restricciones recibirán un fuerte golpe si es cierto lo que escribe Norbert Ruf: que por supuesto en la Iglesia los derechos humanos generales *zu beachten sind*. Véase N. Ruf, *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert* (Friburgo/Basilea-Viena 1984) 74.

46 Aquí el Código es completamente paralelo al Conc. Vat. II, 'Lumen gentium' n. 37.

47 P. Lombardia y J. T. Arrieta (ed.), *Código de derecho canónico. Edición anotada* (Pamplona 1983) 175.

48 G. Dalla Torre, 'I fedeli', *Commento al Codice di Diritto Canonico* (Roma 1985) 119. Cfr. J. Provost, 'The Christian Faithful', *The Code of Canon Law...*, 147.

*ding ability*⁴⁹, por lo que haría referencia a la competencia y no a características misteriosas que no pueden ser empíricamente perceptibles. Un problema adicional a este respecto es saber si entre tanto la correlación entre las tres características mencionadas en el Código, y la libertad de expresión ha de ser, en todo caso, positiva. A primera vista, esta pregunta podría parecer absurda. ¿Acaso no resulta evidente que aquéllos que dispongan de una amplia ciencia y pericia pueden y deben decir más que alguien que sea menos fuerte en ambos terrenos? Posiblemente, sí. Pero, para la *praestantia*, es decir, el prestigio, esto ya resulta menos evidente. Si la *praestantia* es realmente sinónimo de *oustanding ability*, resulta evidente que existe un paralelismo positivo con respecto a la libre expresión de ideas. Sin embargo, si *praestantia* se refiere completa o parcialmente al cumplimiento de determinadas funciones, esto suscitaría una serie de interrogantes. ¿Hasta dónde puede llevar un obispo, un cardenal de curia, o un juez, sus críticas en público? ¿No podría darse el caso de que su *Freiheitsraum*⁵⁰ se vea reducido según la fuerza o la especificidad de su vínculo a la política eclesiástica? En el derecho profano existen situaciones comparables. Así es que el Tribunal de Casación belga considera que las medidas según las cuales un miembro del poder jurídico ha de recibir primero permiso de su superior antes de poder conceder una entrevista a la prensa escrita, la radio y la televisión, no están en contradicción con la libertad de expresión garantizada constitucionalmente⁵¹. Los funcionarios públicos disfrutaban de una libertad de expresión, pero están sujetos, debido a la función que desempeñan, a una serie de restricciones⁵². Aplicando esto al canon 212 § 3, supondría probablemente que mientras las personas que destacan en su ciencia y pericia, han y deben de decir más que el fiel mediano, lo cual no es siempre válido para las personas de alta consideración. Tal y como fue señalado anteriormente, mucho depende del contenido que se quiera conceder a la noción de *praestantia*.

La pureza de la fe y de las costumbres también constituyen una barrera para la libre expresión de opiniones. Se trata, en este caso, de una frontera incondicional. No existiría libertad de expresión para materias de

49 J. Provost, 'The Christian Faithful', *The Code of Canon Law...*, 147.

50 El término es de H. Heimerl, 'Kommunikation in Kirche und Kirchenrecht', *Theologisch-praktische Quartalschrift* 130.1 (1982) 32042, especialmente 35.

51 Cass. 14 de mayo de 1987, *Pasicrisie*, 1987, I, 1066-1110. La libertad de expresión está en el artículo 14 de la Constitución belga: 'La liberté des cultes, celle de leur exercice public ainsi que la liberté de manifester ses opinions en toute matière sont garanties, sauf la répression des délits commis à l'occasion de l'usage de ces libertés.'

52 Esto es comentado por el abogado general J. Velu en su consejo, *Pasicrisie*, 1987, I, 1092.

fe y costumbres fundadas en una auténtica autoridad doctrinal de magisterio, trátase de una autoridad doctrinal sagrada o normal y universal⁵³. Pero la frontera no siempre es evidente. Volveré, con más detalle, sobre este problema a raíz del tratamiento de la libertad teológica.

El respeto para con los pastores no puede ser despreciado. *Reverentia* o respeto no significa, de ningún modo, que tengamos que estar de acuerdo con ellos, sino que las diferencias de opinión han de debatirse con estilo y con la necesaria autocrítica.

El hecho de que se tenga que tener en cuenta el interés general, fue descrito ya con anterioridad como específico para el derecho canónico, en el que la libre expresión de opinión no es un bien por sí solo. Esta opinión se sitúa claramente en la línea de Dalla Torre, el cual señala que los intereses privados, en el sistema canónico, sólo disfrutaban de una protección indirecta cuando coinciden con el interés general⁵⁴. Tal postura empalma con el canon 223 del CIC 1983, en el que se subraya que los fieles han de tener en cuenta el bien común en el momento de ejercer sus derechos, señalándose además, que se concede la competencia a la autoridad eclesiástica, en atención al bien común, de regular el ejercicio de los derechos, sea cual fuere su significado. De un fiel se puede esperar, con toda seguridad, una postural leal y la atención al bien común. Cuando se presta demasiada atención a la formulación de estos factores, existe el riesgo de que aquéllos que llevan el mando, refieran con demasiada frecuencias a los mismos. Finalmente, el valor de una persona es un criterio que delimita, en muchos sistemas, la libertad de expresión, por lo menos, en sistemas en los que el respeto por la persona humana ocupa una posición central⁵⁵. Debo admitir que el Código de Derecho Canónico ve, en este valor, una frontera general que no resulta diferente de persona a persona. Además el canon 208 confirma explícitamente que existe una auténtica igualdad entre los fieles en cuanto a dignidad y acción. Sin embargo, puede imaginarse una cierta diferencia de acción. Esta existe por lo menos en el derecho profano. En la sentencia *Lingens*, el Tribunal Europeo para los Derechos Humanos considera como posible un tratamiento más duro de los políticos. Según el Tribunal, las fronteras de la crítica admisible son más amplias con respecto a los políticos que son vistos en esa calidad, que con respecto a un mero particular. Pues, el primer mencionado se expone irremediable y cons-

