

Los derechos humanos y la Iglesia

Los derechos humanos son la expresión concreta de una concepción sobre el ser humano que se va abriendo paso a lo largo de la historia. En ese conjunto hay muchos elementos implícitamente cristianos. Es lógico que la Iglesia, al anunciar la Buena Noticia de Jesús como liberación de todo el hombre y de todo hombre, los proclame con decisión. Pero todo anuncio, para no caer en pura retórica, debe ir acompañado por una conducta. La historia pasada y reciente de la Iglesia pone ante nuestros ojos páginas de «debe» y de «haber».

Juan García Pérez, SJ*

CON ocasión de la conmemoración de los cincuenta años de la Declaración la Iglesia, entre otras muchas instituciones, ha vuelto a hablar de los derechos humanos. Pero predicar a los demás comporta, aunque no siempre se pretenda expresamente, «exponerse» a que le reexpidan a uno mismo esas interpelaciones. Con esta ocasión al mirar al interior de la propia Iglesia se plantean preguntas que se apoyan en razones y tienen su actualidad. Se ha reiterado una interpelación que parece

* Doctor en Teología. Profesor en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

saludable recoger: los derechos humanos y la Iglesia o, más directamente, «en» la Iglesia.

Nos centraremos en cuatro afirmaciones principales: a) La doctrina sobre los derechos humanos tiene algunas raíces filosóficas precristianas, pero sobre todo un fuerte contenido cristiano. No tiene por tanto la Iglesia que acercarse a esta cuestión con una actitud vergonzante, como si hubiese de esquivarla o pasar por ella a toda prisa y de puntillas. b) Hay que reconocer con honradez que la Iglesia, ante las formulaciones modernas de las libertades especialmente a partir del s. XVIII, ha mantenido una actitud negativa y de condena. Se diría que esas libertades tuvieron que abrirse paso trabajosamente en contra de las enseñanzas de la Iglesia. c) Dentro de la Iglesia ¿se puede hablar de derechos humanos? d) Será conveniente aplicar estas reflexiones a algunos casos concretos.

Sin complejos...

LA doctrina sobre los derechos no es un descubrimiento de la Ilustración del XVIII. Subiendo río arriba el curso de la historia, ya en los clásicos encontramos afirmaciones de indomable energía sobre la dignidad de la persona humana. En la tragedia griega, Antígona desafía a Creón cuando le dice: «*Toda tu fuerza es debilidad frente a las leyes inmortales inscritas por los dioses*».

Cuando hoy se habla de democracia, si se quiere recordar sus orígenes, se evoca la «polis» griega como sistema de participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. Con todo, esa «polis» admitía la esclavitud, por lo que el reconocimiento de los derechos de la persona humana tenía una expresión todavía balbuciente. Es verdad que los sofistas, anteriores a Platón y Aristóteles, rechazaban la esclavitud y por ello criticaban el orden social existente. Para Platón y Aristóteles las leyes que verdaderamente obligan son las que están de acuerdo con la razón y lo que es «justo por naturaleza» viene dado de por sí, por nuestro origen, y no es fruto de una decisión libre de los hombres. A pesar de este progreso, todavía Aristóteles admite que no existe una igualdad natural entre todos los hombres: unos son por naturaleza libres y los otros esclavos (1). En el mundo romano, Cicerón (2) reconocerá que

(1) Para una síntesis del desarrollo histórico de los derechos humanos, véase Ernst, W. «Origen y desarrollo de los derechos humanos en la historia y en el presente». *Stromata* 42 (1986), 227ss. Es ésta una traducción de la versión original de este artículo publicado en *Theologie und Glaube* 73(1983), 452-488

(2) *De officiis*, III, 6, 27

todos los hombres, por su condición humana y su naturaleza, son iguales. Y esta igualdad tiene su fundamento en la razón divina del mundo. Para Séneca, «*Homo res sacra homini*» (el hombre es algo sagrado para el hombre).

Pero es en la Edad Media, en los escritos de pensadores cristianos, donde van cuajando formulaciones importantes sobre la dignidad de la persona humana. Sto. Tomás no concreta detalladamente un catálogo de derechos pero sí expresa una determinada concepción de la persona. La libertad y la dignidad del hombre tienen sus raíces en un derecho racional el cual se asienta en definitiva en Dios. Por ello, en palabras de Sto. Tomás, hay que vivir de acuerdo a esa razón (*secundum rationem esse vivendum*).

