

ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LA INCULTURACIÓN DEL DERECHO CANÓNICO

1. El tema de las relaciones entre la fe y la cultura ha estado permanentemente presente en la historia de la Iglesia; es más, pertenece al nacimiento mismo del cristianismo¹. Sin embargo ha sido el Concilio Vaticano II quien ha renovado el interés de la Iglesia por la cultura, palabra que aparece 91 veces en los documentos conciliares² y que, a partir de entonces, ha estado con frecuencia en documentos del magisterio universal, especialmente de Juan Pablo II³, de asambleas continentales⁴, de conferencias episcopales⁵ y de obispos⁶. El renovado interés de la Iglesia por la cultura apunta a la necesidad, cada vez más manifiesta, de tener que evangelizarla, de donde una de las tareas importantes que enfrenta hoy la Iglesia es la inculturación y la evangelización de la cultura.

Si el Derecho canónico, como lo ha definido Juan Pablo II⁷, es «un compendio de la prudencia operativa de la Iglesia alimentada por la caridad y orientada hacia el crecimiento ordenado y armonioso del Cuerpo de Cristo», es claro que en la misión de evangelizar la cultura el Derecho de la Igle-

1 «El proceso de encuentro y confrontación con las culturas es una experiencia que la Iglesia ha vivido desde los comienzos de la predicación del Evangelio». *Fides et ratio* (1998), n. 70.

2 Carrier, *Evangelio y culturas*, Madrid 1987, 20, cit. por M. Sánchez de Toca Alameda, «El diálogo fe-cultura en el magisterio contemporáneo», en *Culturas y Fe* 7/3 (1999) 184.

3 V. gr., *Evangelii nuntiandi* (1975), n. 20; *Redemptoris missio* (1990), nn. 52-54; *Ecclesia in Africa* (1995), nn. 59-62; *Fides et ratio* (1998), nn. 70-74.

4 V. gr., III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla 1979, nn. 385-443; IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Santo Domingo 1992, nn. 228-286; Inter-regional Meeting of Bishops of Southern Africa, *A Study Document on Inculturation*, Maputo 1992, nn. 1-2, 81-89, 99-118.

5 Bishops' Conference of Ghana, *Replies to questions from the 'Lineamenta' for de Special Synod of Bishops for Africa* (1993); en el mismo sentido las Conferencias episcopales de Nigeria, Uganda, Zambia y la Conferencia episcopal interterritorial de Gambia, Liberia y Sierra Leona. Los textos respectivos, en Chidi Denis Isizoh (ed.), *The Attitude of the Catholic Church towards African Traditional Religion and Culture*, Rome 1998.

6 Una selección de textos en Denis (n. 5), 233-73.

7 «Discurso del papa Juan Pablo II durante la visita a la Pontificia Universidad Lateranense (1987)», in: *L'Osservatore Romano*, edición en español, 47, 22 noviembre 1987, 876.

sia no puede estar ausente. Es más, no sólo se trata de que el Derecho sea un auxiliar de la misión evangelizadora, sino de que él mismo se inculture. De donde es posible hablar de inculturación del Derecho canónico que es a lo que apuntan estas reflexiones. Ahora bien, este proceso de inculturación del Derecho de la Iglesia no es ajeno al proceso general de inculturación del mensaje evangélico, de donde, para entender bien aquél, sea preciso abordar, al menos someramente, algunos conceptos básicos de ésta.

A) INCULTURACIÓN Y EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA

2. Hablar de diálogo entre fe y cultura es frecuente en la actualidad. Parece, sin embargo, que no siempre hay suficiente claridad en torno a qué ha de entenderse por uno y otro término⁸, lo que sugiere la conveniencia de detenernos en ellos, aunque sea brevemente.

El Concilio Vaticano II se refiere a la cultura en la constitución *Gaudium et spes* con estos términos: «Con la expresión cultura, en general, se indica todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter al mismo orbe terrestre con su conocimiento y su trabajo; y hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo, formula, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos; más aún, a todo el género humano»⁹.

Años después, los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla afirmaban que «con la palabra 'cultura' se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios de modo que puedan llegar a 'un nivel verdadera y plenamente humano'. Es 'el estilo de vida común' que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de 'pluralidad de culturas'. La cultura así entendida

8 ... cuando hablamos de diálogo fe-cultura, ¿quiénes son los sujetos del diálogo? ¿De qué cultura y de qué fe hablamos? ¿De qué modo se establece el diálogo entre ambas? El concepto de cultura resulta exasperante por su amplitud, que parece abarcarlo todo. Se habla a veces de una 'cultura juvenil', cuando muchas personas adultas no dudarían en calificar a los jóvenes que participan de esa pretendida cultura de absolutos incultos. Se habla también, de modo aparentemente incongruente, de la 'cultura de los pueblos primitivos', considerados tales precisamente por no poseer determinados elementos culturales. ¿Se puede hablar de una cultura de los incultos, o incluso de una cultura de la incultura? ¿Son meros juegos de palabras? Por otra parte, tanto 'fe' como 'cultura' son nombres abstractos que designan realidades inmateriales e impersonales... Sánchez de Toca (n. 2), 185.

9 *Gaudium et spes*, n. 53.

abarca la totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan y que al ser participados en común por sus miembros, los reúne en base a una misma 'conciencia colectiva'. La cultura comprende, asimismo, las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores se expresan y configuran, es decir, las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social, cuando no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes... Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos»¹⁰.

De este concepto podemos poner de relieve dos elementos: la pluralidad y unidad de cultural, y la relación entre fe y cultura.

a) *Pluralidad y unidad cultural.*

3. Puesto que la cultura es «el estilo de vida común que caracteriza a los 'diversos' pueblos» es posible afirmar la existencia de 'pluralidad de culturas'. Cada una de ellas condiciona —no determina— el acceso a la realidad, además de proporcionar un *éthos* determinado —pautas de conducta y modelos de acción— normalmente no consciente, al punto que se espera que una persona se comporte o reaccione de un modo determinado en una situación dada conforme a pautas de comportamiento socialmente adquiridas. De esta manera el resultado es una pluralidad de modos de comprender y actuar, tantos como culturas diferentes hay¹¹.

4. Esta diversidad cultural, sin embargo, no implica un relativismo cultural. De ser así, no sería posible intentar un diálogo cultural, pues lo verdadero en una cultura podría no serlo en otra, eliminándose de esta manera todo posible puente entre una y otra. Lo que hace que no exista este relativismo

10 Puebla (n. 4), 385-389. Años antes, la Unesco, en la Conferencia de México de 1982, había dado un concepto de cultura que, al parecer, influyó en el concepto dado por los obispos latinoamericanos en Puebla: «En su sentido más amplio, la cultura puede definirse como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y emocionales que caracterizan una sociedad o un grupo social. Incluye no sólo las artes y las letras, sino también modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, sistemas de valores, tradiciones y creencias... Es la cultura lo que proporciona la capacidad para reflexionar. Es la cultura lo que nos hace específicamente humanos, seres racionales, dotados de juicio crítico y de un sentido de compromiso moral. Es por medio de la cultura cómo discernimos los valores y tomamos decisiones. Es mediante la cultura cómo los seres humanos se expresan, se hacen conscientes de sí mismos, reconocen su incompletitud, se cuestionan sus propios logros, buscan incesantemente nuevos sentidos y crean obras a través de las cuales trascienden sus propios límites». Declaración de México. Informe final. Conferencia Mundial sobre políticas culturales, México, 26 julio-6 agosto 1982, París, Unesco, CLT/MD/1, 1982.

11 Cf. Sánchez de Toca (n. 2), 191.

cultural es la igualdad esencial de la naturaleza humana, pues «la cultura se sitúa siempre en relación esencial y necesaria a lo que el hombre es»¹². En efecto, por de pronto la cultura es un factor de humanización: «La cultura es aquello a través de lo cual el hombre en cuanto hombre se hace más hombre y en la que se juega el destino mismo del hombre»¹³. Pero al mismo tiempo que es factor de humanización, ella misma es producto de la naturaleza humana y, por lo mismo, marcada por la grandeza y las limitaciones de toda obra humana: «El hombre no es sólo creador de la cultura, sino que también vive de la cultura y mediante la cultura»¹⁴.

Pero hay algo más, «no se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura. Por otra parte, el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las trasciende. Este algo es precisamente la naturaleza del hombre. Precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionera de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser»¹⁵. Esta fundamental referencia al hombre permite superar todo relativismo cultural, puesto que siendo producto humano, la cultura tendrá siempre una dimensión común: «la universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas»¹⁶. De esta manera, la cultura no es sino la respuesta al interrogante fundamental acerca de la existencia humana, y aunque pueda variar la respuesta, la pregunta es siempre la misma: «Si nos esforzamos por ver las cosas con objetividad, podemos ver que, más allá de todas las diferencias que caracterizan a los individuos y a los pueblos, hay una fundamental dimensión común, ya que las varias culturas no son en realidad sino modos diversos de afrontar la cuestión del significado de la existencia personal»¹⁷.

12 Juan Pablo II, «Discurso a la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en la sede de la Unesco, París, 2 junio 1980, n. 7», in: *L'Osservatore Romano*, ed. en español, 1980, 359-62.

13 Juan Pablo II, «Carta autógrafa de creación del Consejo Pontificio de la Cultura, 20 mayo 1982», in: AAS 1982, 684.

14 Juan Pablo II, «Discurso a los rectores de los institutos académicos de Polonia, 4 enero 1986», cit. por Sánchez de Toca (n. 2). «No hay cultura si no es del hombre, por el hombre y para el hombre. Ésta abarca toda la actividad del hombre, su inteligencia y su afectividad, su búsqueda de sentido, sus costumbres y sus recursos éticos. La cultura es de tal modo connatural al hombre, que la naturaleza de éste no alcanza su expresión plena sino mediante la cultura». Consejo Pontificio de la Cultura, *Para una pastoral de la cultura* (1999), n. 2.