53 Véase P. Lombardía y J. I. Arrieta (ed.), *o. c.*, 175. Canon 750 CIC 1983, es especialmente relevante en este caso.

54 G. Dalla Torre, 'I fedeli', *Commento al Codice...*, 119.

55 *Ibid.*

cientemente a un control minucioso, por parte de los periodistas y ciudadanos, de todo lo que hace y deja de hacer. Por ese motivo, ha de demostrar una mayor tolerancia. También su reputación requiere una protección, incluso si no se trata de su vida privada, pero los imperativos de esa protección han de ser sopesados frente a la importancia de la libre discusión sobre problemas políticos⁵⁶. Incluso si se espera encontrar en una Iglesia fraternal, con toda razón, más *fair play* que en una sociedad profana⁵⁷, aún se sigue planteando la pregunta si la crítica de los *potentiores* de autoridad, debido a su función, no debería a pesar de todo ser más aguda que de cara a los sencillos fieles, y esto sin llegar a chocar con el canon 212 § 3.

Hasta aquí la breve reseña sobre la libre expresión de opiniones en la Iglesia. Con vistas a redondear, se puede establecer que desde 1983, se trata efectivamente el tema de la protección de la libertad de expresión en el derecho canónico, pero que esta protección es atenuada, más que en otros sistemas, a través de todo tipo de modalidades y limitaciones. Las ideas eclesiológicas optimistas no resultan ajenas a ello. Sin embargo, el canon 212 § 3 ofrece suficiente apoyo para desarrollar la libre expresión de opiniones dentro de la Iglesia en el transcurso de los años venideros, a través de una reflexión más profundizada.

IV. LIBERTAD DE INVESTIGACION TEOLOGICA

El canon 218 CIC 1983 describe la libertad de investigación teológica: 'Quienes se dedican a las ciencias sagradas gozan de una justa libertad para investigar, así como para manifestar prudentemente su opinión sobre todo aquello en lo que son peritos, guardando la debida sumisión al magisterio de la Iglesia.'

A diferencia de la libre expresión de opiniones, la libertad de investigación apenas dispone de conexión con el derecho profano. A pesar de todo, quizá esté más relacionada con la ya tratada libertad de expresión. De todas formas, no puede ser vinculada a la libertad de religión. Tanto la libertad individual de religión como la libre existencia

⁵⁶ Tribunal Europeo, sentencia Lingens, 8 de julio de 1986, *Publ. Cour*, série A, vol. 103, p. 26, n. 42.

⁵⁷ En el caso Lingens se trataba de artículos de prensa en los que se le reprochaba al anterior Canciller de Austria, Bruno Kreisky, un oportunismo despreciable, comportamiento inmoral y falta de dignidad (Tribunal Europeo, sentencia Lingens, 8 de julio de 1986, *Publ. Cour*, série A, vol. 130, p. 26, n. 43). Esta terminología, obviamente, está totalmente fuera de lugar respecto a la autoridad eclesiástica.

de religiones, son reconocidos casi comúnmente desde el punto de vista jurídico profano, pero si la libertad mencionada en primer lugar ha de ser posible en el seno de las religiones, entonces se verá comprometida la libre organización de estas últimas. Debido a una falta de puntos comparativos en el ámbito profano, he optado por limitar la siguiente reflexión sobre la libertad de investigación teológica, al propio canon 218 del CIC 1983. Esta disposición está basada en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, número 62. El lenguaje aquí manejado fue simplificado y sufrió además modificaciones durante la génesis del propio canon⁵⁸. Por otra parte, cabe destacar que ni el Código, ni la constitución pastoral tratan sobre el derecho (*ius*) a la libre investigación. En *Gaudium et Spes* se hace mención del reconocimiento de una libertad legítima. Esto es lo que expresa el término *agnoscitur*⁵⁹. El canon 218 suena ligeramente distinto. Este formula el hecho de disfrutar de una libertad justa (*fruuntur*). Además, la intención no es, de ningún modo, de considerar la libertad de investigación como un privilegio que el legislador puede conceder a discreción⁶⁰. Se trata, por el contrario, de un derecho auténtico, que no emana de la disposición subjetiva de una persona concreta, sino de su propia naturaleza⁶¹. Incluso quienes se pierden en su búsqueda de la verdad, siguen gozando de este derecho. No se puede impedir el ejercicio del mismo, a condición, sin embargo, de que el orden público permanezca inalterado⁶². ¿A quién corresponde la libertad de investigación? El canon 218 señala que ésta pertenece a quienes se dediquen al estudio de las ciencias sagradas. Esta formulación no resulta muy clara. El Concilio habla de personas que se dediquen a las materias teológicas en los seminarios y universidades⁶³. ¿Es que esto significa que sólo los estudiantes tienen permiso de llevar a cabo una libre investigación, mientras que los profesores han de limitarse a explicar el material del pensamiento? Esto sería absurdo. H. Schwendenwein considera que,

58 J. Provost, 'The Christian Faithful', *The Code of Canon Law...*, 151-152; P. A. Bonnet y G. Ghirlanda, *De christifidelibus. De eorum iuribus, de laicis, de dissociationibus. Adnotationes in Codicem* (Roma 1983) 118-119.