Curiosamente en autores casi contemporáneos a Sto. Tomás (3) encontramos ya unos primeros gérmenes del «positivismo» jurídico. A pesar de esto, serán teólogos y filósofos españoles, el dominico Francisco de Vitoria y el jesuita Francisco Suárez quienes, desde el derecho natural, den el salto al nivel de la colectividad humana para exponer y defender su «derecho de gentes». Se fijan sobre todo no en la ley natural inscrita por Dios en el corazón del hombre sino en la sociedad humana en general (*respublica universalis* dirá Vitoria). Puesto ese principio por Vitoria, Suárez descenderá a algunas aplicaciones y formulará algunos derechos. Desde estas cátedras españolas, la doctrina de los derechos del hombre enfiló su camino hacia el futuro, llevada de la mano de juristas holandeses como Grotius (1583-1645), una de las figuras más señeras en la fundamentación del moderno derecho internacional, y Pufendorf (1632-1694).

Permítasenos dar un salto y poner entre paréntesis, provisionalmente, los siglos XVIII y XIX. Volveremos pronto sobre ellos, ya que no tratamos de rehuirlos. La línea de defensa de los derechos de la persona, que se quiebra por parte de la Iglesia en esos dos siglos, vuelve a reaparecer a finales del XIX con el Papa León XIII. Sus encíclicas (*Immortale Dei* y *Rerum Novarum*) entreabren la puerta a las libertades y al reconocimiento de ciertos derechos y contienen ya alguna afirmación explícita y robusta de igualdad: todos los hombres son iguales y por tanto nadie puede herir la dignidad del hombre, que el propio Dios trata con gran respeto.

Esta línea, salvado el duro paréntesis de S. Pío X volcado más en la reforma interior de la Iglesia, continúa con los papas de este siglo. Benedicto XV, en el contexto de la I Guerra Mundial, subraya ciertos derechos de los pueblos. Son muy claros los pronunciamientos de Pío XI, quien, al poco tiempo de firmar los pactos de Letrán con los que se buscaba una salida a la

(3) Para Guillermo de Ockam algunos derechos los tiene la persona no en cuanto ser humano sino por graciosa concesión de la autoridad civil

«cuestión italiana», publicó un duro documento (*Non abbiamo bisogno*) en que condenaba el fascismo. Años después condenaba otros totalitarismos: el nazismo (*Mit brennender Sorge*, 1937) y el comunismo (*Divini Redemptoris*, 1937). De Pío XII se recuerdan no pocos de sus mensajes, especialmente el radiomensaje de la Navidad de 1942. Y con Juan XXIII entramos ya en el terreno de los documentos más cercanos y conocidos y que abren caminos nuevos. La *Mater et Magistra* (1961), que recordaba el 70 aniversario de la *Rerum novarum* y la *Pacem in Terris* (1963). El Concilio Vaticano II asume, consagra y relanza estas enseñanzas en la constitución *Gaudium et Spes*. De Pablo VI hay documentos significativos: la *Populorum progressio* en la que reflexiona sobre la relaciones mutuas entre paz, justicia y libertad), la *Octogesima Adveniens* (1971) con ocasión del aniversario de la *Rerum Novarum*, y la *Evangelii nuntiandi* (1975). No se olvide tampoco el documento que recogía las conclusiones del Sínodo de obispos de 1971 sobre la Justicia en el mundo.

Un lugar muy destacado merece el magisterio de Juan Pablo II. Ya en su primera encíclica, *Redemptor hominis*, pide que «los derechos del hombre lleguen a ser en todo el mundo principio fundamental del esfuerzo por el bien del hombre» (n. 17). Pocos temas hay en la enseñanza del papa actual tan recurrentes y tan firmemente expresados. En los dos discursos de las visitas de Juan Pablo II a la ONU (1979 y 1995), pero sobre todo en el segundo, la Declaración de los derechos humanos constituye, en palabras del Papa, «una de las más altas expresiones de la conciencia humana de nuestro tiempo».