15 *Veritatis splendor* (1993), n. 53.

16 *Fides et ratio* (1998), n. 72.

17 Juan Pablo II, «Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, Nueva York, 5 octubre 1995, nn. 9-10», in: *L'Osservatore Romano*, ed. en español 27 (1995) 564.

Supuesta esta 'fundamental dimensión común' de las culturas es posible establecer un diálogo entre las culturas, es posible acceder a otra cultura y comprenderla.

b) *Fe y cultura*

5. La cultura, así, se define en relación con el hombre, al tiempo que el hombre se define en relación con la cultura: «Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. El es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece»¹⁸. Así, hay en la cultura una fundamental referencia al hombre, por lo que bien ha podido definirse al hombre como un «animal cultural»¹⁹. Pero, el «animal cultural» que es el hombre, es al mismo tiempo un «*naturaliter religiosus*»²⁰, por lo que la religión será un elemento que estará siempre presente en la cultura, constituyéndose, más aún, en su núcleo, tal como lo reconocían los obispos latinoamericanos en Puebla²¹ y lo ha afirmado el mismo Juan Pablo II: «Precisamente aquí podemos identificar una fuente del respeto que es debido a cada cultura y a cada nación: toda cultura es un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo y en particular del hombre: es un modo de expresar la dimensión trascendente de la vida humana. El corazón de cada cultura está constituido por su acercamiento al más grande de los misterios: el misterio de Dios»²². O dicho de otra manera por el mismo Pontífice, «toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud. Se puede decir, pues, que la cultura tiene en si misma la posibilidad de acoger la revelación divina»²³.

De esta manera, la dimensión religiosa no viene a sobreañadirse a una cultura, sino que es como su corazón y su núcleo más íntimo: toda cultura

18 *Fides et ratio* (1998), n. 71.

19 «En el pasado, cuando se buscaba definir al hombre, se hacía casi siempre referencia a la razón, a la libertad o al lenguaje. Los recientes progresos de la antropología cultural y filosófica muestran que se puede obtener una definición no menos precisa de la realidad humana refiriéndose a la cultura. Ésta caracteriza al hombre y lo distingue de otros seres no menos claramente que la razón, la libertad o el lenguaje». Juan Pablo II, «Discurso en la Universidad de Coimbra, 15 mayo 1982», cit. por Sánchez de Toca (n. 2).

20 *Catecismo de la Iglesia Católica* 28: «De múltiples maneras, en su historia, y hasta el día de hoy, los hombres han expresado su búsqueda de Dios por medio de sus creencias y sus comportamientos religiosos (oraciones, sacrificios, cultos, meditaciones, etc.). A pesar de las ambigüedades que pueden entrañar, estas formas de expresión son tan universales que se puede llamar al hombre *un ser religioso*». La cursiva es del Catecismo.

21 «Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos». Puebla (n. 4), n. 389.

22 Juan Pablo II, «Discurso ante... Naciones Unidas» (n. 16), 564.

23 *Fides et ratio* (1998), n. 71.

es religiosa²⁴. Y esta dimensión religiosa de toda cultura «asume la forma de movimiento ascendente del hombre hacia Dios. Es un proceso de búsqueda, que se manifiesta después en multitud de respuestas»²⁵.

Lo específico de la fe cristiana, sin embargo, es que en ella es Dios quien tiene la iniciativa, el que sale al encuentro de los hombres, los que, a su vez, libremente dan su respuesta a esta iniciativa divina en la que es el mismo Dios quien revela el misterio acerca de Sí mismo y del hombre. Es por lo que la fe cristiana es compatible con todas las culturas, porque las trasciende todas: no es un producto del hombre, sino que un don que el hombre acoge. Pero también trasciende a todas las culturas porque hay en ella otro elemento, la verdad: «la fe cristiana afecta a todos los hombres sólo si es verdad. Si se tratase sólo de una variante de las experiencias religiosas, entonces tendría que permanecer en su cultura y dejar a las otras culturas en sus variantes propias»²⁶.

6. Toda cultura, como obra humana que es, se caracteriza por una doble realidad: no es mala, no está corrompida, pero está marcada por el signo del pecado. En otras palabras, tiene que ser purificada por la fe. De esta manera la fe no destruye ninguna cultura —como no destruye al hombre— sino que las eleva y purifica. Como lo ha dicho la Comisión Teológica Internacional: «La fe cristiana, porque trasciende todo el orden de la naturaleza y de la cultura, por una parte es compatible con todas las culturas en lo que tienen de conforme con la recta razón y la buena voluntad, y por otra parte es ella misma, en grado eminente, factor dinamizante de cultura. Un principio ilumina el conjunto de las relaciones entre la fe y la cultura: la gracia respeta la naturaleza, la cura de las heridas del pecado, la conforta y la eleva»²⁷.

De esta manera, la relación entre la fe y la cultura no es sino un capítulo particular de las relaciones entre la gracia y la naturaleza, o un momento del proceso de redención que Dios Padre ha llevado a cabo en Jesucristo y que el pensamiento cristiano ha sintetizado en el principio «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva».

24 La única y significativa excepción es la cultura contemporánea, que se ha configurado en relación dialéctica anti-religiosa. Pero aún así, en forma de negación, no puede esconder el fundamental lazo que la vincula a Dios. Cf. Sánchez de Toca (n. 2), 193.

25 *Fides et ratio* (1998), n. 71.

26 J. card. Ratzinger, en la presentación de la encíclica *Fides et ratio* en Madrid. Información en diario *La razón*, Madrid, jueves 17 febrero 2000.

27 Comisión Teológica Internacional, «La fe y la inculturación (1987), n. I, 10», in: Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996*, Madrid: BAC, 1998, 398.

c) *Inculturación y evangelización de la cultura*

7. «Las últimas palabras del Señor resucitado a sus discípulos se refieren a la misión que debe extenderse hasta los confines del mundo: 'Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas... y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado' (Mt 28, 19; cf. Hch 1, 8). El cristianismo entró en el mundo teniendo conciencia de su misión universal. Los creyentes en Jesucristo supieron desde el primer momento que tenían el deber de transmitir su fe a todas las gentes; veían en la fe un bien que no les pertenecía solamente a ellos, sino que todos tenían derecho a ella. No llevar lo recibido hasta el último rincón del mundo habría sido una defraudación. El punto de partida del universalismo cristiano no estuvo basado en la ambición de poder, sino en la certeza de haber recibido el conocimiento que salva y el amor que redime, a los que todo hombre tiene derecho y que espera en lo más profundo de su ser. La misión no se consideraba, pues, como medio para aumentar el número de personas destinadas a su propio ámbito de poder, sino como transmisión obligatoria de lo que era destinado para todos y que todos necesitaban»²⁸.

De aquí arranca la tarea evangelizadora de la Iglesia, de manera que «la evangelización propiamente dicha consiste en el anuncio explícito del misterio de salvación de Cristo y de su mensaje, pues 'Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la Verdad' (1Tm 2, 4)»²⁹. En otras palabras, «evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad... Se trata también de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación»³⁰.

Sin embargo, como ya lo hemos apuntado, el Evangelio —y por consiguiente la evangelización— no se identifica con la cultura y es independientes de toda cultura³¹. Pero «el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangeli-

28 J. card. Ratzinger, «La fe cristiana ante el desafío de las culturas», in: *Ecclesia* 7 (1993) 369.

29 «Para una pastoral de la cultura» (n. 14), n. 4.

30 Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (1975), nn. 18, 19.

31 «Una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios». *Fides et ratio* (1998), n. 71.

zación, no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna»³². Como lo señalaban los padres conciliares en el Vaticano II, «como el Reino de Cristo no es de este mundo, la Iglesia o Pueblo de Dios, introduciendo este reino no arrebató a ningún pueblo ningún bien temporal, sino al contrario, todas las facultades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tienen de bueno, las favorece y asume»³³.

8. Supuesta la evangelización en los términos indicados, es claro que inculturación no es una mera 'adaptación' cultural en la liturgia, la catequesis o la organización de la comunidad para que responda mejor a las exigencias y al sentimiento de cada pueblo. Eso es, quizá, apenas un aspecto de la inculturación. Por eso la Comisión Teológica Internacional³⁴ la ha definido como «el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado medio socio-cultural, llamándolo a crecer según todos sus valores propios, en cuanto son conciliables con el Evangelio. El término inculturación incluye la idea de crecimiento, de enriquecimiento mutuo de las personas y de los grupos, del hecho del encuentro del Evangelio con un medio social». Es por lo que Juan Pablo II ha señalado a los grandes apóstoles de los eslavos como «un ejemplo de lo que se llama inculturación, a saber: la inserción del evangelio en una cultura autóctona y la introducción de esa misma cultura en la vida de la Iglesia»³⁵.

9. Ahora bien, el encuentro entre la fe y las culturas «se opera entre dos realidades que no son del mismo orden»³⁶. Por tanto, la inculturación de la fe y la evangelización de las culturas, constituyen como un binomio que excluye toda forma de sincretismo: «ésta (la inculturación), ante las culturas más dispares y a veces contrapuestas, presentes en las distintas partes del mundo, quiere ser una obediencia al mandato de Cristo de predicar el Evangelio a todas las gentes hasta los últimos confines de la tierra. Esta obediencia no significa sincretismo, ni simple adaptación del anuncio evangélico, sino que el Evangelio penetra vitalmente en las culturas, se encarna en ellas, superando sus elementos culturales incompatibles con la fe y con la vida cristiana y elevando sus valores al misterio de la salvación que proviene de Cristo»³⁷.

