

## EL CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LOS DERECHOS SUBJETIVOS

POR

DARIO COMPOSTA (\*)

### I. INTRODUCCIÓN.

En la medida en que se considere que la Declaración de Derechos del Hombre de 1789 constituye el modelo de las declaraciones análogas posteriores, puede asombrar que haya sido imitada, a dos siglos de distancia, por el magisterio del Vaticano II y por el nuevo Código de Derecho canónico de 1983. ¿Es así? La pregunta no es ociosa si se consideran los dos polos: en un extremo, una República atea en la que la Declaración de Derechos fue condenada por Pío VI por «contraria a la religión y a la sociedad» (encíclica *Adeo nota*, 23 de abril de 1791); en el otro extremo, una declaración de los derechos de los fieles en algunos documentos del concilio Vaticano II (*Lumen gentium*, núms. 9, 32; *Dignitatis humanae*), la propuesta hecha por la Asamblea de 1967 del Sínodo de los Obispos de enunciar *Principia* a favor de los fieles (núm. 6, a propósito de la tutela de las

---

(\*) Publicado con este mismo título en la revista francesa *Catholica* (núm. 47, primavera, 1995, págs. 26-38) que dirige nuestro amigo Bernard Dumont. Corresponde a una parte de su estudio «Due secoli di storia della Chiesa e i diritti umani» (*Apollinaris*, LXVIII, 1995, págs. 141-170), del que se omitieron los epígrafes 2 a 5, algunas observaciones y la parte final relativa a la libertad religiosa. Al publicarlo ahora en *Verbo*, se hace íntegramente, salvo los epígrafes 2 a 5 del original italiano, que se publicará en otro número, con el título de «Los derechos humanos y la Iglesia. De 1789 a Pío XII». Traducción de Estanislao Cantero revisada por su autor, profesor de Filosofía moral en la Universidad Urbaniana (Roma).

personas; núm. 7, en relación al fundamento de los derechos de la persona y del status jurídico-canónico del creyente), en fin, la promulgación del *Codex* de 1983, que en sus cánones 208 a 223 enumera en doce proposiciones las diversas libertades de los fieles dentro de la Iglesia; y en sus cánones 224 a 231, delimita los derechos de los laicos en el marco temporal y eclesiástico.

Algunos no intentan explicar la razón de este giro en redondo. Tal es el caso del profesor Juan Ignacio Arrieta, de la Universidad de Navarra (1): simplemente constata el hecho y lo estudia sin ninguna preocupación histórica. Otro autor español adopta una actitud similar, precisando, sin embargo, que el nuevo *Codex* imita la técnica o la teoría general del derecho civil, adoptando tales derechos en el interior de la Iglesia (2). El hoy arzobispo de Madrid, Rouco Varela, precisa que tales derechos se derivan de la voluntad de la autoridad eclesiástica, que no fundamenta en la eclesiología sino refiriéndose, más bien, a la voluntad salvífica de Cristo (3).

Estos puntos de vista, y otros muchos, sobre los derechos de los fieles prescinden de la historia y limitan su interés a la teología de la Iglesia. Pero esta manera de abordar el problema nos parece parcial, tanto porque no tiene en cuenta la innegable imitación del modelo de 1789, como porque la jerarquía, y en particular la Santa Sede, por medio de su representante en la ONU (que promulgó su Declaración de derechos del hombre en 1948), manifiesta la voluntad de tener en cuenta las declaraciones

(1) «I diritti dei soggetti nell'ordinamento canonico», en AA. VV., *Persona y Derecho, Suplemento Lex nova de derechos fundamentales del fiel*, I, Pamplona, 1991, págs. 9-46.

(2) DANIEL TIRAPU, «Los derechos del fiel como condición de dignidad y libertad», *Persona y Derecho*, Pamplona, 1992, págs. 31-83.

(3) «Fundamentos eclesiológicos de una teoría general de los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia», en AA. VV., *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Eglise et dans la société*, Friburgo, 1981, págs. 53-79. Algunos autores estiman que tales derechos resultan de la participación en el Pueblo de Dios, o dicho de otro modo, como manifestación de la dignidad y la libertad del bautizado en la Iglesia, fundado en la incorporación, como veremos más adelante.

de derechos laicas y se ha adherido en 1975 al protocolo de Helsinki.

Estanislao Cantero Núñez sigue otro camino al estudiar los «derechos humanos» según Juan Pablo II (4). Este autor está convencido de que entre el magisterio de Pío VI y el de Juan Pablo II no hay una inversión doctrinal, sino tan sólo una ampliación de la doctrina social de la Iglesia que, sin perder su contenido original, se adapta al lenguaje común para conseguir una acción pastoral más eficaz. A su juicio, cuando el Papa usa expresiones como «derechos humanos», «derechos objetivos», derechos «inalienables», «inviolables», «fundamentales», «inseparables del hombre» (cf. *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Laborem exercens*, *Dominum et vivificantem*, *Sollicitudo rei socialis*, *Familiaris consortio*, *Reconciliatio et paenitentia*, alocuciones pronunciadas en diversas partes del mundo, discursos a la Curia romana, a los peregrinos, etc.), tales expresiones «se fundan en la dignidad de la persona humana» (discurso a la ONU de 6 de octubre de 1979) en cuanto imagen de Dios. Está claro, por tanto, que la base de la doctrina de los derechos del hombre no se atribuye por Juan Pablo II ni al Estado (teoría contractualista), ni al legislador (teoría positivista), ni al hombre como conciencia democrática (psicologismo empirista), sino a la densidad ontológica de la persona, de la que destaca la componente teológica (imagen de Dios) con su función fundamentadora del ejercicio de tales derechos.