La Iglesia católica ha prestado, como puede verse, una muy buena colaboración a la doctrina de los derechos humanos. Rene Cassin (4), que tuvo una influencia muy decisiva en la redacción de la Declaración universal de 1948, confesaba que en esa Declaración confluye la tradición judía expresada en el decálogo, el cristianismo y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de la Revolución francesa. En conclusión: los cristianos no queremos renunciar ni avergonzarnos de algo que forma parte de nuestro patrimonio.

Sin arrogancia

PERO hemos de reconocer y asumir sin tapujos las «culpas» de nuestros mayores que de algún modo son también nuestras. La misma historia que despierta en nosotros sentimientos de satis-

(4) Vicente García, «Los Derechos Humanos en la Historia» *Moralia* 21(1998), 399-432.

facción produce también desazón y sonrojo. La contribución de lo cristiano a los derechos humanos no debe degenerar en coartada para abrir la puerta a los aires de arrogancia.

La Ilustración cuestiona a fondo las herencias recibidas y afirma, hasta con suficiencia, el propio «yo». Este proceso no es algo intimista e individual sino que salta a la calle y se expresa en movimientos políticos y sociales. El conflicto entre el estado secular, nacido de la Revolución francesa, y la Iglesia resulta inevitable y la ruptura de la unión del trono y el altar es violenta y hasta sangrienta. Se acentúa así, con ardorosa pasión de neoconverso, la desconfesionalización de los estados. Entre la caída de las monarquías absolutas y el reconocimiento de los derechos de los ciudadanos se da, más allá de una coincidencia cronológica, una relación.

Este reconocimiento de los derechos hasta llegar a las declaraciones solemnes del XVIII, desde la orilla de lo civil, tampoco fue un logro «exclusivo» de la Revolución. Si nos retrotraemos mucho encontraríamos diversas reclamaciones de la nobleza que fueron obligando a los reyes a transferencias parciales de soberanía a sus súbditos. En el muy lejano 1188 en España las Cortes obtienen de Alfonso IX una serie de derechos. Algo parecido sucede en Hungría en 1222 con Andrés II y la Bula de oro. Los barones obligan en 1215 al rey John a firmar en Runnymede la «Magna Charta». También en Inglaterra el Parlamento fuerza en 1629 a Carlos I a firmar la *Petition of Rights*. El *Acta de Habeas corpus* fue aprobada en 1679. A partir del s.XVII hay tratados que rebasan la frontera de lo individual y personal y aun lo nacional. La paz de Westfalia (1648) reconoce igualdad de derechos a los católicos y a los protestantes. Ya en el s.XIX, el Tratado de París (1814) declarará abolida la esclavitud y un año más tarde el Congreso de Viena defiende el libre ejercicio de la religión. Pero los dos grandes textos clásicos sobre derechos humanos son los del XVIII : la Declaración de Independencia de Thomas Jefferson (1776) y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, adoptada en Francia por la Asamblea Constituyente en 1789 e incorporada a la constitución en 1791. La declaración americana reconocía como «evidente» que *«todos los hombres son creados iguales y son dotados por su creador con algunos derechos inalienables... la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad»*. El texto francés hablará de *«derechos inalienables»*.

Las reacciones de la Iglesia ante estas declaraciones oscilan entre la ambigüedad distante y la oposición frontal. Más cerca de ésta que de aquella. Pío VI condenaba la Declaración francesa de 1791 porque basaba la libertad religiosa en el hecho de que todas las religiones son iguales. Consideraba la Constitución civil del Clero como una intromisión galicana y

regalista en la vida de la Iglesia. Dicha constitución, como es claro, propugnaba la libertad religiosa y no reconocía a Francia como un reino católico. No sólo condenaba el Papa la intromisión de las autoridades civiles en un ámbito espiritual sino que afirmaba tajantemente que los principios de libertad, igualdad y fraternidad eran positivamente contrarios a la ley divina. En el siglo XIX, Gregorio XVI rechazaba la libertad de conciencia y condenaba el liberalismo como algo aberrante y perverso. Y Pío IX incluía en el *Syllabus*, catálogo de los principales errores de aquella época, el liberalismo, el socialismo y todas las formas de democracia.