59 Conc. Vat. II, 'Gaudium et Spes', n. 62. En otros lugares del Código si se encuentra el término *agnoscitur*, como en el canon 299, § 3 sobre el reconocimiento de asociaciones privadas. En este contexto, está claro que las asociaciones libres no se crean por un acto de la jerarquía. Esta última únicamente da testimonio de su existencia. Véase *Comm* 17.1 (1985) 82-83.

60 Lo que canónicamente es un privilegio, se expresa en el canon 76, § 1 CIC 1983: 'El privilegio, es decir, la gracia otorgada por acto peculiar en favor de determinadas personas, tanto físicas como jurídicas, puede ser concedido por el legislador y también por la autoridad ejecutiva a la que el legislador haya otorgado esta potestad.'

61 Véase sobre todo esto J. Provost, 'The Christian Faithful', *The Code of Canon Law...*, 152.

62 Conc. Vat. II, 'Dignitatis humanae' n. 2.

63 Conc. Vat. II, 'Gaudium et spes' n. 62, último párrafo.

dentro del campo visual del canon 218, se pueden situar a quienes dispongan de los conocimientos suficientes sobre esta materia. En su ámbito cabría señalar, en primer lugar, a los profesores de teología de las universidades eclesíásticas o de las reconocidas por la Iglesia. Disponen de la mayor competencia posible, si bien otras personas también pueden ser suficientemente competentes para disfrutar del canon 218⁶⁴. Sin embargo, interpretada literalmente, la postura de Schwendewein sólo es válida cuando estos profesores de teología se dedican a las ciencias sagradas, y si no han llegado a una parada espiritual, cosa que puede esperarse pero que lógicamente no es necesario que suceda.

La pregunta más importante en relación con el canon 218 se centra en el tanteo de la frontera brumosa en la que se deberá sopesar mutuamente la lealtad y la libertad de investigación. El legislador ofrece dos criterios de interpretación. En primer lugar y antes de poder hablar, se deberá ser competente en la materia. Esta exigencia está estrechamente vinculada a la pregunta anteriormente planteada sobre quiénes pueden utilizar el canon 218. El criterio establecido ofrece pocas ventajas en el momento de enjuiciar casos concretos. Si uno no es experto, entonces se concederá poca importancia a sus palabras, e incluso no resultará oportuno de que intervenga la autoridad eclesíástica desde un punto de vista político. A medida que aumenta la competencia y fama, dos nociones que no llegan a soloparse mutuamente, crecerá también la importancia de la postura tomada. Los conflictos en los que están involucrados teólogos como Schillebeeckx y Küng, llaman la atención. Desde un punto de vista meramente pragmático, resultaría probablemente más oportuno reducir la libertad de investigación, lo cual está inversamente proporcionado con respecto a la creciente competencia y fama. Evidentemente, se trata de un pensamiento absurdo, pero apoya la postura según la cual la competencia exigida para poder disfrutar del canon 218, no resulta demasiado adecuada en el momento de evitar o allanar contiendas.

Por eso, el segundo criterio, a saber, el mantenimiento de la debida sumisión al magisterio de la Iglesia, al cual hace referencia el canon 218, tendrá una importancia decisiva. La descripción de lo que esto significa resulta, cuanto menos, una sinecura. Primero trataré la noción de magisterio, para seguir luego con el alcance de la 'debida sumisión', terminando por la confrontación de ambas nociones. Al igual que en el resto de esta contribución, se llevará la discusión, en este punto, al

64 H. Schwendenwein, *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung* (Graz 1983) 132.

ámbito jurídico por lo que la riqueza propia de las consideraciones teológicas podría perderse⁶⁵.

El Código discurre sobre el magisterio en los cánones 749 hasta 755. Los mencionados cánones son, sin duda alguna, extensos pero no abarcan claramente los contornos de la noción. Se dedica más atención a la pregunta sobre quiénes deben ejercer el magisterio, que a la descripción del contenido. Entretanto, si es cierto que el canon 218 utiliza la noción de magisterio sin hacer matices. Por eso, dentro de la definición ofrecida por el canon, entran la infalibilidad en el magisterio, el magisterio sagrado, el magisterio ordinario y universal, y el magisterio auténtico⁶⁶.

Frente al magisterio ha de observarse la debida sumisión. Además, el Código maneja la expresión ‘debito obsequio’. Las palabras reverencia y obediencia, *reverentia* et *obedientia*, fueron finalmente abandonados⁶⁷. El texto actual se ajusta mejor a los cánones sobre el ‘magisterium’⁶⁸.

Por otra parte, la obediencia en el Credo sólo es obligatoria con respecto al magisterio infalible⁶⁹.