Cantero, en el cuarto capítulo de su estudio, comienza su exposición con este subtítulo: «Elogio y censura de los derechos del hombre» (págs. 51 y sigs.). ¿Por qué, entonces, censura? Porque una cosa es la letra y otra el espíritu de la Declaración de Derechos del Hombre. Es cierto que puede ocurrir que determinadas expresiones (como la del preámbulo de la Declaración de 1948) sean literalmente idénticas al lenguaje de Juan Pablo II. Pero él mismo, en *Redemptor hominis*, declara que la letra («dig-

(4) *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Speiro, Madrid, 1990.

nidad de la persona»), difiere de su realización en la política de los Estados. El «espíritu» es diferente (n. 17). Más clara aun parece la alocución al cuerpo diplomático pronunciada en el Vaticano el día 9 de enero de 1989, en la que afirma con toda claridad que la Declaración de 1948 no propone los fundamentos antropológicos y éticos de los derechos humanos que proclama. En consecuencia, sugiere reelaborar esos derechos inviolables de la persona, dándoles sus verdaderos fundamentos. Dicho de otro modo, sería necesario que llegue una «tercera generación» de derechos humanos que sería más conforme a las exigencias del hombre contemporáneo, porque una libertad que tiene en sí misma su propio fin, constituye una mentira contra la verdad y el bien común. El bien común es el banco de pruebas de la libertad y de los derechos (5).

El problema, pues, permanece: ¿cómo conciliar 1789 y 1989? No intento entrar en una disputa teológica sobre la legitimidad de los derechos humanos en el ámbito del orden canónico, ni pretendo detenerme en esta o en aquella declaración, sea canónica o civil, sino que me propongo en este ensayo, clarificar el que de una posición de rechazo y de condena, la Iglesia jerárquica, y de modo particular el magisterio universal o pontificio, ha acogido gradualmente, mediante transiciones o pasajes históricos, el modelo de 1789. Si tales derechos se han justificado por medio de consideraciones teológicas (eclesiología, cristología, soteriología) es una cuestión que será examinada al final del presente ensayo.

Que sepamos no se ha hecho una investigación de este tipo. La nuestra es una simple tentativa, dejando para los especialistas el verificar ciertos nudos argumentales de carácter histórico. A nuestro juicio, el período que va de 1789 a 1965-1967-1983, puede dividirse en tres momentos: 1) la condena de los derechos del hombre, de Pío VI a Pío IX (1790-1878); 2) reconocimiento parcial, de 1878 a 1958; 3) adopción, de 1965 a 1983 y más allá de esa fecha.

---

(5) *Op. cit.*, pág. 65.

El primer período es la época en la que los motivos deducidos de la historia de la «República cristiana» constituyen la base de la condena y del rechazo de los derechos del hombre: en esta concepción la historia predomina sobre la teología y el derecho canónico sobre el derecho natural.

El segundo período, que va de León XIII a Pío XII inclusive, se caracteriza por el abandono de una categoría histórica medieval, la del *Sacerdotium-Imperium*, con la aparición de una nueva forma de relación entre la Iglesia y el Estado; es decir, entre la Santa Sede y el Estado moderno, relación regulada por el derecho natural. El magisterio de la Santa Sede renuncia a fundamentarse en la historia, la teología y el orden de la Redención para remitirse a la filosofía tomista y al orden de la creación. La finalidad, nunca declarada durante este período, es, sobre todo, recuperar la sociedad civil más bien que el Estado, mediante organismos católicos militantes: Acción católica, organización de obras, cajas de ahorro católicas, empresas organizadas según principios cristianos, universidades católicas, etc. En otros términos, ya no se utiliza la fórmula de «concordia entre el Sacerdocio y el Imperio», sino que se recurre al proyecto de una «civilización cristiana» (Pío XI, *Divini Redemptoris*, n. 7, 19 de marzo de 1937; Pío XII, Mensaje de Navidad de 1942 con la lista de los derechos de la persona).

El tercer período comienza aproximadamente con el Concilio Vaticano II y llega a nuestros días. Se distingue de los dos anteriores por la renuncia al «Estado católico». Acepta la realidad del Estado pluralista y ya no se propone directamente construir una «civilización cristiana», sino que busca promover, conjuntamente con el Estado, los valores horizontales de la paz, de la fraternidad, de la solidaridad, etc. En este tercer período se producen dos fenómenos en el interior de la Iglesia: la adopción de los derechos del hombre, que se aplican a los fieles de la Iglesia; en segundo lugar, la Santa Sede reconoce la declaración de los derechos del hombre promulgada por la ONU el 10 de diciembre de 1948; y en 1975 suscribe, como Estado, el protocolo de Helsinki para la tutela de los derechos del hombre en Europa.

La justificación de este reconocimiento y esta activa participación diplomática para la promoción de los derechos del hombre no se basa en razones teológicas ni en el derecho natural, sino en el orden internacional en cuanto realización histórica de la Providencia, para la consecución de un orden humano universal, más fraterno y más civil.

Sin duda sería conveniente ilustrar con pruebas históricas los momentos decisivos de estos cambios. Sin embargo, no es nuestra intención empeñarnos aquí en esa demostración (6).

## 2. PROLEGÓMENOS PARA LA PROMULGACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA PERSONA EN LA IGLESIA CATÓLICA.

Cuando Juan XXIII anunció, en la basílica de San Pablo Extramuros, el 29 de enero de 1959, la reunión del concilio Vaticano II, decidió, también, dos iniciativas paralelas y conjuntas: el Sínodo romano (que no tuvo eficacia notable en la vida religiosa de Roma) y la revisión del Código de Derecho canónico. Posteriormente correspondió a Pablo VI asumir la pesada herencia dejada por Juan XXIII, principalmente la dirección del concilio que desde el principio se distinguió por una gran agitación entre los mismos Padres conciliares. En noviembre de 1965, cuando se aproximaba la clausura, nombró una comisión que no sólo debía comenzar la prevista revisión del Código de Derecho canónico, sino que además debería preparar un «Código fundamental», que serviría de introducción constitucional a los dos Códigos, latino y oriental. Tal proyecto se denominó *Lex Eccle-*

(6) Se encuentra desarrollado en los epígrafes 2 a 5 de mi ensayo citado en la nota introductoria y que *Verbo* publicará en un número posterior. Anteriormente, me ocupé de ello. Véase DARIO COMPOSTA, «La teología e legge canonica», *Apollinaris*, Facultad de derecho canónico de la Universidad pontificia de Letrán, XLV, 1972, págs. 403-435; «La teología e la personalità del battezzato nella Chiesa», *Apollinaris*, XLVII, 1974, págs. 40-71; «Libertà ecclesiale», *Divinitas* (Ciudad del Vaticano), XVII, 1973-3, págs. 315-354.