Esta actitud de la Iglesia no tiene justificación para la conciencia actual. Podrán aducirse con sobriedad algunos atenuantes. La propia Revolución que enarbolaba los grandes principios libertarios, introducía por la puerta trasera la corruptela de las dobles medidas. Ya entonces algunas voces (Jacques Roux) clamaban contra esa «libertad que no es más que un vano fantasma cuando una clase de hombres pueda hacer pasar hambre a otra impunemente». Desde luego no tiene sentido echar mano de la ilógica del «más eres tú». Pero un recuerdo sobrio, aunque sea muy a grandes rasgos, de lo que entonces pasó, obliga a reconocer que frente a una Iglesia atrincherada detrás de unos macizos muros de intransigencia lo que había no era precisamente una revolución serena, equilibrada, pacífica y dialogante.

¿Derechos humanos *versus* ética/religión?

ESTAS incoherencias de uno y otro bando no nos impiden llegar a una conclusión. Si nos colocamos ante el binomio derechos humanos-religión en el pasado parece posible afirmar una fuerte vinculación y hasta, históricamente, una cierta dependencia.

Sería injusto no mencionar en este punto la figura y escritos de Alexis de Tocqueville. El Estado moderno, que, fundamentado en la libertad y en la soberanía de todo el pueblo, nace con la pretensión de acabar con las antiguas tiranías, corre el peligro (¿sólo peligro?) de sofocar la libertad del individuo particular. Al arrasar el «ancien regime» levanta una muralla entre la religión y la política. Y se llega al contrasentido de que los movimientos defensores de la libertad atacan a la Iglesia en nombre de la libertad mientras que la Iglesia, entregada a la alianza del trono y el altar, aparece como un bastión antimodernista (5).

(5) Karl-Josef-Schipperges, «Religiöse Grundlagen demokratischer Prinzipien». *Internationale Katholische Zeitschrift* 5(1991), 452 ss.

Tocqueville ha estudiado con atenta preocupación el desarrollo de la Revolución en Europa y el proceso de la joven democracia americana (6). Con sus reflexiones, Tocqueville quiere extraer lecciones del pasado que sirvan de guía para el futuro. Para este autor, la libertad, que es la meta ansiada de la revolución, sólo puede quedar garantizada en las democracias si se restablece la armonía entre la tradición cristiana y la sociedad democrática. Porque el pensamiento cristiano de la igualdad fundamental entre todos los seres humanos no sólo no contradice a la democracia moderna sino que es su presupuesto (7).

Así pues, para Tocqueville, el cristianismo no es enemigo sino fundamento de la libertad humana y la democracia moderna sólo puede mantenerse si se somete a unos principios superiores de los cuales no puede disponer a su libre albedrío (I,1,261). «*La justicia constituye una frontera que ningún pueblo tiene el derecho a traspasar*» escribe Tocqueville. Y pocas páginas antes, en el mismo tomo de sus escritos: «*La idea de derecho no es otra cosa que la virtud aplicada al mundo de la política*». Y, para terminar este recuerdo, el principio de la soberanía popular sólo puede ser aceptado bajo la condición de que el pueblo —en su mayoría y con su dirección política— sea guiado «*por la sabiduría y recta razón*» la cual está «ilustrada» y posee un fondo religioso que le confiere la necesaria conciencia moral (carta a Kergorlay, 29.6.1831, XIII, 1,226).

Cierto es que estas opiniones no son universalmente compartidas. Para Locke lo que llamamos derechos humanos no tiene un sentido moral de propiedades de la persona, sino tan sólo es una regulación positiva de poderes para que la independencia de uno no choque frontalmente con la de los demás. Nótese que al hablar de la naturaleza humana, Locke emplea con mucha mayor frecuencia el término «poder» que el de «derecho». Autores hay que en los derechos humanos no veían sino «*sofismas políticos y anárquicos*» (8). De Bonald los denuncia como algo ilusorio y «*metafísico*» (9). En otros, que son partidarios decididos de los derechos humanos, encontramos un positivismo jurídico que resulta exacerbado. Invocando doctrinas de Hobbes (1588-1679) creen que los derechos humanos son simplemente el resultado de un pacto mutuo de no agresión.