Por el contrario, la noción *debito obsequio* puede ser aplicada para toda forma de magisterio, en la que el propio adjetivo ‘debito’ crea el espacio que permite establecer graduaciones dentro de la sumisión. Antes de discurrir sobre las graduaciones en confrontación con la noción de magisterio, conviene tratar el alcance mínimo que ha de concederse, en todo caso, a dicha noción. Como mínimo se puede señalar que los teólogos tienen la obligación de tomar el ‘magisterium’ en serio, y de considerar a fondo lo que esto dice. Se puede esperar lealtad y ‘fair play’ por parte de los teólogos. Y probablemente aun más. El ‘debito obsequio’, es decir, la debida sumisión, parece conllevar mayores implicaciones que, por ejemplo, el hecho de tener en cuenta la doctrina propuesta por el magisterio (*attendant*), a la que los laicos han de atenerse en materia de convivencia civil (canon 227). Tener esto en cuenta también implica que ha de tomarse en serio y reflexionar sobre todo

65 Para un más amplio acercamiento a esta problemática, véase entre otros, B. Sesboué, ‘La notion de magistère dans l’histoire de l’Eglise et de la théologie’, *AC* 31 (1988) 55-94.

66 El primer término viene ampliamente tratado en el canon 749, los dos siguientes en canon 750; el magisterio auténtico, en los cánones 751 y 752.

67 Esta expresión se encontraba aún en el *Textus Prior L.E.F.* (24.05.1969), canon 19 y en el *Textus Emendatus L.E.F.* (25.07.70). La terminología actual se observa a partir del *Textus Novus L.E.F. post animadversiones episcoporum* (1973-1976), canon 18.

68 Véase J. Provost, ‘The Christian Faithful’, *The Code of Canon Law...*, 152.

69 F. J. Urrutia, ‘La réponse aux textes du magistère pontifical non infallible’, *-AC* 31 (1988) 104.

aquello que ataña al magisterio. El canon 218, con su severa formulación, parece esperar más de los expertos ahí referidos. ¿Es que esto implica que los teólogos han de suscribir todo aquello que presenta el magisterio de la Iglesia?

Aquí resulta necesario establecer matices a base de los distintos tipos de magisterio. Respecto del magisterio infalible, el teólogo no parece disponer de muchas posibilidades. El canon 750 impone, a este respecto, una acogida puramente pasiva⁷⁰.

Sin embargo, la pregunta se vuelve apasionante cuando se trata del magisterio no infalible del Sumo Pontífice o del Colegio de los Obispos. Según el canon 752, no se precisa, en este caso, un asentimiento de fe, sino que conviene prestar un asentimiento religioso del entendimiento y de la voluntad⁷¹. No existe unanimidad en torno al significado de esta exigencia.

Ladislas Örsy cubre, de una forma más bien dinámica, este asentimiento religioso del entendimiento y de la voluntad, a través de una serie de consideraciones que abandonan el campo estrictamente jurídico. Concede mucha importancia a la investigación, al procedimiento del *faith seeking understanding*, es decir, a la *fides quaerens intellectum*. Cuando aún no existe suficiente consenso en torno a esta búsqueda, el *obsequium* en el canon 752 ya no puede implicar más que el hecho de escuchar a y pensar respetuosamente en lo que ha sido apuntado por parte oficial⁷². Örsy ofrece, indudablemente, una hermosa descripción, dejando espacio tanto para procesos de maduración, como para la introducción de la hermenéutica a modo de adaptación de la tradición cristiana. Además, reduce el

70 Canon 750 CIC 1983: 'Se ha de creer con fe divina y católica todo aquello que se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por tradición, es decir, en el único depósito de la fe encomendada a la Iglesia, y que además es propuesto como revelado por Dios, ya sea por el magisterio solemne de la Iglesia ya por su magisterio ordinario y universal, que se manifiesta en la común adhesión de los fieles bajo la guía del sagrado magisterio, por tanto, todos están obligados a evitar cualquier doctrina contraria.' El término 'purely passive notion' fue utilizado por J. P. Boyle, 'Church Teaching Authority in the 1983 Code', *Dissent in the Church. Readings in Moral Theology* N.º 6 (New York/Mahwah 1988) 191-230, i. c. 206. El artículo apareció también en *TJ* 45.1 (1985) 136-70.

71 Canon 752 CIC 1983: 'Se ha de prestar un asentimiento religioso del entendimiento y de la voluntad, sin que llegue a ser de fe, a la doctrina que el Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos, en el ejercicio de su magisterio auténtico, enseñan acerca de la fe y de las costumbres, aunque no sea su intención proclamarla con un acto decisorio, por tanto, los fieles cuiden de evitar todo lo que no sea congruente con la misma.'

72 L. Örsy, 'Reflections on the Text of a Canon', *Dissent in the Church...*, 231-49 sobre todo 232-33. Esta colaboración apareció anteriormente en *America* 154.19 (1986) 396-99.

abismo entre el *ecclesia docens* y el *ecclesia discens*⁷³. Pero se le reprocha la vaguedad, la escasa relevancia jurídica. Y, además, la tesis de Örsy no sería reconciliable con la doctrina del Vaticano II⁷⁴, según F. J. Urrutia, debido a que no acepta la doctrina de no-infalibilidad⁷⁵.

El propio F. J. Urrutia defiende, mediante una argumentación sólidamente fundada, la tesis que, frente al magisterio no infalible como referido en el canon 752, no se debe mostrar solamente atención y respeto, *sino también que realmente se debe comulgar con ella*. Esta aprobación no puede depender de una investigación crítica en cuanto a los motivos intrínsecos que respaldan la doctrina presentada. Entonces ya no cabe hablar de asentimiento *religioso*. Su especificidad es sacrificada, en ese caso, en detrimento de la equidad de la ciencia⁷⁶, lo cual, según Urrutia, no es lícito. Una exigencia como ésta lleva muy lejos. Empuja la teología hacia un papel que no es el único posible. La teología que es limitada por el magisterio de manera firme y sin margen, funciona completamente *ex delegatione*, por orden de ese magisterio. Una propia función teológica, libre de la orden recibida, parece imposible⁷⁷. Sin embargo, los padres conciliares de Trento aún opinaban que para la teología se había reservado una propia función, que se podía derivar de la esencia y la misión de Iglesia en su conjunto. Por consiguiente, la ciencia teológica ha de rendir cuentas, en primer lugar, a las fuentes que se le facilitan, mientras que el magisterio es desempeñado con lo que Neumann llama 'pastorales Wächteramt'⁷⁸. Por lo menos desde el Vaticano I se produjo un cambio profundo en la propia comprensión del cargo doctrinal canónico-papal frente a la teología. En lo sucesivo, domina la noción según la cual la teología ha de seguir desarrollando las ideas del magisterio, teniendo que conseguir argumentos en apoyo del mismo⁷⁹.