10. Ya lo habían propuesto los padres latinoamericanos en Puebla al afirmar que la Iglesia, al proponer la Buena Nueva, «denuncia y corrige la

32 *Evangelii nuntiandi* (1975), n. 20.

33 *Lumen gentium*, n. 13.

34 «La fe y la inculturación» (n. 27), n. I, 11.

35 Juan Pablo II, *Slavorum apostoli* (1985), n. 21.

36 «Para una pastoral de la cultura» (n. 14), n. 5.

37 Juan Pablo II, *Pastore dabo vobis* (1992), n. 55.

presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores. Establece, por consiguiente, una crítica de las culturas. Ya que el reverso del anuncio del Reino de Dios es la crítica de las idolatrías, esto es, de los valores erigidos en ídolos o de aquellos valores que, sin serlo, una cultura asume como absolutos»³⁸. Es por eso que «no puede verse como un atropello, la evangelización que invita a abandonar falsas concepciones de Dios, conductas antinaturales y aberrantes manipulaciones del hombre por el hombre»³⁹.

En suma, la tarea específica de la evangelización «consiste en anunciar a Cristo e invitar a las culturas no a quedar bajo un marco eclesiástico, sino acoger por la fe, el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podrán encontrar su plenitud. De este modo, por la evangelización, la Iglesia busca que las culturas sean renovadas, elevadas y perfeccionadas por la presencia activa del resucitado, centro de la historia, y de su Espíritu»⁴⁰. Y esta evangelización se hace mediante la inculturación, esto es «la encarnación de la vida y del mensaje cristiano en un área cultural concreta, de manera que esta experiencia no sólo se exprese con los elementos propios de la cultura en cuestión —en cuyo caso no sería más que una adaptación superficial—, sino, más aún, que esta experiencia se transforme en un principio de inspiración, que sea a la vez norma y fuerza de unificación, que transforme y vuelva a crear esta cultura, siendo así el origen de una nueva creación»⁴¹.

B) LA INCULTURACIÓN DEL DERECHO CANÓNICO

a) *El Derecho canónico como colaborador de la inculturación*

11. A la luz de lo que hemos reflexionado en los párrafos que anteceden, centremos ahora nuestra atención en el Derecho canónico. Por de pronto es claro que el Derecho de la Iglesia no puede estar ajeno a la tarea evangelizadora que, desde siempre, le corresponde a ella y constituye su «dicha

38 Puebla (n. 4), n. 405.

39 *Ibid.*, n. 406.

40 *Ibid.*, n. 407.

41 P. Arrupe, «Sur l'inculturation», lettre du 14 mai 1978: «l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi l'origine d'une nouvelle création».

y vocación propia... su identidad más profunda»⁴². De esta manera, el Derecho canónico, como «compendio de la prudencia operativa de la Iglesia»⁴³ ha de ser un elemento que no puede ser ajeno a quienes han de realizar el «esfuerzo lúcido, serio y ordenado para evangelizar la cultura»⁴⁴.

En esta perspectiva, el Derecho canónico participa como un elemento más en la tarea de la evangelización. Tan sólo se trata de poner las categorías jurídicas desarrolladas por la Iglesia al servicio de la tarea general que le es propia. De esta manera, el Derecho participa de la tarea general de la evangelización de la cultura, transformándose en instrumento para impregnar del mensaje evangélico ámbitos culturales diversos al jurídico. Pensemos, por ejemplo, en el Derecho fundamental reconocido a los fieles laicos —que es también obligación general— «de trabajar para que el mensaje divino de salvación sea conocido y recibido por todos los hombres en todo el mundo; obligación que les apremia todavía más en aquellas circunstancias en las que sólo a través de ellos pueden los hombres oír el Evangelio y conocer a Jesucristo» (can. 225, § 1 CIC = can. 406 CCEO), con toda la virtualidad que entraña esta norma al reconocerlo como un Derecho fundamental. O en aquellas otras normas que se refieren a la actividad misional de la Iglesia (cáns. 781-792) o a los instrumentos de comunicación social y especialmente los libros (cáns. 822-832 CIC = cáns. 651-666 CCEO) para mencionar sólo algunos cánones.

Queda claro, empero, que mencionar estos u otros cánones a manera de ejemplo, es para poner de relieve que hay algunos cánones que tienen una más directa función instrumental en la tarea evangelizadora. Afirmar esto, sin embargo, no significa que el resto del Derecho de la Iglesia se mantenga al margen de la misma. Por el contrario, puesto que la salvación de las almas es la suprema ley de la Iglesia (can. 1752 CIC), todo el Derecho canónico está al servicio de la evangelización y como tal, en consecuencia, es todo el Derecho canónico el que ha de apoyar esta tarea, independiente de que haya cánones que, por su funcionalidad, sean más directamente operativos.

b) *Inculturación del Derecho canónico en los derechos estatales*

12. Pero el Derecho canónico tiene una particularidad que hace que pueda asumir otra dimensión más propia y peculiar en la tarea de evangeli-

42 *Evangelii nuntiandi* (1975), n. 14.

43 *Vid. supra*, n. 7

44 Juan Pablo II, *Ecclesia in America* (1999), n. 70.

zación e inculturación: el Derecho canónico es el Derecho de la Iglesia católica, es intraeclesial. Fuera de ella hay también Derecho, un Derecho extraeclesial establecido por los Estados conforme la cultura que cada uno de ellos ha ido gestando y que les propia. Como fenómeno cultural, el Derecho de los Estados participa de los caracteres de ésta y, por ende, participa también de los valores que la animan y de los desvalores que la debilitan, de donde el Derecho de los Estados también ha de ser destinatario de la evangelización de manera que sea igualmente invitado a «acoger por la fe el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podrá encontrar su plenitud»⁴⁵.

Afirmado que el Derecho es también una realidad cultural necesitada de evangelización, ésta puede operar de maneras diversas. Por de pronto, puesto que el Derecho es parte de una cultura determinada, la inculturación del Evangelio en general en ella y la consecuente evangelización de la misma, comprende también al Derecho generado por dicha cultura, puesto que es parte de ella. El Derecho se ve beneficiado así con la tarea general de inculturación y evangelización de la cultura que lo ha generado.

13. Derecho canónico y Derecho de los Estados, ambos son igualmente Derecho —y no por analogía⁴⁶— de donde, en esta particular perspectiva de aproximación a la realidad a evangelizar, el Derecho canónico tiene un campo de especial proyección: ya no es un mero instrumento al servicio de la tarea común de evangelizar la cultura, sino que, desde su propia naturaleza y originalidad, tiene un propio campo de acción: la inculturación en los ordenamientos jurídicos seculares para operar en ellos la evangelización que necesitan.

Se abre aquí un amplio campo de evangelización para los canonistas, especialmente en algunos ámbitos del Derecho secular como el Derecho de familia, que en los últimos treinta años ha sufrido cambios profundos en la mayoría de los ordenamientos jurídicos occidentales⁴⁷. Aunque dichas para juristas en general⁴⁸, estas palabras de Juan Pablo II son igualmente válidas para los cultores del Derecho canónico: «Como cultores del Derecho y como

45 Puebla (n. 4), n. 407.

46 Sobre este tema, *vid.* J. Hervada, *Coloquios propedéuticos de Derecho canónico*, Pamplona 1990; E. Molano, *Introducción al estudio del Derecho canónico y del Derecho eclesiástico del Estado*, Barcelona 1984; I. C. Ibán, *Derecho canónico y ciencia jurídica*, Madrid 1984; J. Fornés, *La ciencia canónica contemporánea. Valoración crítica*, Pamplona 1984.

47 En 1975 se produjeron reformas importantes en el Derecho francés (11 de julio) e italiano (9 de mayo), y en 1981, en España (Ley 30/1981).

48 Juan Pablo II, «Discurso a un grupo de juristas católicos italianos», in: *L'Osservatore Romano*, ed. en español, 4, 28 enero 1990, 44. Las cursivas son del original.

católicos, ustedes, ilustres señores, *se encuentran hoy ante un desafío*. No pueden permanecer pasivos contemplando los cambios de la sociedad, limitándose a darse por enterados de las adecuaciones de las leyes a los cambios de las costumbres. Esto significaría ser insensibles a ese bien de las personas que da valor a toda relación de justicia entre los hombres. Por el contrario, hay que procurar que la sociedad de nuestro tiempo sepa darse leyes que, si bien tengan en cuenta las diversas situaciones reales, garanticen al mismo tiempo el bien de cada persona y de las comunidades hermanas, promoviendo y tutelando la institución natural de la familia fundada en el matrimonio.

«El bien de la comunidad humana está estrechamente unido a la salud de la institución familiar. Cuando el poder civil desconoce en su legislación el valor específico que la familia rectamente constituida aporta al bien de la sociedad, cuando se comporta como espectador indiferente frente a los valores éticos de la vida sexual y matrimonial, lejos de promover el bien y la permanencia de los valores humanos, favorece con tal comportamiento la disolución de las costumbres...

«Por eso, es tarea de la máxima importancia transmitir a las generaciones futuras los valores de la dignidad de la persona y de la estabilidad del matrimonio y de la familia *mediante un cuerpo de leyes que los proteja y los promueva*. Dar carta de naturaleza legal a formas de convivencia distintas de la familia legítima fundada en el matrimonio, además de confusión en los principios *comportaría pedagógica y culturalmente* una contribución directa a la formación de una mentalidad y de una costumbre faltos de los valores basilares y fundantes de la familia».