*siae Fundamentalis*. Se consideraba conveniente basar los dos Códigos proyectados en una especie de base constitucional común, en la que se enunciarían, entre otras cosas, los derechos y los deberes comunes a los católicos de las dos grandes familias. Pero la historia de la «Ley fundamental de la Iglesia» careció de gloria.

Una primera redacción de 1966, que contenía sesenta y seis cánones, fue rechazada por la Comisión, debido a las lagunas de su formulación. En 1967, se aprobó un segundo esquema, pero inmediatamente fue sometido a nuevas correcciones. El nuevo texto se presentó a los Padres del Sínodo en 1969 después de su aprobación por la Comisión. El documento, que debería de haber permanecido en secreto y no ser conocido más que por los obispos del mundo entero para que hicieran observaciones, fue publicado en Estados Unidos y, a continuación, en otros lugares. Surgió un cúmulo de críticas y de protestas. Canonistas, teólogos, eclesiásticos de todas clases, protestaron, e incluso lo hicieron los protestantes (7). El texto, inscrito en el programa de trabajo de la asamblea del Sínodo de 1972, apenas fue evocado, sin duda para evitar las polémicas. Era la época en la que la palabra «juridicismo», inventada por los obispos franceses durante el Concilio, servía de detonador. En 1972, G. Alberigo, de la Universidad de Bolonia, después de publicar un «Manifiesto» polémico en diversos idiomas, compuso una compilación con el título de *Legge e Evangelio*, Ley y Evangelio, en la que catorce autores de diferentes nacionalidades criticaban vivamente el proyecto en diversos aspectos. El revuelo fue de tal amplitud que, en 1977 cuando participé en la asamblea del Sínodo de los Obispos, los

---

(7) Cf. JEAN BEYER, «De legis fundamentalis redactione, natura et crisi», *Periodica de re morali, jurídica et liturgica*, 61, 1972, págs. 525-551. El texto se discutió en congresos de laicos en 1970 en Macerata, Salamanca y Múnich. En 1970 un grupo de luteranos dirigidos por H. Dombois intervino para hacer objeciones respecto de la estructura de la Iglesia, del ecumenismo y de los «derechos de los laicos» (P. WEBER, «De legis fundamentalis studio a coetu peritorum Heidelbergensi Johanne Dombois duce instituto», *ibídem*, 2, 1973, págs. 423-466).

Padres no se ocuparon de él. Los ciento veinte cánones elaborados en medio de discusiones y de impugnaciones se volvieron a examinar con la llegada de Juan Pablo II: finalmente, se creyó oportuno integrarlos, aquí y allá, en las diversas partes del nuevo Código que se estaba preparando.

Entre las oposiciones, hay una, que merece ser recordada, que ponía de manifiesto varias dificultades: los cánones relativos a los derechos de los fieles parecían ajustarse a las declaraciones de 1789 y de 1948 (8), y, por lo demás, la teoría de los derechos de los fieles tal como se proponía parecía inspirada en las constituciones civiles, que son de origen consensual (loc. cit., pág. 19); además en la Iglesia no puede haber proclamaciones de derechos y de deberes, porque si la Iglesia quería darse una «Carta de libertades», o bien renegaría de su pasado o bien no afirmaría nada (loc. cit., págs. 169-170); más aún, el recurso a los derechos y a los deberes es contrario a la caridad, que es el verdadero vinculum entre los creyentes (loc. cit., pág. 33); en fin, una ley de esa naturaleza es contraria a la conciencia cristiana (loc. cit., pág. 106). Se reprochaba a la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* que parecía imitar la *Grundnorm* o *Grundgesetz* de ciertas filosofías del derecho, absolutamente extrañas al espíritu de la Iglesia (loc. cit., pág. 64).

¿Era posible superar estas dificultades? Eso se logró con el nuevo *Codex iuris canonici*.

### 3. DE LOS TEXTOS CONCILIARES AL NUEVO "CODEX".

Fue después del Concilio (que se pronunció en favor de la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y que trazó las grandes líneas del programa), cuando comenzó la redacción de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis*. Se trataba de determinar el complejo abanico de derechos y de deberes de los creyentes. La constitución *Lumen gentium* había afirmado «la dignidad y la libertad

(8) *Legge e Evangelio*, Brescia, 1972, bajo la dirección de G. ALBERIGO, op. cit., pág. 26.



de los hijos de Dios» (n. 9), y más adelante, que existe «una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo» (n. 32). También se pueden destacar elementos del mismo orden en otros documentos, como en el decreto sobre el apostolado de los seglares, *Apostolicam actuositatem*. El desarrollo de estas ideas se confió a una Comisión y al control superior del Sínodo de los Obispos a partir de 1967, que en sus Principia, de los que hablamos más atrás, pedía que se asegurase «la garantía de las personas» (n. 6).

Se afirmaba que el poder eclesiástico «no puede ser arbitrario»: el derecho natural lo prohíbe al igual que el derecho divino positivo y el mismo derecho eclesiástico. Deben ser reconocidos y garantizados los derechos de cada fiel, tanto contenidos en la ley de la naturaleza o en la ley divina positiva, como los «que derivan en debida forma de las condiciones sociales adquiridas y poseídas en la Iglesia» (n. 7). Pero eso no era suficiente: se deseaba, también, que en el nuevo Código sea «fijado un estatus jurídico común a todos los fieles, en virtud de la dignidad humana y de su bautismo» (ibídem). Se pedía, también, que sean reconocidos «los verdaderos derechos subjetivos» (ibídem). Se afirmaba, igualmente, el principio de la garantía jurídica de tales derechos. Para conseguir una aplicación objetiva, tanto respecto a los superiores como a los subordinados, de tal forma que se evitase toda arbitrariedad en el ejercicio del poder, los Principia deseaban que en la Iglesia, y de modo particular en la cima, se introdujeran procedimientos del recurso administrativo (9).