73 Sobre la eclesiología del siglo XIX y XX, véase Congar, Y. *Die Lehre von der Kirche vom Abendlandischen Schisma bis zum Gegenwart*. *Handbuch der Dogmengeschichte*, 3 (Freiburg i. Br. 1971) 65.

74 Se trata más concretamente del Conc. vat. II, 'Lumen gentium', n. 25.

75 F. J. Urrutia, *o. c.* 99.

76 F. J. Urrutia, *o. c.*, 96-104. Se base, a parte del texto legal, sobre todo en los documentos conciliares. En su argumentación hace hincapié sobre la necesidad de ver los pronunciamientos en su contexto, tal y como se demuestra en el Conc. Vat. II, 'Lumen Gentium', n. 25. Un pronunciamiento hecho por el papa un domingo cuando saluda a la multitud, es evidente que no puede compararse con una encíclica.

77 Véase sobre este tema J. Neumann, *Menschenrechte auch in der Kirche?* (Zürich/Einsiedeln/Colonia 1976) 92. Vglo. M. Seckler, 'Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII und Paul VI', *Theologische Quartalschrift* 149.3 (1969) 209-34, i. c. 209.

78 J. Neumann, *o. c.*, 91. Vgl. H. Kummeringer, 'Es ist Sache der Kirche iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum', *Theologische Quartalschrift* 149.3 (1969) 296.

79 J. Neumann, *o. c.*, 91-92.

¿Es que se puede sustentar que esta misión limitada y limitante aún sigue vigente, después del Vaticano II y tras la entrada en vigor del CIC 1983 incluyendo el canon 218? Se puede difícilmente seguir afirmando que el Concilio contiene una nueva y clara descripción de funciones para la teología. en la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la revelación divina se recomendó a los exegetas trabajar siguiendo métodos científicos. Pero, por otra parte, también siguen vigentes para estos exegetas, las normas facilitadas por el magisterio⁸⁰. Precisamente esta ambigüedad también caracteriza la formulación del canon 218. Por una parte se encuentra la justa libertad para realizar investigaciones, mientras que por otra ha de preservarse la debida sumisión frente al magisterio de la Iglesia. Aparecen los contornos de una situación de difícil solución. Se podría derivar de la formulación de este canon, una armonía preestablecida entre la investigación histórica y la decisión dogmática. Sin embargo, resultaría contradictorio con una metodología científica, el hecho de utilizar esta armonía como punto de partida. Una exégesis histórica que se enfoca hacia principios concretos de fe, es infiel a su propia denominación⁸¹.

¿Cómo se puede huir canónicamente del dilema según el cual, en casos extremos, o bien hay espacio para la ciencia, o bien para el magisterio? Quisiera encontrar una salida que no se apoye claramente en consideraciones muy graves —tanto la teología como el magisterio pueden ser cantados con emoción⁸²— pero que permita un paso jurídico. En el caso del canon 218, considero que hay que partir de la antigua norma jurídica *potius ut valeat quam ut pereat*⁸³. Cuando el alcance de una norma jurídica no resulta obvio, entonces ha de optarse por un

80 Conc. Vat. II, 'Dei verbum' n. 10 y 12; J. Neumann, *o. c.* 97.

81 W. Schmithals, *Die Wahrheit der Heilige Schrift und das Konzil*, *Die Autorität der Freiheit*, I, 197-208, i. c. 207 hace esta consideración para el orden de ideas del Vaticanum II. Como interrogante, también podría aplicarse al canon 218 del CIC 1983.

82 La discusión incluso se convierte en bastante difícil cuando no sólo se intenta poner la teología frente al magisterio, sino también el terreno de la ciencia frente al de la religión, como si estos dos campos estuvieran reñidos. Entonces considero que es más pura la tesis según la cual al lado de la autoridad eclesiástica y de la postura frente a la misma, hay aún un tercer factor que desempeña un papel, a saber, la autoridad de la Palabra de Dios. Véase al respecto Y. Congar, 'Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67.1 (1983) 97-115, sobre todo 113 e.v. Esta palabra de Dios no se encontraría automáticamente en las teorías del magisterio infalible en el sentido del canon 752.

83 En el Código Canónico se concede implícitamente significado a principios legales de tipo general. No en el canon 17, que trata sobre la interpretación de leyes eclesiásticas, sino en el canon 19: 'Cuando, sobre una determinada materia, no existe una prescripción expresa de la ley universal o particular o una costumbre, la causa, salvo que sea penal, se ha de decidir atendiendo a las leyes dadas para los casos semejantes, a los principios generales del derecho con equidad canónica, a la jurisprudencia y práctica de la Curia Romana, y a la opinión común y constante de los doctores.'

significado que conceda contenido a la regla, en lugar de una explicación por la que la misma regla se convierte en disfuncional. Además, el canon 218 es una regla jurídica sobre la cual ya he tratado anteriormente. Pues bien, cuando existe entre el magisterio y la libre investigación una relación unilateral, entonces el canon 218 se vacía de su contenido. Esta disposición sólo cobra sentido si existe una cierta interacción, para la cual el canon 218 ofrece suficientes posibilidades mediante la expresión 'debida sumisión'.