La cita ha sido un tanto larga, pero iluminadora. ¿Qué duda puede haber de la importante contribución que puede ofrecer la reflexión que sobre el matrimonio realizó la canonística del siglo xx, una de las aventuras intelectuales más apasionantes del siglo que está terminando? «La Iglesia, aunque presta la debida atención a las culturas de todos los pueblos y a los progresos de la ciencia, deberá vigilar siempre para que *a los hombres de hoy se les vuelva a proponer con integridad el mensaje evangélico sobre el matrimonio*, tal como ha ido madurando en su conciencia a través de la reflexión secular, guiada por el Espíritu. El fruto de esta reflexión está hoy depositado con particular riqueza en el Concilio Vaticano II y en el nuevo Código de Derecho Canónico, que es uno de los instrumentos más destacados de la aplicación del Concilio»⁴⁹.

49 Juan Pablo II, «Discurso a los oficiales y abogados del tribunal de la Rota romana (1991)», in: *L'Osservatore Romano* 5, 1 febrero 1991, 69. Las cursivas son del original.

Claro que esto plantea de inmediato otra tarea: la de promover entre los juristas el conocimiento de esta reflexión y del resultado de la misma positivado en el Derecho actual de la Iglesia ⁵⁰.

14. No se trata, sin embargo, de una mera copia de las soluciones que han consagrado ambos códigos canónicos en sede matrimonial. Una solución así no sólo sería simplista sino contraproducente ⁵¹. Ellas obedecen a una antropología previa que sustenta y fundamenta las soluciones codiciales, la que no siempre se encuentra en los ordenamientos jurídicos seculares los que más bien discurren actualmente por otros derroteros fundantes. Se comprende así hasta que punto la inculturación ha de apuntar no a meras adaptaciones de las soluciones canónicas al ámbito civil, sino que va mucho más allá, a «los criterios de juicio, los valores determinantes... las fuentes inspiradoras» en expresión de Pablo VI ⁵².

En otras palabras, la inculturación del Derecho canónico pasa no sólo por proporcionar soluciones técnicas de calidad que se recepcionen o que inspiren soluciones similares en los ordenamientos estatales, sino que, además, pasa por la transmisión de los valores evangélicos que en el Derecho canónico son el fundamento de dichas soluciones técnicas.

15. Puesto que la inculturación ha sido una tarea que ha ocupado desde siempre a la Iglesia, la historia nos ofrece algunos ejemplos. El primero, en lo que a Derecho se refiere, fue el de la cristianización del Derecho romano: una inculturación, empero, que fue más de principios inspiradores y de doctrinas que de instituciones y soluciones técnicas. No podía ser de otra manera, pues la elevada calidad del Derecho romano sólo podía verse afectada por otro Derecho de igual o superior categoría técnica, lo que el Derecho canónico estaba aún lejos de lograr. Esta influencia se manifestó principalmente en la humanización y espiritualización de algunas instituciones —v.gr., en materia de familia, esclavitud, contratos, penas, etc.— y alcan-

50 De allí la importancia de la labor que realiza la Consociatio internationalis studium Iuris Canonici promovendo. Las visitas que hizo a algunos países latinoamericanos el recordado Pedro Lombardía, siendo presidente de la misma, fueron el punto de partida de iniciativas que han concretado hoy en la enseñanza del Derecho canónico en diversas universidades civiles.

51 En el año 1990 se presentó en la Cámara de Diputados chilena un proyecto de ley que pretendía insertar en el art. 4 de la vigente Ley de matrimonio civil (1884), artículo que establecía algunos impedimentos, un par de números redactados de la siguiente manera: «art. 4: No podrán contraer matrimonio... 6.º Los que tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio, que mutuamente se han de dar y aceptar. 7.º Los que no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica». Las buenas intenciones del diputado proponente eran evidentes, pues pretendía salir al paso a un problema concreto y específico que plantean las nulidades del matrimonio civil en Chile. Pero lo inadecuado de su proyecto era igualmente evidente, al punto que poco después él mismo lo retiró.

52 *Evangelii nuntiandi* (1975), n. 19.

zó su máxima expresión en el *Corpus Iuris* del emperador Justiniano en el siglo VI, ya caído el imperio de Occidente. Influjo lo suficientemente profundo como para que un autor italiano, Biondo Biondi, llegara a hablar de un *Derecho romano cristiano*⁵³, fórmula un tanto exagerada que tiene el mérito de expresar la intensidad de este influjo. Con todo, nunca fue tan fuerte como para que pueda afirmarse que el Derecho romano de esta época tardía llegara a expresar de una manera efectiva el espíritu del cristianismo⁵⁴.

Pero quizá donde más fructífero se ha manifestado este influjo fue en la época del *Ius commune* en la baja Edad Media⁵⁵, la que coincide con la época clásica del Derecho canónico⁵⁶. El renacimiento jurídico que vivió Europa a partir del siglo XII se articuló en torno al Derecho romano justinianeo y al Derecho canónico. Ambos constituyeron la cultura jurídica de la época y dieron lugar al Derecho común. Uno y otro eran los derechos cultos por excelencia. Los derechos localistas que habían enseñoreado el mundo jurídico medieval, de origen germánico y algunos de corte primitivista, siguieron vigentes, pero el Derecho que se estudió en las universidades fue principalmente el canónico y el romano. Ambos, de carácter universalista, se transformaron en el Derecho de la cristiandad medieval. Entre ambos hubo una intensa y recíproca influencia: el Derecho romano contribuyó a articular las soluciones técnicas del Derecho de la Iglesia y, a su vez, empezó a recibir influencias canonísticas, aunque no hayan podido presentar una magnitud similar a la de las influencias romanas e los cánones, atendida la enorme tradición y experiencia que el primero portaba consigo. Con todo, las influencias canónicas no fueron ni menores ni marginales; un buen ejemplo de esta afirmación es nada menos que la dicotomía técnica entre

53 Biondo Biondi, *Il Diritto romano cristiano* 1-3, Milano 1952.

54 J. Hervada - P. Lombardía, *El derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canónico*, I: *Introducción. La constitución de la Iglesia*, Pamplona 1970, 77; J. Maldonado, *Curso de Derecho canónico para juristas civiles. Parte general*, Madrid 1975, 239-52; 267-83; J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^{ème} et V^{ème} siècles*, Paris 1957, 178-98.

55 Lit. general: M. Bellomo, *L'Europa del Diritto commune*, Roma 1988; F. Calasso, *Introduzione al Diritto commune*, Milano 1951; Id., *Medio Evo del Diritto*, I: *Le fonti*, Milano 1954; A. Cavanna, *Storia del Diritto moderno in Europa*, I: *Le fonti e il pensiero giuridico*, Milano 1979; H. Coing (ed.), *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, I: *Mittelalter (1100-1500): Die gelehrten rechte und die gesetzgebung*, München 1973; Id., *Eurapaisches Privatrecht*, München 1985 = *Derecho privado europeo*. Traducción y apostillas de A. Pérez Martín, Madrid 1996; Id., G. Ermini, *Corso di Diritto commune*, I: *Genesi e evoluzione storica. Elementi costitutivi. Fonti*, Milano 1946; A. García y García, *Derecho común en España. Los juristas y sus obras*, Murcia 1991; P. Koschaker, *Europa y el Derecho romano*, Madrid 1957; G. Le Bras - Ch. Lefèbvre - J. Rambaud, *L'Age classique 1140-1378. Sources et Théorie du droit. Histoire du droit et des institutions de l'Églises en Occidente* 7, Paris 1965; Maldonado (n. 54), 320-72.

56 Le Bras - Lefebvre (n. 55); J. Gaudemet, *Les sources du droit canonique VII^{ème}-XX^{ème} siècles*, Paris 1993.

Derecho real y Derecho subjetivo. De esta manera, importantes nociones del Derecho civil moderno, aún vigentes, tuvieron orígenes canonísticos⁵⁷.

16. La fluida comunicación que existió en esta época entre el Derecho canónico y el Derecho civil se vio detenida con el fenómeno que llamamos separación Iglesia-Estado, lo que fue más en desmedro del Derecho civil el que «ignorando la canonística tradicional y moderna, se ha privado de una fuente y de una veta inestimable de mejoramiento, cuyo conocimiento le hubiera permitido superar muchos problemas»⁵⁸. Guzmán, que es el autor de esta sugerente advertencia, la explica así: «los códigos civiles en actual vigencia son todavía tributarios de la mentalidad racionalista que los creó. Aborrecedora de las singularidades y de los pliegues y repliegues de la vida, amó la uniformidad, la igualdad, la generalidad y la abstracción. El resultado fueron esas leyes que no dejan margen y que por el estilo de su formulación obligan a subsumir la multiforme y variada casuística que ofrece la realidad en reglas cuya razón no siempre vale para todos los casos. La codificación ciertamente empobreció el Derecho civil: los códigos modernos operaron un brutal seccionamiento en el antiguo Derecho común, del que recogieron lo que pareció según diversos criterios, dejando afuera, como no derecho, una masa enorme de doctrinas, conceptos, figuras e instituciones, con el agravante de que en muchos casos lo desechado explica lo recogido, de modo de crearse incluso problemas científicos de comprensión de los dogmas jurídicos vigentes.

«Cierto es que el Derecho canónico terminó por sucumbir al atractivo de la codificación, porque no debe callarse que, bajo otros aspectos, ella significó un avance sobre todo por lo que a la certeza, seguridad y claridad de las normas atañe. Pero la codificación canónica, por razones fáciles de entender, no admitió en todo al modelo civilístico. Los códigos de la Iglesia mantuvieron la tradicional adhesión a las diferencias del caso, a la variedad de las situaciones que ofrece la práctica, a la diversidad de las personas, los lugares, las profesiones; y ello les imprime un carácter específico, que podemos denominar realismo. Ello es un espíritu; pero también una verdadera técnica. Las leyes civiles no suelen, en cambio, ser realistas. En nuestros tiempos menos lo son aún, cuando vemos en ellas incorporarse una buena dosis de ideologismo, por definición ajeno a cualquier realidad.

