

menos cierto que la doctrina ha señalado que la norma ha ido más allá, al no constituir una mera reordenación de las normas procesales que regulan el proceso de nulidad. Como señalan autores como Otaduy, Ayesta y Llobell, cuyas posturas se recogen por el autor, las normas de desarrollo interpretan y complementan las normas procesales del Código, de ahí que surjan cuestiones tales como la jerarquía de fuentes o si se trata de una innovación normativa. Aspectos que el autor refleja con los postulados de cada uno de los autores.

A la hora de efectuar una valoración de la norma, el autor sigue el esquema propuesto por el Profesor Javier Otaduy, el cual desarrolla, para finalizar con una valoración positiva. En este sentido nos muestra cómo la Instrucción ha dado solución tanto a las preocupaciones que motivaron la misma como a los medios jurídicos de fondo que se arbitran para conseguir sus fines.

Valorada positivamente, no obstante el autor presenta los puntos que considera susceptibles de mejora, fruto de su propia experiencia: la dificultad de acabar las causas en un año (artículo 72); los problemas de la rebeldía o ausencia del demandado (artículo 138); cuestiones de fondo sobre el escrito de

demanda (artículo 116); los honorarios excesivos (artículo 110); las contradicciones del artículo 108; la inamovilidad de la fórmula de dudas (artículo 136); y cuestiones sobre las actuaciones de los peritos (artículos 203 y 251).

Un texto, como el anterior, muy interesante para conocer, de primera mano, la experiencia real de la puesta en práctica de la Instrucción.

Finalmente, el libro recoge tres interesantes apartados de carácter práctico muy útiles para mantenerse al día acerca de las novedades normativas y jurisprudenciales de ámbito canónico y eclesiástico. El primero de ellos, obra de Antonio Pérez Ramos, constituye un valioso elemento para conocer las principales resoluciones jurisprudenciales de la Rota en torno al canon 1095 y dictadas recientemente. El segundo de ellos, obra de Jesús Bogarín Díaz, recoge pormenorizadamente la actualidad jurídica de la Iglesia Católica al término del año 2009. El tercero, cuyo autor es José Landete Casas, nos presenta sistematizadas igualmente las novedades normativas de Derecho eclesiástico del año 2009.

José Manuel MURGOITIO

---

Paul WANG JIYOU, *Le Premier Concile Plénier Chinois Shangai 1924. Droit canonique missionnaire forgé en Chine*, Les Éditions du Cerf, Paris 2010, 413 pp.

Estamos ante la tesis doctoral en Derecho canónico, presentada en la Facultad correspondiente del Instituto Católico de París por este sacerdote católico de rito Romano en China, actualmente reconocido especialista en la

mediación de la canonicidad misionera, respecto de la inculturación y la aculturación, sobre todo por su condición de Secretario General Adjunto del departamento *Asia* del Consorcio Internacional *Droit canonique et culture*, de la

Facultad de Derecho Canónico del Instituto Católico de París.

La pretensión de la tesis es tratar, desde el punto de vista institucional y canónico, los métodos apostólicos puestos en práctica en el proceso hacia la constitución de una jerarquía autóctona de la Iglesia católica romana en China, hasta la celebración del Primer Concilio plenario chino, en 1924, así como la influencia que ese concilio tuvo en el posterior desenvolvimiento de la Iglesia en China hasta que, en 1949, fue proclamada la República Popular de China.

Precedido de un *Préface*, escrito por Jean Charbonnier, chinólogo, sacerdote de las Misiones Extranjeras de París, se inicia el estudio con una *Introduction*, que, en forma muy sintética, presenta el contexto histórico general previo a los múltiples intentos evangelizadores: la importancia de la grafía en la historia plurimilenaria de China; algunos rasgos de las religiones en la sociedad china; las tentativas de evangelización por parte de la Iglesia Siria, que, desde los siglos VII al XIV, se sucedieron procurando una adaptación a la mentalidad china, al adoptar unas formas de vida monacal, favorecidas por la preexistencia del monacato budista y taoísta en China.