Recapitulemos. La libertad de investigación como se formula en el canon 218, sólo puede ser ejercida guardando la debida sumisión al magisterio. Esta sumisión significa mucho más que tener solamente en cuenta ese mismo magisterio y varía según la naturaleza de este último. Sin embargo, no significa que el espacio esté limitado por el alcance de cada forma de magisterio, porque esta hipótesis convertiría el canon 218 en falta de contenido y lo imposibilitaría científicamente⁸⁴. Por consiguiente, puede iniciarse la búsqueda de una vía intermedia.

Es evidente, que desde un punto de vista jurídico resulta preferible buscar criterios que sean lo más objetivos y reconocibles posibles, con el objeto de construir esa vía intermedia. En ese sentido, se recurre, entre otras cosas, el orden público como límite extremo de las libertades.

Este podría describirse como la *communio* en cuanto a fe y costumbres, sacramentos y disciplina, que constituye la comunidad canónica⁸⁵. En la práctica, esto podría significar que un teólogo debería evitar formular opiniones divergentes de una forma que podría hacer perder el respeto de una tercera persona al magisterio. Si después de tener en cuenta los procedimientos apropiados, se considera que ciertas posturas de un teólogo no pueden ser instruidas, entonces el respeto al magisterio debería inducir al silencio⁸⁶. Sin embargo, la noción de orden público conlleva dos inconvenientes. En primer lugar, no viene formulado en el canon 218 como tal, si bien no cabe la menos duda de que esto hubiera sido posible desde un punto de vista técnico. En segundo lugar, resulta demasiado abstracto para indicar realmente el camino.

Menos abstracto pero cuando menos igual de formal como esencial, es la postura de la Comisión Teológica Internacional. Esta considera que

84 Deben seguir siendo posibles ciertas formas de opinión divergente. Hay muchos comentarios al respecto en el *Concilium* del año 1987, núm. 4. Este número lleva el título de 'Ortodoxia y creencia alternativa. Un intento de una nueva comprensión de ortodoxia a la luz de diferentes formas de creencia alternativa' y está compuesto por 112 páginas.

85 J. T. Martín de Agar, 'El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal', *IC* 26.52 (1986) 531-62, i. c. 554-55.

86 J. Provost, 'The Christian Faithful', *The Code of Canon Law...*, 152.

una diferencia de opinión ha de estar fundada en un auténtico respeto al magisterio, incluso si no se puede estar, de ninguna forma, de acuerdo en un punto determinado. Al final del texto, la Comisión recuerda cómo las reglas clásicas también pedían ‘obstinación’ por parte del teólogo acusado en caso de herejía. Esta aparece si se cierra a cada conversación para aclarar la opinión contraria a la fe, rechazando así prácticamente el diálogo. Por otra parte, el hecho de herejía sólo puede ser determinado con la aplicación de todas las reglas hermenéuticas en materia de calificaciones dogmáticas y teológicas⁸⁷.

Estos dos criterios apuntan al hecho de que la delimitación material de la libertad de investigación no resulta fácil, pero que mucho dependerá de la manera en que se exprese una opinión concreta⁸⁸. El respeto y el *fair play* parecen por lo menos igual de importantes que las discusiones esenciales sobre el magisterio. O, como se suele decir tan maravillosamente en francés: *c'est le ton qui fait la chanson*. Estas tesis aventuradas que son formuladas con elegancia y *fair play*, serán aceptadas con mayor facilidad que algunos pronunciamientos enfurecidos, con escaso contenido esencial. Incluso más: tal diferencia de tratamiento puede ser fundada por la autoridad jerárquica en base el canon 218, ya que la debida sumisión no es solamente una cuestión de contenido, sino también de posición, forma y arte de vivir.

Entonces, ¿es que el contenido no tiene ninguna importancia? Claro que sí. Pero éste no está claramente definido, lo cual no es ciertamente un accidente, teniendo en cuenta que no sólo la expresión ‘debida sumisión’ lleva a problemas de interpretación, sino que también el término magisterio sigue siendo, de alguna forma, impreciso. Lo que los cánones 750-752 mencionan al respecto, no permite determinar los límites exactos de ese magisterio. Esto sigue siendo ante todo una cuestión de interpretación teológica. O dicho con otras palabras: la pregunta sobre dónde delimita el magisterio la libertad teológica de investigación, depende de la investigación teológica sobre el alcance del magisterio. Los pesimistas

87 Véase ‘Theses de Magisterii Ecclesiastici et Theologiae ad invicem relatione’, *G* 57.3 (1976) 549-63. Véase asimismo J. Provost, ‘The Christian Faithful’, *The Code of Canon Law...*, 152.