57 Cf. «Palabras del Prof. Dr. Alejandro Guzmán Brito, director de la Escuela de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso (en la sesión de clausura del Primer Congreso Latinoamericano de Derecho canónico)», in: *Actas del Primer Congreso Latinoamericano de Derecho Canónico*, Valparaíso 1995, 400-02. Sobre este tema, vid. M. Villey, *Estudios en torno a la noción de Derecho subjetivo*, Valparaíso 1976.

58 Guzmán (n. 57), 402.

«En esto me parece consistir esencialmente la privación que se autoinfligió el Derecho civil cuando empezó a ignorar la vieja canonística y al ignorar la nueva; es decir, en haber perdido la oportunidad de temperar y moderar el excesivo racionalismo con que la idea de codificación fue impulsada en el siglo XVIII y sobre todo en el siglo siguiente, que determinó también un espíritu de legislar y una verdadera técnica legislativa muy caracterizados».

17. Una dimensión que alcanza en la actualidad un lugar destacado y que puede constituir un espacio de particular importancia en este diálogo a reanudar, es el de la filosofía: «no es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que las hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el aspecto de la recíproca autonomía. A la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón»⁵⁹. Esto, que es válido para la filosofía en general, lo es también para la filosofía del Derecho, de donde se abre aquí un campo de particulares posibilidades en la reanudación del diálogo entre uno y otro derecho.

18. La dificultad de esta empresa en la actualidad no será igual en todas partes. En efecto, en esta tarea de diálogo y de inculturación, es posible contar, en ocasiones, con el auxilio de los mismos ordenamientos jurídicos estatales que facilitan la tarea evangelizadora. Por de pronto, «las culturas no son terreno vacío, carente de auténticos valores. La evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores; una contribución al crecimiento de los 'gérmenes del Verbo' presentes en las culturas. Con mayor interés asume la Iglesia los valores específicamente cristianos que encuentra en los pueblos ya evangelizados y que son vividos por éstos según se propia modalidad cultural. La Iglesia parte, en su evangelización, de aquellas semillas esparcidas por Cristo y de estos valores, frutos de su propia evangelización»⁶⁰. De esta manera, en su proyección a los ordenamientos jurídicos estatales, es posible todavía encontrar en ellos elementos que reconocen principios inspiradores de innegable cuño cristiano que hagan más fácil la tarea⁶¹.

59 *Fides et ratio* (1998), n. 48. La cursiva es del original.

60 Puebla (n. 4), nn. 401-403.

61 Un ejemplo: el art. 102 del Código civil de Chile (1855) define el matrimonio como «un contrato solemne por el cual un hombre y una mujer se unen actual e indisolublemente, y por toda la vida, con el fin de vivir juntos, de procrear hijos y de auxiliarse mutuamente». Un tal concepto, que hoy podemos considerar de claro cuño personalista, facilita la acogida en el Derecho civil chileno, con las adecuaciones que corresponda, de criterios y soluciones técnicas elaboradas últimamente por el Derecho canónico. C. Salinas, «El concepto de matrimonio en el Código civil de Chile: una lectura canónica», in: *Revista de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso* 19 (1998) 57-87.

Es lo que se advierte hoy todavía en países —como los latinoamericanos— que conservan un profundo sello cristiano a pesar de las dificultades y «desgarramientos en el nivel económico, político y social»⁶². Durante los tres siglos de presencia española en América, «se echaron las bases de la cultura latinoamericana y de su real substrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones»⁶³. Esta cultura «impregnada de fe» se manifiesta igualmente en el Derecho en el que es posible todavía encontrar rasgos como los que recién mencionábamos al referirnos al concepto de matrimonio en el Código Civil de Chile.

19. En ocasiones, el propio ordenamiento jurídico estatal se remite expresamente a la norma canónica haciendo que ésta rija en el ámbito civil, proporcionando ámbitos de encuentro explícito entre el Derecho de la Iglesia y el Derecho del Estado que permita a aquél desplegar toda su potencialidad. Es lo que se denomina la civilización del Derecho canónico⁶⁴. Se trata, con todo, de ámbitos acotados que tan sólo proporcionan espacios limitados de acción evangelizadora.

Hay situaciones, sin embargo, en que estas posibilidades son mayores. Recientemente ha sido aprobada en Chile una ley que en este aspecto resulta tan novedosa como prometedora: en el mes de octubre de 1999 se promulgó y publicó una ley⁶⁵ «que establece normas sobre la constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas». Se trata de una ley novedosa porque, hasta el día de su publicación, el tema era regido sólo por el Derecho común. En esta ley «el Estado reconoce *el ordenamiento*, la personalidad jurídica, sea ésta de Derecho público o de Derecho privado, y la plena capacidad de goce y ejercicio de las iglesias, confesiones e instituciones religiosas que los tengan a la fecha de publicación de esta ley, entidades que mantendrán el régimen jurídico que les es propio...» (art. 20). Como la Iglesia católica ya disfrutaba de personalidad jurídica de Derecho público, ésta es reconocida expresamente por el legislador quien, además, reconoce ahora en términos globales, su ordenamiento jurídico. Este reconocimiento se hace según lo tengan «a la fecha de publicación de esta ley», por lo que se reco-

62 Puebla (n. 4), n. 412.

63 *Ibid.*

64 También encontramos algún ejemplo en el Código civil de Chile, art. 586: «Las cosas que han sido consagradas para el culto divino, se regirán por el Derecho canónico».

65 Ley 19.638 publicada en el *Diario Oficial de la República de Chile* del 14 de octubre de 1999. *Vid.* C. Salinas Aranedo, «Una primera lectura de la ley chilena que establece normas sobre la constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas», en *Revista Española de Derecho Canónico*, 1999, en prensa.

noce, así, todo el ordenamiento canónico universal y particular vigente en la Iglesia chilena al 14 de octubre de 1999. Pero, además, como la misma norma agrega que estas entidades que son reconocidas por el Estado de Chile «mantendrán el régimen jurídico que les es propio, ello significa que el Derecho canónico no queda petrificado al 14 de octubre de 1999, sino que el Estado de Chile acepta desde ya y cara al futuro el régimen que en cada momento le será propio a la Iglesia, incorporando en este reconocimiento las modificaciones que pueda sufrir este Derecho universal o particular a futuro. Se trata, pues, de dos novedades del mayor interés. Ahora, cuáles sean los alcances concretos de este reconocimiento será algo que habrá que ir perfilando a futuro, tarea en la que los tribunales jugarán un papel importante. Con todo, se abre al Derecho canónico una gran posibilidad en orden a su inculturación en el Derecho chileno y al renacimiento del diálogo entre ambos derechos al que recién me refería.

20. Otro elemento que facilita la tarea de inculturación del Derecho canónico en los derechos estatales es el reconocimiento que el propio ordenamiento jurídico estatal haga de la Iglesia y de sus entes y de su capacidad de acción en el tráfico jurídico civil. En este sentido, me parece que el que la Iglesia pueda contar con un reconocimiento especial, sea que éste arranque unilateralmente del Derecho estatal, o de un acuerdo entre el Estado y la Iglesia, facilita en buena medida la presencia y el actuar de la Iglesia, más aún cuando ese reconocimiento va acompañado del reconocimiento que se pueda hacer de su propio derecho. La realidad, sin embargo, nos muestra un cuadro complejo, pues la consideración que los derechos de los Estados hacen de la Iglesia y de sus entes dista bastante de ser unívoca⁶⁶.

c) *Integración de los derechos seculares en el Derecho canónico*

21. La inculturación no sólo busca «la radicación del cristianismo en las diversas culturas», sino que también implica «una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo». Nos hemos aproximado en los apartados anteriores al primero de estos componentes de este concepto. Momento es que lo hagamos con el segundo de ellos, esto es, la integración en el Derecho canónico de los auténticos valores culturales de cada sociedad y de las categorías jurídicas que los reflejan: «la Iglesia, al vivir durante el transcurso de la historia en variedad de circunstancias, ha empleado los hallazgos de las diversas culturas para difun-

⁶⁶ Una síntesis de los modelos vigentes de Derecho eclesiástico, en I. C. Ibán - L. Prieto Sanchís, *Lecciones de Derecho eclesiástico*, 2.ª ed., Madrid 1990, 56-76, con orientación bibliográfica.

dir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes, para investigar y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la multiforme comunidad de los fieles»⁶⁷.

El Derecho canónico nunca se ha cerrado a la experiencia jurídica de los pueblos en los que ha estado presente. Numerosos son los ejemplos que podrían traerse; baste recordar que los historiadores, refiriéndose al primer milenio del Derecho de la Iglesia suelen hablar de un Derecho canónico *coloris romani* y de un Derecho canónico *coloris germanici* para hacer referencia a los influjos notables que en cada época recibió del Derecho romano y del Derecho germánico.

En efecto, al terminar el período de las persecuciones y producirse la libertad de la Iglesia en el Imperio de Roma, el Derecho romano había alcanzado una depurada calidad técnica, por lo que influyó fuertemente en el ordenamiento de la Iglesia; muchas fueron las instituciones de la primitiva organización eclesiástica que llevaron la impronta del *ius romanorum*⁶⁸. Este recurso al Derecho romano fue tanto más necesario cuanto que el Derecho de la Iglesia no estaba todavía desarrollado; utilización que también hizo la doctrina eclesiástica fuera del ámbito jurídico⁶⁹. Cuando el 476 se hundió el imperio en Occidente muchas instituciones lo hicieron con él, pero otras se perpetuaron con la Iglesia. De allí que se haya denominado al Derecho de la Iglesia de este período Derecho canónico *coloris romani*⁷⁰.

La caída del imperio de Occidente dio origen a distintos reinos, independientes entre sí, formados a partir de los diversos pueblos bárbaros que se asentaron en territorios imperiales. Algunos de estos pueblos eran paganos como los francos; otros eran arrianos como los visigodos; pero la labor

67 *Gaudium et spes*, n. 58.