---

(9) Los textos principales de la asamblea del Sínodo de 1969 y de las alocuciones de Pablo VI y de Juan Pablo II se encuentran en el boletín de la Comisión para la redacción del Código, *Communicationes*. Para lo que nos interesa, véase: *Communicationes*, 1969, págs. 82-83. En el prefacio del nuevo Código se incluyen resumidos los Principia, que son diez. El séptimo menciona expresamente un procedimiento especial *ad iura subiectiva tuenda*, pero sólo de un modo general. El prefacio es expeditivo respecto a los Principia. La razón es evidente: se enumeraron cuando la elabo-

Es inútil insistir en el hecho de que, una vez que la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* fue rechazada, la Comisión para la revisión del Código, se encontró ante elecciones complicadas debido a las demandas de la eclesiología que se afirmaba ruidosamente después del Vaticano II. En particular, cuatro cuestiones se habían planteado en lo que concierne a: *a)* el hecho de que el origen de los derechos y los deberes no es la atribución que hace el Código, sino la misma personalidad eclesial del bautizado; *b)* el hecho de que los derechos y los deberes se ejercen en la Iglesia entendida como «comunidad»; *c)* el hecho de que los derechos y los deberes no se fundan en una concesión de la jerarquía, sino en el sacramento del bautismo —cf. la adopción del concepto de «Pueblo de Dios», de origen vetero testamento, pero recibido favorablemente en el Vaticano II—, por lo que el Código no fundaba derechos y deberes, sino que era un simple instrumento de formalización y de declaración; *d)* que era conveniente distinguir entre «laicos» y «fieles de Cristo»: los *laici* pertenecen a la Iglesia visible, como formando un «estado» específico diferente del de los clérigos, mientras que los *christifideles* son los bautizados considerados de manera indiferenciada, anteriormente a toda distinción (10).

Partiendo de diferentes posiciones jurídico-canónicas, se puede apreciar el sentido de los matices que se encuentran en el nuevo Código de Derecho canónico. He aquí la lista de los derechos de los *christifideles* y de los *laici*. Los *christifideles*, que pertenecen al «pueblo de Dios» (es el título del libro II del Código), poseen: 1) una «dignidad» y una «igualdad» funcional, es decir, en el ámbito de «la edificación del Cuerpo de Cristo», y por tanto, de la Iglesia (ver la nota anterior); 2) el derecho de petición o *ius petendi*, a saber, la facultad de pedir a los pastores que provean a las necesidades particulares o de interés común (can. 212.2); 3) el derecho de opinión o de pensamiento,

---

ración de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* estaba aun al orden del día. Pero en 1983, como ya dijimos, estaba olvidado.

(10) JUAN FORNES, «El principio de igualdad en el ordenamiento canónico», en AA. VV., *Fidelium iura*, Pamplona, 1993, págs. 113 y sigs.

es decir, de profesar públicamente convicciones personales en aquello que pertenece al «bien de la Iglesia» (can. 212.3); 4) el derecho a recibir los sacramentos según las mismas exigencias de la Iglesia; 5) la libertad de practicar el culto según el rito aprobado por los pastores legítimos de la Iglesia (can. 214); 6) la libertad de asociación (can. 215); 7) el derecho a ejercer o sostener el apostolado de la Iglesia según su estado (can. 216); 8) el derecho a recibir la educación y la catequesis cristiana (can. 217); 9) la libertad de investigación, a saber, para quienes estudian en el ámbito de la teología, o más ampliamente, de las ciencias sagradas, el derecho a profundizar la disciplina en la que son competentes, y de manifestar, con prudencia y respetando el magisterio de la Iglesia, los resultados de sus trabajos (can. 218); 10) la libertad de escoger su propio estado de vida en la Iglesia (can. 219); 11) el derecho a la buena fama y a proteger su intimidad (can. 220); 12) el derecho a comparecer ante la autoridad judicial o administrativa bien sea como defensor bien como demandante (can. 221). Todos los demás derechos subjetivos que se mencionan en el Código (por ejemplo, en el canon 666, 735, 115, etc.) pueden incluirse en alguno de los doce derechos enumerados.

En los cánones 224 a 231 se especifican los derechos de los laicos en el ámbito de la evangelización, de las realidades temporales, del matrimonio, de la política, de la participación en los oficios eclesiásticos, etc. Es interesante observar que el Código no incluye a la «libertad religiosa» en esos cánones, sino que la coloca en el libro III titulado «la función de enseñar de la Iglesia», en el canon 748. 2. En efecto, el enunciado de ese canon no respeta más que de modo vago los términos de la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, al decir: «A nadie le es lícito jamás coaccionar a los hombres a abrazar la fe católica contra su propia conciencia» (*Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est*). Está claro que el legislador tiene presente en su espíritu el *Syllabus* de Pío IX (*Dz Sch* 1715) y sólo indirectamente y de manera genérica la declaración *Dignitatis*

*humanae*. El canon se refiere a la libertad de los no creyentes para no abrazar la fe católica, mientras que la declaración conciliar se refiere a la libertad religiosa en general.

#### 4. LA DISCUSIÓN POSTCONCILIAR SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS.

El Código de 1983 en materia de derechos, no ha hecho más que traducir en términos de técnica jurídica las ideas formuladas en el concilio Vaticano II. Pero, en tal caso, se vuelve a plantear la cuestión enunciada al principio de este estudio: ¿Cómo pudo la Iglesia católica tomar como modelo, o al menos como fuente de inspiración, dos siglos después, la declaración de 1789? ¿Cómo justificar dar la vuelta a la tradición? ¿Cómo explicar las condenas de Pío IX comparadas con la lista del Código? La respuesta se encuentra, parcialmente, en las proposiciones hermenéuticas de algunos momentos históricos de esos dos siglos que ocasionaron trastornos en el mundo y en la Iglesia.

Durante el Concilio y después de él, algunos teólogos entonaron himnos de triunfo en honor del cambio en la Iglesia. La expresión, bien conocida, de «revolución copernicana» se ha utilizado, por ejemplo, por J. A. Linares a propósito de «la enseñanza social de la Iglesia» (11). Y Congar hizo otro tanto en relación a la colegialidad episcopal (12). Respecto a la libertad religiosa, Congar reconocía que «el texto conciliar materialmente no hace más que repetir lo que se lee en el *Syllabus*», pero, añadía, hay puntos del *Syllabus* (núms. 15, 77, 79) que se han abandonado totalmente (13). Con lo que no sólo se niega el valor magisterial del *Syllabus*, sino que, además, se afirma una rup-

(11) *Democracia y conciencia cristiana*, Salamanca, 1978.