88 Comparable, de alguna forma con ambas tesis anteriores es lo publicado por R. A. McCormick, ‘The Search for Truth in the Catholic Context’, *Dissent in the Church...*, 421-34. Este considera que para interpretar una diferencia pública de opinión, se precisa un tercer factor, además de la ausencia de escándalo y los argumentos serios, a saber, el respeto. Se extiende sobre esta última noción en la página 433: ‘Such respect will translate effortlessly into 1) respect for the office of the teacher; 2) critical reassessment of one’s own conclusions; 3) a reluctance (and only that) to conclude to error because one knows that the wisdom of the entire church (...) has gone into the teaching in question, and 4) conduct in the public forum that fosters respect to the teaching office of the church.’

considerarían esto como un razonamiento circular, los optimistas pueden hacer mención, con derecho y causa, de una fecundación dialéctica. Sin embargo, nunca se podrá desmentir el hecho de que el significado concreto del canon 218 requiere una explicación casuística. Esto no se puede considerar, de ninguna manera, como una catástrofe, siempre que se siga reconociendo que el canon 218 posee, efectivamente, un significado jurídico.

V. LIBRE EXPRESION DE OPINIONES Y LIBRE INVESTIGACION TEOLOGICA: UNA BREVE CONFRONTACION

La libre expresión de opiniones, tal y como fue descrita en el canon 212 § 3, cubre un mayor campo de trabajo que el de la libre investigación teológica⁸⁹. Esta última solamente abarca facetas importantes de la función de enseñar, mientras que la libre expresión de opiniones también se refiere, como fue indicado, a la función de santificar y a la potestad de régimen. A pesar de que esta diferencia parece clara, se plantea una serie de preguntas. ¿Cómo ha de evaluarse la primacía del papa desde las definiciones dogmáticas del Vaticano I? ¿Es que las discusiones se sitúan en el ámbito directivo, o es que también se refieren a las cuestiones de fe?⁹⁰. Una vez más, la frontera es brumosa.

Entre tanto, cabe destacar que el canon 212 § 3 parece disponer de un punto de referencia más jurídico que el canon 218. La parte de la doctrina dedicada a la libre expresión de opiniones depende en menor medida de las consideraciones teológicas casi puras, como la discusión sobre el magisterio. Esto explica que en las notas al pie de las páginas de esta colaboración, aparezcan, en mayor medida, los nombres de teólogos de moral, a medida que se va centrando la atención sobre la libertad de investigación teológica. Por lo demás, en la discusión en torno a la libertad de expresión se puede establecer una comparación con el derecho profano. Lo cual no significa que haya que llegar a una alabanza de este último. El sistema profano demuestra que el derecho canónico no ha de ser, necesariamente, la justa solución, sino que se asemeja a un espejo, es decir, un instrumento útil para quienes deseen asearse debidamente. Debido a estas dos razones —el carácter más jurídico de la libertad de

89 Claro que aún existen otros puntos de divergencia, a saber, lo que respecta al sujeto y las modalidades de la libertad concedida.

90 J. Provost, 'The Christian Faithful', *The Code of Canon Law...*, 128: 'Since the dogmatic definition of Vatican I on papal privacy it has been difficult to distinguish schism (concerned with church government) from heresy (which deals with matters of the faith).'

expresión y de los puntos de comparación con el derecho profano— parece aceptable que el aprendizaje de la doctrina y la práctica diaria relacionada con el canon 212 § 3 deberán ser encauzados en primer lugar por el buen camino. Si esto se realiza de una manera leal, quizá sirva para desdramatizar la discusión en torno al canon 218, con lo que una cierta claridad jurídica se convertirá en menos peligrosa.

VI. CONFLICTOS

Hasta la fecha se intentó determinar hasta dónde pueden llegar un fiel y respectivamente un teólogo en la libertad de expresión y de investigación, y, esto dentro del contexto de una Iglesia en la que la concentración de poder no es una noción vanidosa. Además, casi siempre se trató de un intento de recoger exactamente los derechos y libertades, de la misma manera en que el Código los formula⁹¹. Esto no resulta, por sí sólo, un ejercicio inútil. Ha de poderse garantizar, en primer término, que las preguntas sobre los derechos y obligaciones no alcancen el ambiente conflictivo. Ha de poderse entablar una conversación fundada en la comprensión, sobre todo en la Iglesia, y cuando la base de la legislación vigente reposa en un modelo pacífico de armonía. Por eso conviene llegar a conclusiones moderadas como arriba se indicó.

Sin embargo, también ha de optarse por posibles salidas cuando los conflictos han demostrado ser irremediables. Cuando se plantean divergencias claras de opinión, ¿de qué protecciones goza el individuo protegido de cara a la Iglesia jerárquica?

Desafortunadamente, de muy pocas⁹². El cardenal Castillo Lara se lamenta, entre otras cosas, de que hasta ahora no se hayan creado tribunales administrativos. Estos no existen porque se considera que una independencia real de los mismos resulta teológicamente injustificada⁹³.

91 La siguiente aproximación no concede atención a la dimensión teológica de la noción de libertad. Sobre esta materia existe una abundante literatura. Apareció recientemente, por ejemplo, J. Blank, 'Zu welcher Freiheit hat uns Christus befreit? Die Theologischen Dimension der Freiheit', *Stimmen der Zeit* 114.7 (1989) 460-72.

92 Sobre esta materia, véase, por ejemplo E. Molano, 'El derecho de los laicos a seguir la propia forma de vida espiritual', *IC* 26.52 (1986) 515-30. En la página 524-25 señala que 'A pesar de esa tutela jurídica, cabría prever la práctica ineficacia de la protección de libertad y de los derechos subjetivos en el Derecho Canónico si el ejercicio de éstos hubiera de arrancarse a golpe de sentencia o de recurso administrativo.'