68 A. García y García, *Historia del Derecho canónico*, 1: *El primer milenio*, Salamanca 1967, 151-271, con abundante literatura; Maldonado (n. 54), 253-60; J. Gaudemet, *Les sources du droit canonique de l'Église en Occident du i^{er} au vii^{er} siècles*, Paris 1985, 65-72, con bibliografía; Id., *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux iv^{er} au v^{er} siècles*, Paris 1957, 199-212.

69 J. Gaudemet, «Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du iii^{er} au v^{er} siècles», in: *Ius Romanum Medii Aevi*, pars I, 3b, Milano 1978; J. de Churruca, «Patriística y Derecho romano», en *Estudios de Deusto* 32 (1984) 429-44.

70 Este influjo del Derecho romano en la Iglesia no se hizo sólo a través de su recepción por el Derecho canónico; también los textos jurídicos romanos regularon materias propias de la Iglesia, pero no eran Derecho canónico, sino Derecho romano regulando temas directamente eclesiales; están recogidos en el libro I del *Código* de Justiniano y se refieren, v. gr., al estatuto acordado a la Iglesia en el imperio (CI 1.1.5), los privilegios de los clérigos (CI 1.3.2), la condición de los monjes (CI 1.3.20 aut.), el reconocimiento de la jurisdicción episcopal (CI 1.3.33 aut.), etc. Algunas de estas disposiciones fueron recogidas en las colecciones canónicas con lo cual fueron, de alguna manera, canonizadas. En Oriente estas recopilaciones, que reunían normas canónicas y seculares, recibieron el nombre de nomocánones.

evangelizadora desplegada por la Iglesia los atrajo al cristianismo lo que supuso la conversión de pueblos enteros según la costumbre de que la conversión del rey determinaba la de sus súbditos, aún cuando el Derecho romano continuó su influjo, particularmente los años siguientes a la caída del imperio en Occidente, manifestándose como Derecho romano vulgar.

El derecho propio de los pueblos que sucedieron al imperio, en gran medida de origen germánico, dominó ampliamente este período, en especial a partir de la época carolingia, dejando sentir su influjo en la organización de la Iglesia y en los textos conciliares, marcando todo un período en la historia del Derecho canónico⁷¹. La conversión en masa de estos pueblos determinó que los obispos y el clero fuesen de la misma raza y, por ende, formados no en el Derecho romano, sino en el germánico; de allí que al legislar significaron una importante vía de penetración del Derecho de estos pueblos en el canónico, instituciones algunas de las cuales han sobrevivido en el Derecho de la Iglesia hasta épocas recientes, como el cómputo del parentesco que la Iglesia recibió del Derecho germánico y lo hizo suyo hasta el Código de Derecho Canónico de 1983⁷².

Posteriormente, en la época del Derecho común, la canonística fue tributaria de la civilística en cuanto a métodos y sistemas y, en algunos casos, a principios, si bien estos debieron recibir la adaptación exigida por las peculiaridades de los principios, los fines y el espíritu general del Derecho de la Iglesia. Un ejemplo ilustrativo es la regla que exige la buena fe para poder prescribir, la que el Derecho canónico recibió del romano. En éste, sin embargo, la mala fe sobreviniente no daña a la prescripción, no la impide, de manera que la buena fe se exige sólo al empezar a prescribir. En Derecho canónico, en cambio, la mala fe sobreviniente daña, por lo que la buena fe se exige durante todo el tiempo necesario para prescribir, adaptación del modelo canónico a las exigencias morales más acusadas del Derecho canónico⁷³.

No se trata, sin embargo, sólo de ejemplos históricos, pues en la reciente codificación del Derecho canónico de la Iglesia latina este influjo no ha estado ajeno: pensemos, por ejemplo, en el uso de categorías del Derecho administrativo estatal en la nueva sistematización de la potestad normativa de la administración eclesiástica o de los actos administrativos singulares⁷⁴.

71 García y García, *Historia* (n. 68), 273-428; Maldonado (n. 54), 285-95.

72 F. R. Aznar Gil, *El nuevo Derecho matrimonial canónico*, 2.ª ed., Salamanca 1985, 267-68, con bibliografía.

73 Guzmán (n. 57), 401.

74 E. Labandeira, *Tratado de Derecho administrativo canónico*, Pamplona 1988. Al abordar el autor la actividad normativa de la administración (cap. VII) dedica varias páginas a mostrar la 'potes-

22. Hasta el momento hemos hablado de categorías jurídicas —principios o instituciones— que han sido incorporadas al Derecho canónico y que éste ha asumido como propias e, incluso, como propias las ha transmitido a épocas posteriores. Diferente es que el Derecho de la iglesia haga uso de categorías jurídicas estatales mediante la técnica de remitirse al Derecho de los Estados en materias en las que el ordenamiento canónico se abstiene de legislar. En efecto, esta actitud positiva del Derecho de la Iglesia hacia los derechos seculares y las categorías culturales locales que se advierte a lo largo de la historia del Derecho canónico no es ajena al Derecho actual, actitud que, incluso, hoy es promovida por el mismo legislador universal que, mediante la técnica de la remisión a los derechos estatales, hace amplio uso del ordenamiento jurídico de los Estados, al punto que esta remisión ha merecido un canon particular entre las normas generales del *Codex*: «Las leyes civiles a las que remite el Derecho de la Iglesia, deben observarse en Derecho canónico con los mismos efectos, en cuanto no sean contrarias al Derecho divino ni se disponga otra cosa en Derecho canónico» (can. 22).

La remisión «consiste en que la norma que realiza dicha remisión no regula su propio supuesto de hecho, sino que acoge la regulación que del mismo hace una norma de otro ordenamiento»⁷⁵, y de ella se distinguen dos modalidades: la remisión formal —o no recepticia— y la remisión material —o recepticia—. En la primera —remisión formal o no recepticia— ‘la norma reclamada’ no entra a formar parte del ordenamiento canónico, el que reconoce su incompetencia sobre las materias a las que remite las que, no obstante la remisión, no pasan a formar parte del ordenamiento de la Iglesia. En la segunda, en cambio —remisión recepticia—, la norma reclamada se incorpora al ordenamiento canónico, por lo que en esta última circunstancia suele hablarse de ‘canonización del Derecho civil’⁷⁶. En este caso la norma estatal a la que se remite el Derecho canónico, sin dejar de ser estatal, pasa a ser también canónica.

Cuando el canon 22 habla de *leges civiles*, hay que entender por tales no a las leyes en su sentido formal, sino material, de manera que la remisión se hace tanto a las normas legales como administrativas, consuetudinarias e, incluso, criterios jurisprudenciales. Más aún, con esta expresión *leges*

tad normativa de las administraciones civiles’ (pp. 338-50) y lo mismo hace al tratar otras materias, dedicando un capítulo completo (cap. II) al ‘poder y la administración en los Estados’.

⁷⁵ J. Miñambres, «Análisis de la técnica de la remisión a otros ordenamientos jurídicos en el Código de 1983», in: *Ius Canonicum* 64 (1992) 716; P. Ciprotti, «Le ‘leggi civili’ nel nuovo Codice di Diritto canonico», in: *Il nuovo Codice di Diritto canonico, novità, motivazioni, significato*, Roma 1983; Id., *Contributo a la teoria della canonizzazione delle leggi civili*, Roma 1941; O. Cassola, *De receptione legum civilium in iure canonico*, Romae 1944.

civiles se significa sustancialmente Derecho no canónico, por lo que hay que comprender en ella al Derecho de los Estados y «los fenómenos normativos de todas las sociedades institucionales con subjetividad en el ámbito político nacional o internacional»⁷⁷.

Variadas son las materias en las que el *Codex* vigente remite al Derecho de los Estados: tutela (can. 98), prescripción (can. 197), relaciones laborales y seguridad social (cáns. 231, 1286), efectos civiles del matrimonio (cáns. 1059, 1672), mandato para contraer matrimonio por procurador (can. 1105), contratos (can. 1290), acciones posesorias (can. 1500) transacción y compromiso arbitral (can. 1714). El legislador canónico en estos casos se ha abstenido de dar normas sobre una materia en la que ha considerado conveniente la coincidencia de criterios entre los ordenamientos de la Iglesia y del Estado, haciendo propias las normas del Estado no tanto porque reflejan el Derecho divino —pueden hacerlo— cuanto que no se oponen a él ni a lo dispuesto por el propio Derecho canónico al punto que, si lo hacen, dichas normas simplemente no se canonizan. Lo que expresan esas normas es, así, una coincidencia de criterios de los ordenamientos de la Iglesia y del Estado⁷⁸.

Entienden algunos que un análisis de las fórmulas empleadas en las normas canonizantes del Código «demuestra que se realiza una auténtica remisión recepticia»⁷⁹, afirmación que me parece admite alguna matización; con todo, es indudable el uso que el *Codex* hace de esta técnica. De acuerdo con el propio canon 22, las leyes civiles a las que remite la ley canónica operan en el ordenamiento canónico con los mismos efectos que en el ordenamiento civil y han de interpretarse y aplicarse de acuerdo con su ordenamiento de origen, «utilizando la regulación global de la institución y los recursos jurídicos, también jurisprudenciales, que dicho ordenamiento ofrece»⁸⁰. Desde esta perspectiva, parece claro que se ofrece aquí un espacio para que el influjo del Derecho de los Estados —incluidos los criterios que dicho ordenamiento ha ido desarrollando para la aplicación de las normas remitidas— se haga sentir en el ordenamiento canónico.