(12) *Le Concile au jour le jour - Deuxième session*, Cerf, 1964, pág. 115.

(13) *La crise de l'Eglise et Mgr Lefebvre*, Cerf, 1976, pág. 54. Y Congar debía responder a las objeciones que le había hecho Jean Madiran de 1977 a 1982 (JEAN MADIRAN, *Le Concile en question*, Dominique Martin Morin, 1985), sobre los puntos más combatidos por la minoría conciliar.

tura con la tradición en la Iglesia católica. Ahora bien, las llamadas «revoluciones copernicanas» quizá sean posibles en reformas disciplinarias, pero no lo son en una reforma doctrinal. Esto explica la reacción de algunos intelectuales católicos: R. Amerio, que observa que cuando la Iglesia abandona su oposición al mundo, termina por depreciarse (14); R. Spaemann, recalca el mismo concepto al destacar que la persecución de la Iglesia de 1788 a 1878, provocó una purificación de la Iglesia que puede explicarse con la parábola evangélica de la sal (15); Jean Madiran, que más directamente aún, recuerda que la teoría de los derechos del hombre procede de raíces contaminadas por el ateísmo, y que por este motivo, la adopción de tales teorías por la Iglesia supone un sometimiento ante el subjetivismo ateo del siglo (16); etc. Estos y otros requerimientos de Madiran (17) se explican, también, por el hecho de que el P. Congar se convirtió en experto conciliar después de haber sufrido severas advertencias durante el pontificado de Pío XII, cuando se le exilió (en una prisión dorada) a Jerusalén, desde 1954 hasta la muerte de Pío XII. Yves Congar, ¿intérprete oficial del Concilio? Más dura fue la reacción de M. Simoulin (18); partiendo de la *Pacem in terris* de Juan XXIII y concluyendo con la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*, afirma que desde León XIII hasta hoy, la Iglesia je-

(14) *Iota Unum, Studio delle variazioni della Chiesa Cattolica nel sec. XX*, Milán-Nápoles, 1985, pág. 34. (Trad. española de Carmelo López-Arias Montenegro, Salamanca, 1994).

(15) «La perle précieuse et le nihilisme banal», *Catholica*, agosto 1992, págs. 43-50. El autor observa que cada vez que a la Iglesia se la empuja a una forma de *ghetto*, levanta la cabeza y se renueva. Así, precisa, el *Syllabus* que parecía reducirla a una fortaleza alzada frente al liberalismo religioso, explica también la gran vitalidad que ha manifestado en el siglo XIX con una floración de intelectuales, artistas y misioneros.

(16) «Le Syllabus et la civilisation moderne», *Itinéraires*, 20, 1963.

(17) JEAN MADIRAN, *Les droits de l'homme D.H.S.D.*, Nouvelles Editions latines, 1991 —las iniciales DHSD significan «Derechos del Hombre Sin Dios».

(18) M. SIMOULIN, «L'Eglise et les droits de l'homme», en AA. VV., *Vue de Haut, Les Droits de l'Homme*, Escuroles, 1988, pág. 85.

rátquica ha inventado la teoría de los derechos del hombre, traicionando la realeza de Cristo y abriéndose al mundo mediante un irenismo, por medio de la secularización de la teología, la adopción del derecho subjetivo. Y, del mismo modo, otros autores, como los veinte católicos franceses que enviaron una protesta al episcopado en 1983.

## 5. CONCLUSIONES CRÍTICAS.

Entre este entusiasmo y este ostracismo respecto a la declaración, o mejor dicho, la formulación de los derechos de los fieles y de los laicos, sería reprochable querer encontrar una vía intermedia de compromiso. Un tratamiento desenfadado o hábil no sería serio, ni en sí mismo, ni en relación a la autoridad, ni a las objeciones de cada lado.

Una primera respuesta ha sido dada desde el principio, cuando declaramos que nuestra contribución quería ser un intento de interpretación buscando algunos puntos cruciales de la historia eclesial de los dos últimos siglos. Me parece haber demostrado (19) que ha habido una evolución en el interior del magisterio con el fin de afrontar las cambiantes condiciones histórico-sociales del mundo. Pero evolución no implica ruptura con la tradición. Por ejemplo, fundamentar los derechos humanos y las relaciones entre la Iglesia y el Estado se puede hacer a partir de la historia, es decir, sobre los derechos adquiridos. Pero si falta su contrapartida, los derechos adquiridos dejan de existir, obligando, de ese modo, a una de las dos partes, a la Iglesia, a replantear los fundamentos de esos derechos a partir de la tradición y la Sagrada Escritura. Así, el derecho natural no se opone a la historia, sino que eventualmente la completa.

He comenzado estas observaciones finales por las relaciones entre la Iglesia y el Estado y no por la cuestión de los derechos humanos, por una razón histórica: cuando la Iglesia se dirigía

(19) Véase la nota (6).

a los pueblos por intermedio del emperador o del rey, la cuestión de los derechos humanos permanecía en la sombra; por el hecho de que correspondía a los jefes de la comunidad política asegurar la garantía de los derechos de las familias, las asociaciones y las personas. Una vez caído el poder imperial o monárquico, los derechos de las personas se confiaron a los parlamentos, fueran violentos o facciosos. De ese modo, la cuestión de los derechos humanos se desplazó de las monarquías al Estado «democrático» y a los ciudadanos. La historia muestra que hasta 1870, y más exactamente hasta la proclamación de la infalibilidad pontificia, dominó en las cancillerías el esquema Iglesia-Imperio. Las protestas del embajador francés y de otros embajadores ante la Santa Sede con motivo de aquella proclamación, indican el temor a que una de las dos partes, sacerdocio o imperio, sufriera una disminución de poder. El final del poder temporal del Papa que se produjo pocas semanas más tarde, puso fin al binomio y engendró una relación nueva entre la Iglesia y el Estado, basada en el derecho natural, y en consecuencia, una nueva visión de los derechos humanos. La acusación lanzada por ciertos autores contra León XIII de *hiérocra tie*, de maquiavelismo, de astucia y de ignorancia, no tiene en cuenta el cambio producido en 1870. Por otra parte, el primero en comprender el significado del acontecimiento fue Pío IX, como está históricamente demostrado.