93 R. Castillo Lara, *o. c.*, 23. Vglo. P. Valdrini, 'Les procédures de recours contre les actes administratifs et contre les actes de révocation et de transfert des curés', *AC* 30 (1987) 359-66 y la abundante bibliografía de E. Molano, *o. c.*, 524-25.

Esto significa que la jurisprudencia no puede servir de ayuda para perfilar, poco a poco, los derechos y obligaciones formulados en el Código. Este fenómeno no resulta sólo desventajoso para la protección de estos últimos, sino que también desempeña —tal y como se menciona anteriormente— una influencia negativa sobre la perfilación de su contenido. Los derechos fundamentales —calificados o no literalmente— sólo consiguen cobrar vida, de verdad, a través de la casuística. Las fronteras aparecen claramente o se desplazan en torno a un núcleo cuya defensa resulta inquebrantable. Las consideraciones abstractas nunca son lo suficientemente sutiles para sustituir de manera adecuada la función que la casuística desempeña a veces ingenuamente. Si el derecho eclesiástico no fuese un derecho auténtico, tal y como muchos argumentan en estos días, entonces considero que no es debido a que se trata de una disciplina teológica con método jurídico, sino porque no existe una instancia independiente que compruebe las reglas y las convierta en imperiosas.

Quienes deseen, a pesar de todo, más seguridad, deberán recurrir a técnicas de protección que se encuentran fuera del derecho canónico. Así es que se puede intentar dificultar, a través de regulaciones jurídico-laborales de tipo jurídico-profano, los licenciamientos o intervenciones unilaterales de las autoridades. Intrínsecamente, un procedimiento como éste no afecta a las posibilidades del derecho canónico. Pero las sanciones financieras, que emanan del no cumplimiento o la finalización del convenio profano, inducen posiblemente a la reflexión.

Entre tanto, la situación aquí perfilada no debe impedir a nadie reflexionar positivamente sobre los contornos de la propia iniciativa en el ámbito de la libertad de expresión y de investigación. Si bien la autoridad jerárquica puede pasar a la *hineininterpretieren*, porque en la Iglesia no existe una división de poderes, posiblemente no se llegará siempre a tanto. Se puede partir de la buena voluntad de los dirigentes, los cuales son los primeros interesados en que también dentro de la Iglesia se piense sin prejuicios y de forma crítica, con el objeto de evitar que los intelectuales católicos se dividan en dos campos, es decir, por una parte los católicos y por otra los intelectuales.

VI. CONSIDERACIONES FINALES

La responsabilidad independiente de los fieles ha de situarse dentro de la estructura eclesiástica de la misma manera en que ésta aparece en el

Código de 1983. Podemos comprobar que en tres niveles distintos, el ambiente para una responsabilidad independiente que puede imponerse claramente a través de derechos, no es unánimemente favorable. Un modelo armónico parece eliminar, a priori, las confrontaciones.

En primer lugar, la estructura eclesíástica actual está caracterizada por una concentración de poder y eso debido a consideraciones teológicas. Por una parte, el poder ejecutivo y el sagrado están inseparablemente ligados. Por otra parte, la noción de *communio* se traduce jurídicamente de tal manera que los fieles no pueden tener intereses contradictorios, reina una armonía absoluta.

En segundo lugar, este mismo modelo de armonía desempeña un papel en la formulación de las obligaciones y derechos. Están inmersos en un ambiente teológico-especulativo, se entremezclan, no pueden ser minuciosamente descritos ya que esto implicaría un discurso en el que habría sitio para la confrontación. La armonía como punto de partida también ocupa un lugar importante en la formulación del canon 212 § 3 sobre la libertad de expresión y en el canon 218 que concierne a la libertad de investigación teológica. La primera disposición nombrada no viene acuñada como un bien en sí y se ve rodeado por ocho indicaciones. El canon 218 considera la armonía entre la investigación científica y el magisterio como un axioma, es decir, no lo considera como un objetivo realizable.

En tercer lugar, la confianza en la armonía también lanza una sombra sobre la imposición concreta de las obligaciones y derechos como se describen en el Código. Ha de tenerse en cuenta la buena voluntad de los superiores jerárquicos en el momento de interpretar la legislación. No existen tribunales independientes, y también falta una casuística jurisprudencial que convierta los derechos abstractos en más concretos y mejor implantados en el tiempo y en el espacio.

Se podría considerar que la responsabilidad independiente sigue subexpuesta, precisamente porque la independiencia —que indudablemente no se considera en el Código como un bien en sí— no resulta necesaria gracias al pensamiento de *communio* que ha sido traducido armoniosamente desde un punto de vista jurídico. Sin embargo, no hay pretexto para un pesimismo exagerado, ya que a pesar de toda la fe en la armonía, el CIC 1983 recogió el derecho a la libre expresión de opiniones y a la libre investigación. Además no constituyen deseos piadosos, sino disposiciones jurídicas que adquieren, consiguientemente, un significado y en las que uno puede referirse en las discusiones. Por falta de una jurisprudencia independiente es cierto que por de pronto habrá que crear

paulatinamente una cultura jurídica a través de las discusiones, publicaciones y de la forma práctica de proceder. A largo plazo, ésta deberá ser lo suficientemente refinada como para sopesar los límites de las libertades indicadas en el Código. Por el momento parece que estos límites están menos marcados por el contenido de ciertos pronunciamientos que por la manera en que son formulados. *C'est le ton qui fait la chanson*. Bien es cierto que esa canción refleja armonía, pero no por ello ha de sonar feliz ni estar ausente de críticas.

R. Torfs

Universidad Católica, Leuven