(6) Las obras principales de Tocqueville: *De la Démocratie en Amérique* I(1835) y II (1840) y *l'Ancien Régime et la Révolution*(1856). Reunidas en : A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes* I (2 vol) y II (2 vol), edit. por J.-P.Mayer. Paris 1952.

(7) H. Maier, *Revolution und Kirche*, 5.^a ed. 1988, pg. 40.

(8) J. Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*, 1789 cit por Jean-Jacques Urvoas, «Les droits de l'Homme. Entre idéologie et politique», *Etudes* 3886 (1998), 601 610.

(9) Ib.

Menos «descalificadoras» en su razonamiento o en la expresión hay concepciones más cercanas a nosotros que, a pesar de todo, no encuentran relación entre derechos humanos y fundamentación religiosa. Un filósofo norteamericano, Alasdair MacIntyre, cree que los derechos humanos no tienen fundamentación alguna ni en el pensamiento hebreo, precursor de algún modo del cristiano, ni en la filosofía clásica o medieval. Mucho menos en la cultura árabe o en la asiática.

Aceptar los derechos humanos no equivale, por tanto y de por sí, a reconocer explícitamente una relación con un fundamento trascendente. Para algunos filósofos los derechos humanos pueden ser aceptados y reconocidos sin tener por ello que hacer referencia a Dios o a fundamentación religiosa alguna. Incluso alguno (10) cree que se pueden defender los derechos humanos sin necesidad de tener una concepción filosófica de la persona humana. La Declaración de 1948 no hace referencia a Dios y posiblemente muchos de los firmantes de la declaración no eran creyentes. Para defender la Declaración y la doctrina sobre los derechos humanos el espiguelo de opiniones entre los partidarios nos hace concluir que no es necesario, algunos dirán incluso que no es posible, remitirse explícitamente a un fundamento filosófico, metafísico o religioso. No se puede conseguir unanimidad en los testimonios. Concluiremos, sin embargo, esta sección con dos afirmaciones muy respetables, por su contenido y por sus autores. La primera es de Juan Pablo II. En la *Centesimus Annus* vincula muy explícitamente el fundamento de los derechos de la persona con la verdad trascendente (11). El segundo testimonio es del Presidente de la República checa, Vaclav Havel. El ámbito es distinto aunque el vigor de la afirmación es muy parecido. Al recibir la Medalla de la Libertad en Philadelphia, el 4 de julio de 1994, afirmaba: «*La Declaración de Independencia, adoptada hace 218 años en este edificio, defiende que el Creador dio al hombre el derecho a la libertad. Parece que el hombre se da cuenta sólo si no se olvida de Aquel que le dotó de ella*». Reconocer a los derechos humanos un fundamento trascendente no es en modo alguno rebajarlos de categoría a un acuerdo utilitarista sino ver en ellos una expresión de más alta dignidad. La igualdad y dignidad fundamental de todas las personas no siempre es reconocida del todo en teoría y es vulnerada muchísimas veces en la práctica.

(10) John Rawls citado por Avery Dulles, "Human Rights : Papal Teaching and The United Nations", *America* vol n179, nr 18 (1998), 14 ss.

(11) «*Si no hay una verdad trascendente, en obediencia a la cual el ser humano alcanza su plena identidad, entonces no hay un principio seguro que garantice las justas relaciones entre los pueblos... De este modo, se encuentra la raíz del totalitarismo moderno en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, la cual, como imagen visible del Dios invisible, es por su naturaleza el sujeto de derechos que nadie puede violar...*» (*Centesimus Annus*, n. 44). Véase igualmente, *Gaudium et Spes*, n.º 41.

Derechos humanos ¿«en» la Iglesia?

PERO la cuestión de los derechos humanos no es algo que la Iglesia deba únicamente anunciar a los demás. Se le reprocha a los católicos que en esta cuestión tienen su tejado muy de vidrio y hasta se sugiere a la Iglesia, a veces con dolorida conciencia y otras veces con destemplanza y hasta mordacidad, si no convendría que pusiera un poco de orden interno en su propia casa antes de salir a predicar a la calle.