Esta recapitulación previa es necesaria para afrontar algunas cuestiones que pertenecen indirectamente a este ensayo, como he indicado al principio: se trata de cuestiones filosófico-teológicas; de hecho aclaran la dificultad de los mismos hechos históricos a los que me he referido anteriormente.

La primera cuestión a la que es preciso referirse es la de la terminología del Código de 1983 que, cuando trata de los derechos de los fieles o de los laicos, usa casi siempre en singular la palabra *ius* (o su término equivalente: *integrum est*, en el canon 215, o el de *libertas* en el canon 218), o el plural *iura* (cf. el título II del libro II). En cambio, el adjetivo *subjectivum* no aparece jamás, a pesar del uso que se hace en una ocasión en el prefacio (*ad iura subiectiva tucnda*), lo que muestra, de paso, que el re-

dactor del prefacio pertenece a una categoría de juristas que no tomó parte directa en la redacción del Código.

A mi juicio, este hecho tiene una importancia capital para una valoración crítica de los derechos humanos en el Código: si se ha rechazado que el *ius* o los *iura* reciban un calificativo superfluo, es lícito pensar que el legislador ha querido apartarse conscientemente de la Teoría general del derecho predominante en el siglo XIX. Según los autores favorables al derecho subjetivo, A. Thon, R. Jhering, J. Jellinek, tal derecho no sería más que un interés privado garantizado por la ley. Es sabido que esta tesis ha sido arduamente rechazada por F. Duguít, F. Orestano y por otros autores, que han reducido el «llamado» derecho subjetivo, a puras situaciones jurídicas del sujeto (20).

Por consiguiente, si el *ius-iura* del Código no se puede identificar con el derecho subjetivo moderno, ¿no podría ligarse a la teoría de la «facultad moral» cara a la segunda escolástica, o incluso al *iustum* tomista? Siguiendo la crítica de F. X. Kaufmann, para el que los *iura* son un calco de la *moralis facultas* de Taparelli, o bien del tomismo, es preciso señalar que la concepción del derecho subjetivo de Taparelli («potere secondo ragione irrefragabile», «poder según la razón irrecusable»), no es de hecho ni tomista ni suareciana; la definición de Taparelli procede directamente de R. Romagnosi (21). Si bien es cierto que León XIII introdujo en el magisterio la noción de *ius*, es porque se situaba en la línea del P. Liberatore, un tomista que permaneció «en la sombra» hasta los años 1870 (22). Pero el P. Liberatore junto

(20) Cf. DARIO COMPOSTA, *Filosofía del diritto*, Roma, 1991, págs. 92 y sigs.

(21) DARIO COMPOSTA, «Il diritto soggettivo secondo P. Luigi Taparelli d'Azeglio», *Miscellanea Taparelli, Analecta Gregoriana*, vol. 133, Roma, 1964; págs. 51-102). Taparelli, en una carta al P. Roothan, superior general de la Compañía de Jesús, le decía que había comenzado el estudio de Santo Tomás en 1852, es decir, ocho años después de la publicación de su obra más conocida. *Saggio teoretico di diritto [sic] naturale appoggiato sul fatto*.

(22) DARIO COMPOSTA, *ibídem*, págs. 54-55. Liberatore fue el redactor de la encíclica *Rerum novarum*.



a la *res iusta* aristotélico-tomista, introdujo el aspecto subjetivo de la «facultad de obrar». Si Liberatore (como el mismo afirmaba), por razones de método, introdujo el concepto de «facultad», lo hizo para adaptar al siglo XIX una idea que se encuentra en Santo Tomás, pero a la que no se consideraba primaria o esencial para la definición del derecho como tal.

Este estilo filosófico, que se refleja en *Rerum novarum* (23), puede estar próximo a Santo Tomás cuando dice: «Decimos que es de alguien lo que está ordenado a él» (*Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur, Suma Teológica, I, q. 21, a. 1, ad. 3*). Lo *suum* no es otra cosa que lo *iustum* como orden de justicia entre los hombres, *ad alterum*. Por eso el aquinate afirma en otra parte que las cosas no son nuestras porque tenemos poder sobre ellas, sino que, al contrario, tenemos poder sobre ellas porque son nuestras (*Contra Gentiles, II, 28*). De donde se sigue que, según el aquinate, los «derechos de la persona» en cuestión, no son originarios, a modo de poderes innatos, sino que son relaciones de la naturaleza-persona anteriores a su ejercicio. Esta alcanza todo su sentido en la medida en que la persona es un ser social, y por este hecho, está inmersa en el *iustum* objetivo.

Así, pues, dudamos incluso en calificar de «fundamentales» los derechos de los fieles (can. 208 a 223), porque los fieles no nacen en la Iglesia o Pueblo de Dios como individuos autónomos.

---

(23) Por ejemplo, en *Rerum novarum*, a propósito de la propiedad privada, se lee: *possidere res privatim ut suas, ius est homini a natura datum*, «poseer algo en privado como propio es un derecho dado al hombre por la naturaleza» (núm. 4); *ius domini personis singularibus natura tributum*, «derecho de dominio atribuido por la naturaleza a cada persona» (núm. 9); *Bona privatim possidere... ius est homini naturale*, «Poseer bienes en privado... es derecho natural del hombre» (núm. 16); *Ius enim possidendi privatim bona cum non sit lege hominum sed natura datum*, «El derecho de poseer bienes en privado no ha sido dado por la ley, sino por la naturaleza» (núm. 33).

(Cfr. la versión bilingüe de la BAC —traducción de Carlos Humberto Núñez— de donde hemos tomado la versión castellana, *Doctrina pontificia, Documentos sociales*, 2.ª ed., Madrid, 1964, págs. 254, 259, 268 y 287; nota del traductor).