23. Pero el Derecho canónico no sólo ha salido enriquecido por el aporte de los derechos seculares, haciendo propias —inculturando— categorías jurídicas nacidas fuera del ámbito eclesial, sino que también se ha enriquecido del enfrentamiento con otras culturas por el esfuerzo intelectual

76 J. Otaduy, «Comentario al canon 22», in: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* 1, Pamplona 1996, 412.

77 *Ibid.*, 415.

78 P. Lombardía, «Comentario al can. 22», en *CIC Pamplona*.

79 Otaduy (n. 76), 413.

80 *Ibid.*

que ha debido hacer para adecuarse a ellas. Un ejemplo notable en este sentido es el encuentro del Derecho canónico con la realidad latinoamericana después del descubrimiento (1492), en concreto en lo referido al matrimonio, encuentro y esfuerzo intelectual que, por ejemplo, dio origen al posteriormente denominado privilegio petrino, el que fuera anticipado por parte de la legislación canónica indiana⁸¹.

No es inadecuado pensar, a la luz de la experiencia histórica, que el Derecho de la Iglesia pueda, de nuevo, enriquecerse 'desde adentro' como consecuencia del esfuerzo intelectual que ha de hacer para adaptarse primero e inculturarse después en las culturas actuales. Los avances inéditos que ha experimentado la ciencia en el último tiempo no han permanecido ajenos al Derecho en general —civil y canónico— y en algunos ámbitos están presentando interrogantes de fondo: basta pensar en el impacto que han tenido y siguen teniendo, en general en el tratado de personas o en el tratado de familia, las últimas experiencias de ingeniería genética y las que es probable que pronto nos sorprendan. La inculturación del Derecho de la Iglesia no sólo significará tener que impregnar con el mensaje de Cristo las categorías jurídicas que surjan como consecuencia de ese impacto, sino que, además, enfrentarse él mismo a la tarea de pensar, desde su propia y radical originalidad, las soluciones jurídicas que amparen convenientemente, según el orden de justicia del Pueblo de Dios, estas nuevas realidades.

24. Diferente de lo anterior es la técnica, también empleada por el Código, de complementar una norma canónica con criterios culturales locales que la hagan más operativa. El Código de Derecho Canónico proporciona ejemplos en este sentido al dejar en ocasiones⁸² la posibilidad de que la norma universal se complemente con normas canónicas particulares que tengan en cuenta las realidades culturales locales en que dicha norma ha de regir⁸³.

Se trata también de una técnica legislativa de remisión, pero diferente de la anterior: por de pronto, en este caso se trata de materias que el legislador universal ha abordado expresamente, dando normas respecto de ellas, si bien de forma un tanto genérica; en la remisión al Derecho de los Estados, en cambio, se trata de materias en las que el ordenamiento canónico simplemente guarda silencio. Por otra parte, la remisión al Derecho de los

81 El tema está ampliamente tratado en F. R. Aznar, «El matrimonio en Indias: recepción de las decretales X 4.19.7-8», en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 11 (1986) 13-42.

82 *Vid.*, por ejemplo, los cánones 230, § 1; 236; 242; 284; 285; 496; 1262; 1265, § 2; 1272; 1277; 1297, etc.

83 Una colección de estas normas las recoge J. T. Martín de Agar, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, Milano 1990.

Estados se hace a un ordenamiento diverso al canónico; en ésta, en cambio, la remisión se hace a un legislador particular pero que pertenece al ámbito del ordenamiento canónico del cual, por ende, no se sale.

Cuando ello sucede nos encontramos con que el Derecho canónico está dando cabida a criterios culturales locales que complementan la norma universal. Me parece, sin embargo que cuando el Derecho canónico actúa así, más bien hay que hablar de una 'adaptación'⁸⁴ del Derecho universal a las realidades locales que de una verdadera inculturación, al menos en el sentido en que la estamos entendiendo. Un Derecho universal como el contenido en el *Codex* necesariamente ha de tener un grado de generalidad que le permita actuar en las diversas realidades culturales donde la Iglesia está presente, generalidades que, en ocasiones, permiten o exigen una mayor concreción que tenga en cuenta las variadas realidades locales. Es, por lo mismo, más bien expresión del realismo con que ha de actuar el legislador para facilitar la vigencia y el cumplimiento de la norma. Con todo, es un primer paso para lo que podría ser posteriormente una auténtica inculturación, pero para ella no es suficiente contentarse con esta mera adaptación.

25. Tampoco me parece que se pueda hablar de inculturación cuando la jurisprudencia de los tribunales eclesiásticos, particularmente la de la Rota romana tiene en cuenta y asume las condiciones culturales en las que se desenvuelve el fiel. Numerosas sentencias se hacen eco de la situación cultural actual, no sólo de los países de misión en los que la Iglesia desempeña su labor, sino de la misma sociedad occidental, para poner de relieve el contraste con los principios y normas del *ius canonicum*⁸⁵. Al hacerlo, los jueces no hacen sino considerar el caso sub-lite en todas sus dimensiones, una de las cuales, y no la menos importante, es la cultura que anima a sus fieles: «precisamente porque se trata de una realidad enraizada de modo

⁸⁴ Es la palabra utilizada por el Papa refiriéndose a este aspecto del actual Código: «Al proponer de nuevo estos valores y los procedimientos necesarios para su protección, el nuevo Código deja un espacio muy grande a la responsabilidad de las Conferencias episcopales y de los pastores de las Iglesias particulares, a fin de que efectúen 'adaptaciones' en armonía con la diversidad de las culturas y la variedad de las situaciones pastorales». Discurso de Juan Pablo II a la Rota Romana (1991), in: *L'Osservatore Romano*, edición en español, 5, 1 febrero 1991, 9.

⁸⁵ Un ejemplo es la sentencia *coram* Stankiewicz, de 29 julio 1982, in: *Ephemerides Iuris Canonici* 1-2 (1983) 161-68, uno de cuyos párrafos es el siguiente: «Los no pocos grupos de jóvenes, v.gr., los hippies, teddy-boys, etc., que están tan depravados en su ideología y en sus costumbres, que rechazan todos los valores de cualquier orden y de todo lo instituido. Pretenden, consciente y pertinazmente, romper con todo vínculo del pasado y probarlo todo aquí y ahora por sí mismos; recusan cualquier acción humana duradera, persuadidos como están de lo efímero de todas las cosas; y con un talante vital así están en contra, con permanente actitud, de todo vínculo matrimonial y de toda obligación que dimane del matrimonio. El conjunto de esas circunstancias denota una voluntad implícita del matrimonio y de sus bienes, o al menos una grave presunción de la existencia de acto positivo de voluntad excluyente, donde los hechos dicen más que las palabras.»

muy profundo en la misma naturaleza humana, el matrimonio está marcado por las condiciones culturales e históricas de cada pueblo, que han dejado siempre una huella en la institución matrimonial. Por eso la Iglesia no puede prescindir de ellas»⁸⁶.

Con todo, el trabajo jurisprudencial de poner de relieve los aspectos culturales que no coinciden con el mensaje evangélico sobre el matrimonio es un aporte importante a la tarea inculturadora y evangelizadora, precisamente para mostrar los ámbitos a evangelizar y aquellos elementos culturales que la Iglesia ha de considerar críticamente⁸⁷. Por otra parte, esta misma referencia crítica a los contravalores que imperan en aspectos de nuestra cultura actual ha servido para que el mismo Derecho canónico vaya perfeccionando algunas de sus figuras, como ha sucedido, en torno a esta precisa materia, con el canon 1099.

d) *Algunos peligros*

26. A la luz de lo que he dicho hasta ahora, dos me parecen que son, las vías de inculturación del Derecho canónico: en la primera el Derecho canónico es un elemento necesario a tener en cuenta en la tarea general de la Iglesia de impregnar el mensaje evangélico en las culturas del mundo actual. La segunda, es proyectarse particularmente en el ámbito que le es propio, esto es, impregnar con el mensaje de Cristo el Derecho de los Estados, proceso que no es unidireccional, sino que implica también un enriquecimiento para el propio Derecho canónico.

En la primera de estas vías es indudable que el Derecho canónico ha de actuar en estrecha colaboración con otras disciplinas eclesiales, como la teología o la pastoral, pero esto, que en conjunto es un enriquecimiento para la acción de la Iglesia, puede entrañar un riesgo para el Derecho canónico, en concreto lo que algún autor⁸⁸ ha denominado el 'teologismo' y el 'pastoralismo'. El teologismo «consiste en sustituir la conceptualización jurídica por la conceptualización teológica... Y como el modo de conceptualizar forma parte de la formalidad específica de una ciencia, resulta que el

⁸⁶ Juan Pablo II, «Discurso a la Rota romana (1991)», in *L'Osservatore Romano*, edición en español, 5, 1 febrero 1991, 9. Cf. *Familiaris consortio* (1981), n. 4. A título ilustrativo, vid. D. Borobio García, *Inculturación del matrimonio. Ritos y costumbres matrimoniales de ayer y de hoy*, Madrid: San Pablo, 1993.

⁸⁷ Otros ejemplos los presenta A. P. Ramos, «La inculturación del matrimonio en la moderna jurisprudencia rotal», in: *Ius Canonicum*, vol. especial 1999, *Escritos en honor de Javier Hervada*, Pamplona 1991, 841-54, si bien el autor utiliza la palabra inculturación con un sentido diverso al que le doy en estas reflexiones.

⁸⁸ J. Hervada, *Coloquios propedéuticos de Derecho canónico*, Pamplona 1990, 11-25.

teologismo destruye la formalidad de la ciencia canónica, que desaparece como ciencia autónoma»⁸⁹. El pastoralismo, en cambio, es «la sustitución de la técnica jurídica, o recursos prácticos del Derecho canónico, por los recursos prácticos propios de la ciencia pastoral... No se trata de aplicar las soluciones jurídicas con sentido pastoral —que es como debe ser— sino de un caso de sustitución de las soluciones jurídicas por las soluciones que llaman pastorales»⁹⁰. A las dos tentaciones anteriores el mismo autor agrega lo que él llama el pseudo teologismo, es decir el vicio de «hacer discursos cuasiteológicos en lugar de ciencia jurídica»⁹¹.