De las dos partes de que se compone la obra, la primera trata de *Los métodos apostólicos y la jerarquía autóctona en China hasta la Carta Apostólica «Maximum illud» de Benedicto XV (1919)*. El primer capítulo –de los tres que la componen– expone los métodos apostólicos puestos en práctica para la evangelización de China entre los siglos XIII al XVII. Inicialmente el Concilio de Lión de 1245 determinó enviar un embajador ante los mongoles, para procurar su conversión, con la colaboración directa de varios misioneros dominicos enviados por

Luis IX de Francia. En 1294 llegó el primer misionero católico a Pekín: Juan de Montcorvin, que adquirió el derecho de ciudadanía en Pekín, fue su primer arzobispo y logró la primera conversión de un príncipe mongol. Pero, a mediados del siglo XIV, cuando los fieles católicos eran unos 30.000, al caer la dinastía Yuan, desapareció esa comunidad católica.

En el siglo XVI, cuando China estaba cerrada al acceso de extranjeros, fueron autorizados a establecerse en Macao navegantes portugueses, que permitieron a los jesuitas instalarse en esa colonia, base de la posterior evangelización de China y Japón. El patronato, concedido a los reyes portugueses el año 1516 por el Papa León X y el consiguiente derecho de presentación a la Santa Sede de los candidatos a las sedes episcopales, fue la base institucional que permitió a los jesuitas Mateo Ricci, primero, y Adán Schall, después, desarrollar una actividad misionera, que logró un amplio reconocimiento entre los letrados chinos más prestigiosos. Estos jesuitas comenzaron a estudiar la historia y las costumbres chinas para determinar su método apostólico, que partía de un gran respeto a las costumbres tradicionales, hasta reconocer las ceremonias oficiales en honor de Confucio y los homenajes tributados a los muertos, según el ritual sagrado de los chinos, con lo cual se ganaron la confianza de los emperadores de la dinastía Qing.

En el siglo XVII, beneficiándose de esa tolerancia, la Congregación *de Propaganda Fide*, contando con el apoyo del patronato portugués –que favoreció la acción evangelizadora de los franciscanos– y del patronato de los reyes españoles en Filipinas –que propició la actividad de los

dominicos en las regiones del Norte–, permitió sendos usos diferentes del derecho misionero, como eran diferentes los dos imperios que favorecieron esa actividad evangelizadora y las áreas geográficas en que se desarrollaron.

Una diferencia fundamental existía entre los planteamientos evangelizadores de los jesuitas y los de los frailes mendicantes: éstos no aceptaban las ceremonias en honor de Confucio y de los difuntos por considerarlas supersticiosas y heréticas. Pasado un siglo sin decidir sobre estas diferencias, el año 1715, el Papa Clemente XI sentenció en contra de los jesuitas, lo que dio origen a que los emperadores chinos se consideraran ultrajados por una autoridad ajena a la suya que había intervenido en un asunto interno de China. Como consecuencia se desencadenó una persecución contra los católicos. El acercamiento cultural practicado por los jesuitas dejó huellas en la sociedad china, pero surgieron numerosos y complejos obstáculos culturales, institucionales y políticos hacia el catolicismo, que pasó a ser considerado como una secta, cuyo mensaje y estructura institucional eran incomprensibles para la población china.

El año 1659 conoció una nueva etapa en la historia de la evangelización de China: el Papa comenzó a nombrar vicarios apostólicos para China y para Vietnam, cuyo cometido principal era constituir un clero indígena que pudiera ofrecer, más tarde, candidatos al episcopado. A diferencia de las etapas anteriores, en que el patronato portugués y el español habían sido la base institucional de la acción evangelizadora, ahora fue la sociedad de Misiones Extranjeras de París, fundada bajo el patronato de Luis XIV, la estructura que hizo

operativos los planes de la Congregación *De Propaganda Fide*, relativos a los vicariatos apostólicos, desempeñados por tres obispos franceses consagrados para desempeñar ese oficio en China e Indochina.