Esta acusación tiene no sólo su intencionalidad sino también sus provocadoras consecuencias. Las sociedades civiles «pueden» —otra cosa es que quieran— aprender de la Iglesia. Pero también la Iglesia puede aprender de las sociedades. Sin caer en la ingenuidad de pensar que los sistemas jurídicos civiles, aun los más presentables, son modélicos, los cristianos deberíamos prestarles mayor atención para cotejar si el sistema jurídico de la Iglesia pasa —y con qué nota— el examen de reválida ante los tribunales.

La Iglesia no es una sociedad como las demás. Si en las sociedades humanas el poder y su ejercicio son un resultado de la libre decisión del conjunto de los ciudadanos que lo delegan en unos pocos a quienes periódicamente reiteran o retiran su confianza, este esquema no puede ser aplicado a la Iglesia. No nace la Iglesia por un acuerdo o una especie de contrato social entre personas que quieran salvaguardar unos ciertos intereses. La misión y los medios para llevarla a cabo no son efecto de una graciosa delegación del conjunto de los creyentes en unos determinados jefes. La Iglesia tiene su fundamento en Jesucristo Resucitado y de él recibe sus tareas y sus «prerrogativas». En la Iglesia estamos al borde, y mejor aún en el seno mismo, de una misteriosa Alianza entre Dios y los hombres.

Pero afirmar que la Iglesia no es ni puede ser al estilo moderno y al cien por ciento una sociedad plenamente democrática no equivale a encuadrarla entre las monarquías absolutas y hacer de la jerarquía eclesiástica una especie de «vice-Dios» indiscutible en la tierra. ¿Queda por tanto espacio a los católicos para que aspiren con verdadera decisión a que en la Iglesia se cumplan los derechos humanos, o por el contrario se encuentran en un régimen espiritual de libertad tan «tutelada» y «otorgada» que los que siguen perteneciendo a la Iglesia deben limitarse a creer, obrar bien y obedecer con humildad? (12).

(12) Todavía a principios de este siglo que ahora acaba, S. Pío X escribía: *«Solamente el colegio de los pastores tiene el derecho y la autoridad de dirigir y gobernar. La plebe no tiene derecho alguno a no ser el de dejarse gobernar como rebaño obediente que sigue a su pastor»*. *Vehementer nos* (12 de febrero 1906).

No debemos olvidar que la estructuración concreta de la Iglesia —que no el origen último de su existencia y su jerarquía— se fue configurando a la sombra y bajo el influjo de las sociedades y estructuras civiles. Hacia la mitad del siglo XII algunas comunas italianas establecían el sistema mayoritario para las elecciones y decisiones. En paralelo cronológico, el III Concilio de Letrán (1179) reconocía para la elección de los papas la voz activa, con plena igualdad, a todos los cardenales y decretaba la necesidad de dos tercios de los votos para ser elegido papa. Con ello abandonaba los ideales de «unanimitad» o las «decisiones cualificadas» (en las que la «sanior pars» decidía por el conjunto). También en las órdenes religiosas se fue produciendo una evolución parecida. Las constituciones de los dominicos (relacionados con la escuela de Derecho de Bolonia y bajo el influjo de las reglas de las comunas y gremios de Italia) prevenían en un principio las elecciones por unanimidad o aclamación. Ya en 1236 pasan al sistema mayoritario. La *Charta Caritatis* de los cistercienses reconoce al Capítulo General, asamblea representativa elegida, la autoridad suprema dentro de la orden. Y algo parecido sucede en la Compañía de Jesús en la que el Superior General no sólo es elegido sino que está sometido a la Congregación General, supremo órgano legislativo de la orden (13).