Es el bautismo el que, al consagrar el hombre a Cristo, lo incorpora a la comunidad de los creyentes, de la que recibe la dignidad social que fundamenta tales derechos (24). Que estos derechos sean efectivos en el interior del Pueblo de Dios no significan que sean «originarios» o «fundamentales», desde el momento en que son sociales y no subjetivos. Es lo que afirma el canon 210 al indicar que esos derechos están al servicio del «incremento de la Iglesia». Leemos bien en el texto: *Ecclesiae* y no *Populi Dei*, pues es absolutamente claro que las dos expresiones son intercambiables y que la distinción es puramente mental (25). El Pueblo de Dios es la Iglesia, no solamente en sentido mesiánico y escatológico, sino también en el sentido de Iglesia visible. Por ello, las prerrogativas de sus miembros tienen siempre una dimensión social y societaria. Tanto el fin como los límites de los derechos de los fieles están marcados por la salvación de las almas, que es la ley suprema de la Iglesia (can. 1752).

Las razones que se apuntan en sentido contrario —conforme a las cuales tales «derechos» serían «radicales», «originarios», «fundamentales» (26)—, no logran convencer en modo alguno, porque esos mismos derechos naturales admitidos por el Código están subordinados a la «ley de la gracia». Pensar de otro modo conduciría a afirmar que la introducción del derecho natural realizada por León XIII se inspiró en modelos iluministas, como opinó Kaufmann respecto al derecho natural de Taparelli. Pero

---

(24) También somos reticentes para calificar como «derechos originarios» o como «derechos fundamentales» los que se enumeran en los cánones 203 a 223, a diferencia de Juan Arrieta (*op. cit.*). No es conveniente referirse a la palabra *fundamentalis* de la *Lex Ecclesiae fundamentalis*, que se rechazó, como ya se ha dicho. También la expresión «subjetivos» (aplicada a los «derechos de los fieles») nos parece poco lógica, pues en la Iglesia todo derecho tiene una significación primordial social y no individualista.

(25) DARIO COMPOSTA, *La Chiesa visibile*, Ciudad del Vaticano, 1985, págs. 114 y sigs.

(26) JAVIER HERVADA, *Nova et vetera*, Pamplona, 1991. El autor aplica estos calificativos incluso a los derechos naturales del creyente. Pero en la Iglesia la *lex naturae* está subordinada a la *lex gratiae*.

esta opinión es insostenible históricamente como hemos demostrado (27).

También es necesario hacer otra observación en relación a la libertad religiosa tal como se propone en el canon 748.2 del Código. El que lea este párrafo (*Hominis ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini unquam fas est*. «A nadie le es lícito jamás coaccionar a los hombres a abrazar la fe católica contra su propia conciencia»), no piensa en la *Dignitatis humanae*, sino más bien en el número 15 del *Syllabus* (28). Pero ha de observarse: *a*) que esta libertad o derecho no está incluida en el libro II («Del Pueblo de Dios»), sino en el libro III («La función de enseñar de la Iglesia»), lo que indica que esta libertad no puede parangonarse con las enunciadas en los cánones 208 a 223, ni siquiera en las que se fundan en el *ius naturae* (can. 1163.2, 219, 220, etc.); *b*) que esta *libertas* es en la Iglesia, negativa, en cuanto se prohíbe a los sacerdotes y a los fieles en general, forzar la adhesión a la fe católica; *c*) que este derecho no parece fundado en la naturaleza humana, porque se apoya en la doctrina teológica de la libertad del acto de fe; tan es así, que el canon 748 no hace más que repetir el canon 1351 del Código de 1917, cuando aun ni Juan XXIII en *Pacem in terris*, ni el Concilio, habían proclamado tal libertad. Recuérdese, entre otras cosas, que Juan XXIII apelaba a ella en nombre de Dios, único que puede escrutar la conciencia, y no en nombre de la naturaleza del hombre; *d*) es

---

(27) No ignoramos que la tesis de Pío FEDELE (*Discorsi sul diritto canonico*, Roma, 1973, págs. 134 y sigs.) según la cual no se encuentra en la Iglesia espacio para lo privado, no ha sido bien recibida por ciertos canonistas (Robleda, Forchielli, etc.). Pero en tanto que no se aporten argumentos decisivos contra el carácter constitucional y escatológico de la Iglesia, creemos que la tesis sigue siendo válida. Cf. DARIO COMPOSTA, «La persona umana e i diritti soggettivi in prospettiva metafisica», *Iustitia*, Roma, XXVII, 1974, págs. 42-72.

(28) La proposición condenada en el *Syllabus*, dice: «Todo hombre es libre para abrazar y profesar la religión que juzgue verdadera guiado por la luz de su razón».

claro, pues, que la denominada «libertad religiosa» es un derecho extraeclesial y estracanónico.

¿Cómo justificar la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*? ¿No se trata de un retorno a 1789? Se puede comenzar replicando que existe una distinción entre el derecho natural en el interior de la Iglesia y el derecho natural con el que la Iglesia se dirige al exterior: bajo este segundo aspecto, mientras León XIII trabajaba basado en las relaciones entre la Santa Sede y los Estados particulares, después de la segunda guerra mundial, la ONU y su declaración de los derechos del hombre, la Santa Sede se enfrenta con el derecho internacional y con los grupos regionales (como, por ejemplo, la conferencia de Helsinki). El Concilio Vaticano II frente a la nueva situación de la sociedad internacional después de 1945, sustituye la *respublica christiana* por la comunidad internacional: en el plano diplomático, además de los Nuncios e internuncios para los Estados, la Santa Sede envía un Representante a Nueva York. En el plano magisterial la Iglesia no envía Decretales o mensajes al rey o al emperador, sino que proclama el derecho natural. Los destinatarios ya no son los monarcas, sino los Estados o los Organos Internacionales (29), prescindiendo de su régimen político, y del concepto de los «derechos humanos» (como se puede comprobar en la «declaración» de la

(29) ENRICO INNOCENTI, *La Política del Vaticano II*, Roma, 1967, págs. 183 y sigs. El autor, recordando la Convención entre la Santa Sede y la República comunista yugoslava, destaca la base iusnaturalista; la Santa Sede no puede tutelar los derechos de la persona más que a través del poder político (págs. 177-178). El Protocolo preveía cuatro artículos de entendimiento sobre puntos esenciales de la libertad de culto para los católicos y de recíproca consulta. En esta perspectiva se sitúa la «conclusión» de *Dignitatis humanae*, «al comprobar» (!) que la libertad religiosa es «declarada derecho civil y es solemnemente proclamada en documentos internacionales». En nota no se cita la ONU sino la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII. Es perfectamente visible la cautela del magisterio conciliar al no aprobar «Declaraciones», mas se intenta tan sólo subrayar «que en la edad presente» los seres humanos aspiran a profesar libremente la religión. Que la ONU entienda los derechos y los deberes según la ideología secularista, resulta de la Conferencia de El Cairo (5-12 de septiembre de 1994) sobre la demografía y el desarrollo.