A pesar de que el nuevo régimen de la actividad misionera ocasionó algún conflicto de la Monarquía portuguesa con la Santa Sede –por entender aquella que se veían mermadas las competencias que, por el derecho de patronato, le correspondían–, la figura de los vicarios apostólicos le permitió a la Sede Apostólica asumir actividades centralizadoras en el gobierno de la actividad misionera, que no siempre fueron bien asimiladas por los misioneros, antes habituados a relacionarse en su labor ordinaria por los cauces gubernamentales del regio patronato.

El capítulo segundo informa de las dificultades que, a partir del siglo XVII, encontró la misión católica en China a causa de la querrela surgida en torno a los ritos chinos. Deseaban vivamente los misioneros jesuitas la implantación de una liturgia china, por entender que contribuiría decididamente al éxito de la misión católica, no sólo en aquel inmenso país, sino también para proyectar esa misma línea de actuación en Japón, Vietnam y Corea. Se explica así que, efectivamente, el año 1615, el Papa Paulo V concediera este privilegio excepcional, que implicaba la preparación de una traducción de la Biblia al chino erudito de los letrados y la concesión de las competencias litúrgicas adecuadas a los obispos que en el futuro hubiera en China. Sin embargo, este plan, pensado para que fuera asimilado por los futuros sacerdotes indígenas, no pudo ponerse en práctica de hecho, pues los vicarios apostólicos encontraron dificultades insalvables para lograr

la preparación necesaria de esos chinos candidatos al sacerdocio.

Además de las dificultades inherentes a la puesta en práctica de los referidos proyectos, éstos no pudieron evitar que se suscitaran vivas controversias y conflictos, entre los mismos misioneros jesuitas –partidarios unos de los ritos chinos y otros opuestos a ellos– y entre los jesuitas, los franciscanos y dominicos, que venían desempeñando la actividad misionera en China. Es más, el propio emperador Kangxi entró en conflicto con el Romano Pontífice, por entender que no eran debidamente respetados los usos tradicionales del país; por lo que se suscitaron numerosas persecuciones contra los misioneros y fue prohibida la Compañía de Jesús en China, lo que provocó la necesidad de una reorganización de la acción misionera.

El capítulo tercero expone la situación de la Iglesia católica bajo el régimen de los tratados desiguales desde 1842. Dado que el plan de establecer una Iglesia compuesta por clérigos chinos, alentado por la Santa Sede, había fracasado, no puede sorprender que los intentos europeos de conquista y colonización de China hicieran imposibles los deseos de una obra evangelizadora al margen de los proyectos políticos. En el siglo XIX China era, a los ojos de los europeos, un gigante con los pies de barro, y la dinámica del progreso industrial impulsaba a Inglaterra a buscar colaboradores comerciales con cuyo apoyo pretendía conquistar China por las armas.

El año 1790 el emperador Qianlong prohibió la importación y consumo del opio, pero las naves inglesas anclaron en aguas de la isla de Lintin, cerca de Macao –que era el centro geográfico impulsor de la acción evangelizadora de los

misioneros católicos– y más tarde ocuparon cinco puertos más para consolidar sus intereses comerciales, lo que daría ocasión a las dos guerras del Opio en China. Francia no permaneció indiferente ante esa situación: envió una misión diplomática para establecer relaciones comerciales con China, que desembarcó en Macao, y el año 1844 firmó un tratado comercial con el emperador que reconocía a Francia el derecho de abrir iglesias, hospitales, hospicios, escuelas y cementerios en los cinco territorios cuyos puertos estaban abiertos al comercio con los franceses.

Después de las dos guerras del Opio, la protección ejercida por las potencias extranjeras hizo afluir a China un número de misioneros extranjeros como nunca antes se había visto, en coincidencia temporal con el despertar del espíritu misionero en Europa y en América. Pero también se desencadenaron violentas persecuciones en la mayoría de las provincias chinas durante la segunda mitad del siglo XIX. La Santa Sede se dio cuenta de que el futuro del catolicismo en Asia debía apoyarse sobre el crecimiento del clero indígena reconocido por el gobierno nacional. Pero un cierto complejo de superioridad de Occidente, que acompañaba a la presencia de los misioneros, impidió a la Santa Sede cambiar el sistema misionero establecido de tiempo atrás. A mediados del siglo XIX, Roma perdía en cierto modo el monopolio de la misión universal ante el creciente influjo de Francia, que, asegurando la libre entrada de sus misioneros y la protección de sus tribunales a los cristianos chinos, se sirvió de estas circunstancias como factores de influencia orientada hacia la consolidación de un protectorado. Así se proyectó una figura de misionero asimilado a la figura del cura

rural francés, bien alejado de la situación vivida en China.