No vamos a recorrer la relación de los diversos derechos humanos y hacer un análisis pormenorizado de su cumplimiento dentro de la Iglesia. El trasfondo de los derechos reposa sobre el reconocimiento de la igualdad fundamental entre todos los miembros, la posibilidad real de manifestar en público la propia opinión, la existencia de una autoridad que se ejerce de forma no «autoritaria». En los últimos tiempos abundan las expresiones y los síntomas de malestar en la Iglesia, que creemos no provienen de personas descontentas por sistema o neuróticamente críticas. Piénsese, por ejemplo, el papel de los laicos y una cierta desconfianza que existe hacia ellos. Recuérdense los conflictos con teólogos y la forma como se tratan y resuelven. Examiné con serenidad el funcionamiento a todos los niveles de las estructuras de colegialidad, véase qué espacio se le reconoce en la enseñanza de la Iglesia al «sensus fidelium». Podrían citarse otros muchos ejemplos. Recordaremos, una vez más, que la Iglesia, sin traicionar a los elementos fundamentales que ella no se confiere a sí misma sino que recibe de Jesucristo, su fundamento, podría —y en nuestra modesta opinión, debería— ser mucho más democrática en no pocas de sus actuaciones y procedimientos.

(13) Con todo en la Compañía de Jesús, la Congregación General, a diferencia de las órdenes capitulares, no tiene un período fijo de sesiones y deja bastante más libertad al General de la orden.

tos de gobierno. Existe hoy día un amplio consenso que presenta el reconocimiento de los derechos humanos como el principio legitimador de los estados y la democracia sería sobre todo el procedimiento de toma de decisiones. Con las inevitables limitaciones señaladas más arriba, ¿no podría avanzar la Iglesia mucho más decididamente por este camino? Ya la *Mater et Magistra* (n.º 92) reconoce que la necesaria unidad de dirección no significa que los colaboradores sean «meros ejecutores silenciosos». Para muchos creyentes es motivo de insatisfacción escuchar cómo la Iglesia defiende con mucho calor los derechos humanos en los foros internacionales y en cambio en su interior ofrece prácticas desvaídas y hasta inconsecuentes.

El sistema jurídico de la Iglesia

COMO se recuerda, en 1983 Juan Pablo II promulgó el Código de Derecho Canónico, actualmente vigente, que sustituía al de 1917. Reseñaremos el hecho de que en algunas sesiones académicas organizadas por Cátedras de Derecho Canónico (14), si bien no se pide una revisión, sí se señalan algunas tendencias restrictivas o algunas carencias que se van apreciando en el reciente Código.

Nos limitaremos a apreciaciones generales sobre principios y criterios que son comunes a todo sistema jurídico. Se podría ir recorriendo detalladamente las formulaciones de derechos humanos y examinar el modo como se realizan en la Iglesia. Propio es del derecho delimitar con la mayor precisión posible los conceptos y los procedimientos para garantizar así, del mejor modo posible, la administración de la justicia. En todo proceso, del carácter que sea, deben fijarse con claridad los límites del hecho delictivo, la perfecta separación de funciones entre el acusado, el defensor, el juez, el acceso y presentación –sin coacciones o impedimentos– del caso ante el juez, la presunción de inocencia del acusado mientras no se demuestre su culpabilidad y la posibilidad de apelación ante la instancia superior.

Un experimentado y respetado canonista, Ladislav Orsy SJ (15), señala algunas insuficiencias en los procesos que la Congregación de la Doctrina de la Fe instruye, cuando examina los escritos de algunos teólogos. En ese artículo se puede encontrar un análisis pormenorizado de todas aquellas caren-

(14) Richard Puza, «Weiterdenken im kirchlichen Recht. Reformbedürftiges am «Codex Juris Canonici» vom 1983», *Herder Korrespondenz* 2(1999), 80ss.

(15) Ladislav Orsy, «Gerechtigkeit in der Kirche und die Rechtskultur unserer Zeit», *Stimmen der Zeit* 216(1999) 363-374.

cias que requieren una pronta reforma si, al hablar de los «derechos» en la Iglesia se pretende sostener una comparación con los sistemas civiles. Existe igualmente un clima de «secretismo» que arroja sombras de sospecha sobre la rectitud de los procedimientos. Los casos a que hacemos alusión no son infrecuentes y, sobre todo, resultan muy llamativos. Sin pretender exhumar minuciosamente los casos de De Lubac, Danielou, Congar, destituidos fulminantemente de sus cátedras a comienzos de los años cincuenta por la autoridad de la Iglesia y luego creados cardenales por Juan Pablo II, hay ejemplos más recientes : Häring, Balasuriya, de Mello, Dupuis... y otros, a quienes los dicasterios romanos revisan sus escritos aunque el hecho no haya saltado a la publicidad.