ONU de 1948 y del Helsinki). El «derecho de la persona» según la doctrina católica no coincide con los «derechos del hombre». El primero se funda ontológicamente en la «naturaleza racional» o en la fundación de la Iglesia; los segundos, en el Estado moderno o en la Organización Internacional de las naciones. El primero no nace de una sociedad consensual, sino que se fundamenta en el concepto metafísico de «naturaleza» o en la fundación divina de la Iglesia; los segundos se basan en la conciencia subjetiva del individuo y en el carácter consensual del Estado moderno. El primero se dirige a la *aedificatio Ecclesiae*, a la *salus animarum*; los segundos, son por sí mismos ilimitados, pero de hecho están determinados por el interés general y por la ideología del Estado o de los Estados. Los primeros, en extensión, penetran en la conciencia de la persona; los segundos, poseen un radio de extrincidad fijado por las normas pactadas.

Entrambos pueden coincidir en el «bien común». Noción que hay que distinguir de la de «orden público»; éste se tutela por el aparato coactivo y tiende a la seguridad de los ciudadanos. Aquél, se fundamenta en la objetiva colaboración de los ciudadanos para obtener los valores temporales de la nación o de las naciones.

El Estado o los Estados son «neutros» respecto a la religión, pero no irreligiosos, porque la religión constituye un elemento del bien común; si el Estado debe garantizar como mínimo el «orden público» para que el culto, es decir, las religiones organizadas en el Estado no lesionen la seguridad, puede y debe cuidar también el factor religioso en cuanto «bien común», es decir, en cuanto vínculo de unidad y de paz de la nación. Por eso el Estado puede ser, también, «confesional», cuando su «neutralidad» tiene en cuenta el primordial valor civil, pedagógico y moral de la religión prevalente, como explícitamente se afirma o quiere por la nación. Pero eso no puede obligar a los miembros de otra fe religiosa a cambiar de religión. Así, la libertad religiosa no se confunde con la «libertad de conciencia», es decir, con el libre juicio interno sobre la verdad subjetiva respecto a una religión. Por eso, la declaración del Concilio Vaticano II, *Dignitatis*

*humanae*, propugna la «libertad de religión», al margen de la de conciencia, y dirigiéndose al Estado o a los Estados, que debe o deben guardar el orden público en materia religiosa; además, está implícito el deber del Estado o de los Estados de procurar el bien común, es decir, la tradición religiosa de la religión prevalente como factor de civilidad, de cohesión nacional; de ahí, la validez de los Concordatos. Por eso, en un Estado de mayoría y de tradición católica, la poligamia coránica constituiría una violación de la civilización nacional; de ese modo, cualquier tentativa de introducir una legislación poligámica lesionaría la civilización plurisecular de una nación cristiana. La «neutralidad» del Estado, por eso, no se identifica con la indiferencia moral o religiosa o *aconfesionalidad* (30).

Todo lo que concierne al «orden público» o al «bien común» pertenece a sus competencias, incluida la religión como su elemento primordial. Esta es la libertad religiosa que el Vaticano II ha declarado. No se puede decir que tal cosa se oponga a la tradición de Pío VI a Pío XII. La *Dignitatis humanae* afirma en el proemio: «... este Concilio Vaticano investiga a fondo la sagrada tradición y la doctrina de la Iglesia, de las cuales saca a la luz cosas nuevas, coherentes siempre con las antiguas»; los nuevos elementos «sacados» de la doctrina precedente son: la relación entre la Iglesia y la comunidad internacional (que sustituye a la fórmula «Sacerdocio e Imperio»); la relación entre el Estado y la persona humana en materia religiosa (que abole el privilegio de ciertos Estados católicos de protagonizar misiones católicas con mengua de la libertad de la Santa Sede); reconoce y confirma el principio cristiano, conforme el cual nadie puede ser obligado por la fuerza a abrazar la fe católica; apertura de la Iglesia Católica

(30) GUY DE BROGLIE, *Le Droit naturel à la liberté religieuse*, 1964, págs. 132 y sigs. El autor llama la atención sobre la posible depravación de los cultos. Hoy aparecen sectas pseudocristianas que degeneran en prácticas inmorales: magia negra, infanticidio, ritos obscenos, suicidio, etc. (Cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *La questione della nuova religiosità*, Cristianità Piacenza, 1993).

al nuevo orden político del mundo, con consecuencias en el ámbito de los derechos de la persona, del culto, etc. Así, la tesis inicial me parece demostrada (31).

---

(31) No quisiera que nadie me acusara de optimismo; quiero sólo citar un inciso de la reciente encíclica *Veritatis splendor*, en la que el Pontífice afirma: «existe hoy un riesgo no menos grave debido a la negación de los derechos fundamentales de la persona humana y por la absorción en la política de la misma inquietud religiosa» (núm. 101). Hoy asistimos a la alianza entre democracia y relativismo ateo. El mismo Juan Pablo II, el 9 de enero de 1989, en una alocución al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, afirmó que es necesario volver a escribir los derechos inviolables de la persona, es decir, es necesario volver a 1948 (ONU), porque la Declaración de 1948 no responde a las exigencias del hombre del próximo milenio. Sólo con una «tercera generación» de los derechos, la acción internacional puede ser más conforme al hombre de hoy.