El año 1895 un tratado puso fin a la guerra chino-japonesa: se reconocía la independencia de Corea y se cedía a Japón la península de Liaodong. Creció entonces la reacción contra los extranjeros, para desembocar esa situación de desaliento nacional, el año 1911, en la proclamación de la república de China, que ponía fin a la XXIV dinastía del imperio. La proclamación de la libertad religiosa en la constitución de 1912 fue un verdadero acto de reconocimiento de la Iglesia católica en China. Se produjo entonces un crecimiento del catolicismo, aumentó el número de catequistas indígenas y de vírgenes consagradas en paralelismo con una consolidación de la jerarquía autónoma, favorecida por la Santa Sede y muy particularmente por Benedicto XV, gran impulsor del primer Concilio plenario en China, celebrado en Shanghai al año 1924.

Centrada en el estudio del significado de este Concilio, la segunda parte del estudio de P. Wang Jiyou lleva por título *Métodos apostólicos y jerarquía autóctona en China, a partir de la Carta Apostólica «Maximum illud» de Benedicto XV (1919) y del Primer Concilio chino (1924)*. En el capítulo primero, como precedentes inmediatos del Concilio se destacan los puntos básicos de la eclesiología contenida en la referida Carta Apostólica: en ella Benedicto XV –el Papa que promulgó el CIC17 y desplegó una intensa actividad diplomática para procurar la paz ante la Primera Guerra mundial– ponía el acento en una eclesiología menos centrada en la responsabilidad única de la Santa Sede respecto de la actividad misionera, para orientarse hacia una cooperación con las iglesias locales. La visión

de la actividad misionera de Benedicto XV manifestaba un gran respeto por los pueblos a que se dirigía. Para él, un misionero no era un representante de los intereses particulares, era el portador del Evangelio. A partir de esas bases, se explica que el Papa y sus colaboradores, respecto de China, ofrecieran principios de reflexión bien valiosos sobre las relaciones entre misiones y políticas coloniales, entre misiones e Iglesias locales, entre evangelización e inculturación. Esta captación en hondura de la orientación que requería la actividad misionera en China le llevó al Papa a una búsqueda de las estructuras adecuadas a un país, entonces atribulado por los abusos de una guerra civil y del nacionalismo.

En orden a lograr la promoción del clero indígena y a la realización del proyectado Concilio plenario en China, Benedicto XV envió como delegado apostólico a Mons. Costantini, con el encargo de impulsar la implantación de una jerarquía eclesiástica china. No todos los vicarios apostólicos hicieron propuestas constructivas para el logro de esas pretensiones: La Santa Sede habría preferido tener un nuncio apostólico en Pekín, pero esa figura no era compatible con el protectorado político-eclesiástico sostenido por Francia. Se explica así que numerosos misioneros se mostraran reticentes a las reformas tendientes a la inserción en China de las estructuras que favorecieran la consolidación de la Iglesia en ese amplísimo territorio. Era necesario diferenciar el empeño evangelizador y los intereses de las potencias occidentales; sólo así se podría abrir paso a la progresiva inserción de la misión apostólica en las personas de tradición cultural china. En este sentido el delegado apostólico tenía un poder de influencia más allá

de su mandato oficial de representante jurídico de la Congregación de Propaganda Fide: debía poner en juego un nuevo Derecho canónico misionero y favorecer la «desoccidentalización» de la cultura religiosa del catolicismo chino.

El capítulo segundo: *El primer Concilio chino (1924)*, es una exposición de las fases procedimentales del desarrollo interno de este Concilio plenario que, por primera vez, acometió el reto de proyectar una legislación particular directamente referida al conjunto de la Iglesia de este inmenso país. De ahí que se trate ahora de los componentes de la comisión preparatoria del Concilio y de su programa de trabajo, de los participantes en la sesión preparatoria, del desarrollo de las sesiones generales y de los actos de clausura.