Aplicando criterios que recogíamos más arriba, ante determinadas quejas o acusaciones dirigidas a (o contra) la Iglesia, tendría que ser incuestionable en nosotros un examen de conciencia para ver hasta qué punto son fundadas y en qué debería cambiar nuestro modo de proceder. La imagen que la Iglesia con mucha frecuencia produce en los medios de comunicación es la de una inmensa organización centralizada, sometida a la ley de la uniformidad, al estilo de un partido totalitario gobernado por un monarca absoluto. Esa imagen tiene un algo de caricatura, la cual, por definición, selecciona y agranda determinados rasgos. Pero toda caricatura tiene algo de verdad y por eso se reconoce al personaje en la caricatura. En todo caso es cierto que no somos lo que debemos ser : una gran comunidad de comunidades, vivas y variadas, no absorbidas o «tuteladas» por la administración central sino en comunión fraterna y respetuosa con el sucesor de Pedro que «preside en la caridad». Que el ejercicio de la autoridad en la Iglesia es cuestión no satisfactoriamente resuelta lo admite de algún modo el propio Juan Pablo II cuando en la encíclica *Ut unum sint* pide que se le indiquen formas de ejercicio de su responsabilidad que no renuncien a lo esencial pero faciliten el encuentro ecuménico. Y el cardenal Ratzinger —a pesar de la tendencia centralizadora que se ha venido acentuando en sus escritos y manifestaciones—, en un texto relativamente actual (1993) escribió: *«El sucesor de San Pedro debe organizar su ministerio de tal forma que no abogue a las iglesias locales, que no las obligue a una falsa uniformidad, sino que les permita alcanzar su eficacia en un intercambio vivificante en el interior de la asamblea».*

Conclusión

ESTAS páginas se han fijado en lo que tenemos, pero han prestado mayor insistencia a lo que nos falta. No debe-

mos extrañarnos. Con ocasión del próximo jubileo, el Papa ha indicado la conveniencia de que pidamos públicamente perdón. Y si queremos los católicos seguir defendiendo y promoviendo como algo muy nuestro los derechos humanos, tenemos que echar una mirada a nuestra práctica para no derribar con una mano lo que pretendemos construir con la otra.

Todos los creyentes debemos nuestra obediencia más radical a la Palabra de Dios. Ante ella todos somos iguales, aunque dentro de la Iglesia, la existencia de la jerarquía es decisión del Señor y no efecto de un consenso generalizado. En esta iglesia, a lo largo de veinte siglos, hemos sido asumiendo con indiscriminada frecuencia una serie de «formas» que no nacen del evangelio. La jerarquía se ha ido configurando en un desarrollo influido por la historia y las instituciones humanas. Pensamos que no sería muy fácil encontrar a muchos teólogos y creyentes en general que, al igual que el cardenal Belarmino, pensasen que, como la mejor forma de gobierno es la monarquía, la Iglesia es y tiene que ser una monarquía.

El derecho, las leyes, las normas y los procedimientos son necesarios para la vida de las instituciones. Pero la verdadera Carta Magna de la Iglesia no es el Código, sino el sermón del monte. A este núcleo de enseñanzas de Jesús de Nazaret quedan remitidas en última instancia nuestras personas, nuestro modo de actuar y nuestros códigos. Si, aunque sea 'desde fuera' de la Iglesia, se nos reprocha que algunos de nuestros procedimientos no ofrecen las necesarias garantías, ¿no sería necesario que prestáramos a estas voces una más decidida atención? E. Bloch expresó con fuerza esta dolorosa ambigüedad que atraviesa a la Iglesia: *«Las iglesias han hecho brillar la luz sobre el mundo únicamente durante los entierros de la libertad... (pero) una gran parte del orgullo revolucionario ha sido preparada por la mística humano-cristiana»*. Por eso reconocemos, con gozo, nuestro patrimonio. Pero lo asumimos sin arrogancia y queremos transmitirlo a un mejor futuro. Y por ello entendemos que nuestras declaraciones a favor de los derechos humanos debieran encontrar en nuestras conductas intraeclesiales una coherencia más consistente y hasta presentable.