Es preciso, pues, distinguir entre datos y métodos. La ciencia canónica requiere datos teológicos, morales y pastorales, así como, a veces, de otras ciencias como la historia. «Pero esos datos —que proporcionan distintas ciencias— deben ser tratados a través del método jurídico, es decir, de ellos debe deducirse la solución justa mediante el método adecuado, que es el jurídico... Lo realmente perturbador es la sustitución o la mezcla de métodos... Del dato teológico o pastoral se ha pasado al método, sustituyendo tantas veces el método canónico por el método teológico o el pastoral, o bien mezclándolos. Se produce así una verdadera decadencia de la canónica»⁹².

27. En la segunda vía, esto es, en la proyección del Derecho canónico al Derecho de los Estados, surge también un peligro, si bien de diferente entidad: «Marcadas por el dinamismo de los hombres y de la historia, en tensión hacia un cumplimiento, las culturas participan también del pecado de aquéllos y requieren por ello el necesario discernimiento por parte de los cristianos»⁹³. Es por lo que «la cultura contemporánea... presenta tam-

89 *Ibid.*, 19-20.

90 *Ibid.*, 20. El autor, que escribe en forma de diálogo, agrega lo siguiente: «Te pongo un ejemplo de pastoralismo. No me lo invento. Se lo he escuchado al 'pastoralista' en cuestión. Se trataba de un vicario judicial, al que se le presentó el caso de una pareja casada con graves problemas de convivencia, pareciendo buena solución que ese matrimonio se disolviese y cada uno de ellos pudiese 'reconstruir' su vida, como el varón ya había intentado, uniéndose civilmente con tercera. La solución adecuada al caso era la disolución del matrimonio por inconsumación. Pero el vicario judicial, a pesar de estar moralmente seguro de la inconsumación, no veía claro que se la pudiese probar ante la Rota y, por tanto, pensaba que difícilmente se concedería la disolución *super rato*. Ante esto, se le ocurrió la solución 'pastoral'... Declarar nulo el matrimonio por falta de madurez... Si la solución jurídica era la dispensa *super rato* es que el matrimonio era válido... Una falsedad de este calibre no es pastoral; eso no es buscar el bien de las almas, sino introducirlas, al menos *materialiter*, en situación de pecado... Esta es la tragedia del pastoralismo y su intrínseca falsedad. Al romper el criterio jurídico, rompe el criterio pastoral. La pastoral debe edificarse sobre lo justo, que eso es lo jurídico, no sobre la injusticia, el desorden o la arbitrariedad».

91 *Ibid.*, 23, donde agrega: «... como no son teólogos, el resultado es una especie de teología de baja ley, una pseudoteología que, con razón, los propios teólogos tienen como de ínfima calidad».

92 *Ibid.*, 92.

93 Para una pastoral (n. 14), n.2.

bién aspectos que despiertan preocupación»⁹⁴, que el canonista ha de tener presente al momento de enfrentarse al Derecho de los Estados, pues estos, como fenómeno cultural que son, presentan también la huella que en ellos ha dejado el pecado de los hombres.

Refiriéndose en concreto al matrimonio el Papa ha puesto de relieve que, en ocasiones, se tratan «de los mismos valores positivos... que habiendo perdido el nexo vital con su originaria matriz cristiana, acaban siendo elementos desarticulados y escasamente significativos que ya no se pueden integrar en el cuadro del matrimonio rectamente entendido y auténticamente vivido. En particular, en el mundo occidental, opulento y consumista, estos aspectos positivos corren el riesgo de ser tergiversados por una visión inmanentista y hedonista, que envilece el sentido verdadero del amor matrimonial»⁹⁵.

C) A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

28. El inicio del tercer milenio encuentra al mundo moderno en «una nueva encrucijada de la historia de la humanidad»⁹⁶: «En las naciones ricas se extiende cada vez más una ideología caracterizada por el orgullo de sus progresos técnicos y por un cierto inmanentismo, que lleva hacia la idolatría de los bienes materiales (el llamado consumismo). De donde se desprende una cierta ceguera frente a la realidad y los valores espirituales»⁹⁷. Las consecuencias de esto son nefastas: «Este inmanentismo es una reducción de la visión integral del hombre, que lo conduce no hacia su verdadera liberación, sino hacia una nueva idolatría, hacia la esclavitud de las ideologías y hacia la vida en estructuras reductivas y a menudo opresivas de este mundo»⁹⁸. Es por lo que la Iglesia no quiere —ni debe— estar ausente. Precisamente es la inculturación y su natural consecuencia que es la evangelización de la cultura, el medio que ha considerado el más adecuado para llevar adelante hoy la tarea de construir, en feliz expresión de Paulo VI, ‘la civilización del amor’. «La Iglesia está llamada a dar un alma a la sociedad moderna, tanto a la compleja y pluralista de Occidente, como a la monolítica del Oriente. Y la Iglesia

⁹⁴ Juan Pablo II, «Discurso a la Rota Romana (1991)», in: *L'Osservatore Romano*, ed. en español, 5, 1991, 69.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Juan Pablo II, «Discurso al Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa (1985)», in: *L'Osservatore Romano* 42, 20 octubre 1985, 634.

⁹⁷ Relación final del Sínodo extraordinario de los Obispos (1985), I, 4.

⁹⁸ *Ibid.*, II, A. 1.

debe infundir esta alma no desde arriba y desde afuera, sino *pasando dentro*, acercándose al hombre de hoy. Se impone, pues, la presencia activa y la participación intensa en la vida del hombre»⁹⁹.

Como hemos visto, en esta tarea el Derecho canónico no es sólo colaborador sino, además, protagonista. Sabemos, porque el mismo *Codex* lo señala, que, puesto de todos los fieles —laicos y clérigos— «participan en la misión de la Iglesia, tienen Derecho a promover y sostener la acción apostólica también con sus propias iniciativas, cada uno según su estado y condición» (can. 216). Tarea de los canonistas —laicos y clérigos— será, en consecuencia, iluminar con los criterios de esta «prudencia operativa de la Iglesia» que es el Derecho canónico la común tarea de inculcación del mensaje evangélico en las culturas contemporáneas.

Pero también será tarea de unos y otros la específica inculcación del Derecho canónico en el Derecho secular, no sólo dejando en él la huella del Evangelio a través de los principios y las soluciones técnicas específicas elaboradas por la canonística, sino también asumiendo, cuando corresponda, las soluciones técnicas elaboradas por el Derecho de los Estados y que pueden enriquecer el patrimonio jurídico de la Iglesia para hacer más plena en su seno la dimensión de justicia. La reanudación del diálogo entre el Derecho canónico y el Derecho civil se constituye a futuro un elemento de primera importancia en esta tarea inculcadora.

Ahora bien, el mismo Código, recogiendo el magisterio conciliar¹⁰⁰, reconoce a los laicos la obligación y el Derecho —personal o asociadamente— «de trabajar para que el mensaje divino de salvación sea conocido y recibido por todos los hombres en todo el mundo; obligación que les apremia todavía más en aquellas circunstancias en las que sólo a través de ellos pueden los hombres oír el Evangelio y conocer a Jesucristo» (can. 225, § 1). Más aún, en una clara referencia inculcadora, les reconoce el deber peculiar «de impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico» (can. 225, § 2). Pareciera así que el peso de esta segunda dimensión inculcadora del Derecho canónico —proyectarse al Derecho de los Estados— debiera correr más bien a cargo de los laicos. Me parece que esta apreciación es correcta. Pero lo es tan sólo en parte, porque, al ser el Derecho canónico cultivado por clérigos y laicos, a unos y otros les corresponderá definir los modos con los que, según su propia condición, trabajen para que el mensaje divino de salvación, en la peculiar dimensión de lo jurí-

99 Juan Pablo II (n. 96). Las cursivas son del original.

100 LG 33; AA 2, 3, 17; AG 21, 36. *Vid.* también Pío XII, «Loc. 14 octubre 1951», in: AAS 43 (1951) 784-92; Pío XII, «Loc. 5 octubre 1957», in: AAS 49 (1957) 922-39.

dico, «alcance más y más a los hombres de todo tiempo y del orbe entero» (can. 211).

De esta manera, y esto constituye una riqueza para los canonistas laicos, de los sacerdotes no sólo han de esperar «orientación e impulso espiritual»¹⁰¹, sino también las luces especiales que, desde la especificidad del Derecho de la Iglesia, los oriente en su actuar cara al Derecho de los Estados.

29. Todo lo anterior, siendo exacto, se sustenta, sin embargo, en una condición básica sin la cual su eficacia se vería seriamente comprometida. Aunque dichas para Europa, estas palabras de Juan Pablo II tienen validez universal y me sirven para poner término a estas reflexiones: «Para esta misión sublime de hacer florecer una edad nueva de evangelización en Europa, se requieren hoy evangelizadores particularmente preparados. Se necesitan heraldos del Evangelio expertos en humanidad, que conozcan a fondo el corazón del hombre de hoy, participen de sus gozos y esperanzas, angustias y tristezas, y al mismo tiempo, sean contemplativos enamorados de Dios. Para esto se necesitan nuevos santos. *Los grandes evangelizadores de Europa han sido los santos*. Debemos suplicar al Señor que aumente el espíritu de santidad de la Iglesia y nos mande nuevos santos para evangelizar el mundo de hoy»¹⁰².

Carlos Salinas Araneda

Universidad Católica de Valparaíso (Chile)

101 *Gaudium et spes*, n. 43.

102 Juan Pablo II (n. 96). La cursiva es del original.