El capítulo tercero informa sobre los decretos conciliares que, acogiendo el espíritu de la carta *Maximum illud* –superación de la visión de la evangelización como obra de cualquier instituto concreto o de cualquier país occidental, para destacar que es incumbencia de la Iglesia que vive en China, de sus actividades ministeriales, educativas, hospitalarias y asistenciales–, son presentados sistemáticamente en conformidad con los cinco libros del CIC17. El libro I, «De las normas generales», comienza presentando la misión como una acción de la Iglesia católica en China para referirse luego al juramento de guardar lo dispuesto por la Santa Sede sobre la prohibición de los llamados ritos chinos y sobre los comités de expertos en escuelas y publicaciones, en la traducción de la Biblia y en la preparación de un catecismo común. En el libro II, «De las personas y los oficios», se establecen normas relativas a la jerarquía peculiar, a la formación del clero

indígena, a la preparación de los misioneros, de los catequistas y de la Acción católica. En el libro III, «De las cosas», tiene su tratamiento propio lo relativo a las ceremonias del matrimonio según la tradición china, la prohibición del opio y la regulación de la sepultura eclesiástica. El libro IV, «La obra de la evangelización», contiene las normas relativas a la consolidación de la Iglesia local a partir del clero indígena, a los seminarios chinos, a las relaciones con los misioneros, con el pueblo chino, con sus autoridades, con los extranjeros, con el confucianismo y el budismo y con los estudiantes chinos en el extranjero. El libro V contiene las normas sobre las causas matrimoniales canónicas en China, los procesos de beatificación, los delitos y las penas.

El capítulo IV, *La obra del primer Concilio chino y sus reales dificultades*, hace notar los obstáculos que encontró la Iglesia para la aplicación de la legislación conciliar, por verse obligada a vivir a la defensiva ante los movimientos políticos y sociales que sacudieron al país, al concluir la asamblea conciliar: los extranjeros se vieron sometidos a obstrucciones, los cristianos padecieron hostilidades, las misiones católicas tuvieron que dejar los campos y trasladarse a las ciudades. Un acontecimiento muy destacado para el mundo católico fue el nombramiento por Pío XI, el año 1926, de los primeros obispos chinos, como clara expresión de la voluntad decidida de liberar a la Iglesia en China de su tradicional dependencia de los eclesiásticos occidentales. Al finalizar la Segunda Guerra mundial, la jerarquía china estaba oficialmente establecida. Todos los vicariatos apostólicos fueron transformados en diócesis, repartidas en veinte provincias eclesiásticas. El año 1949, al proclamarse la República Popular

China, una cuarta parte de los ordinarios locales eran obispos chinos. Esta fue la gran obra del Concilio plenario: haber asentado las bases canónicas que hicieron posible la constitución de un clero y de una jerarquía de indígenas chinos, que ha permitido su subsistencia, a pesar de los obstáculos que posteriormente ha tenido que padecer la Iglesia en China.

A partir de la difícil experiencia histórica vivida por la Iglesia en China hasta lograr la implantación de una jerarquía indígena, considera P. Wang Jiyou que el «Derecho canónico misionero debe aceptar las exigencias del contexto cultural y jurídico, siempre muy complejas, al mismo tiempo que debe permanecer fiel a los principios canónicos de la entera Iglesia católica romana, tanto en su dimensión latina como en la de las Iglesias rituales calificadas de *sui iuris* desde 1983» (p. 364).

Como puede verse, estamos ante una obra de gran interés, no sólo para los estudiosos del Derecho de la Iglesia y para los historiadores del Derecho canónico, sino también para cuantos, en la actualidad, siguen con particular interés la marcha –verdaderamente apasionante– de la

Iglesia católica en China. Ante la dificultad de muchos católicos del mundo occidental para obtener información de la vida de la Iglesia católica en China, la obra de P. Wang Jiyou ofrece a sus lectores dos claves de comprensión, de carácter histórico, que parecen ineludibles para entender la situación actual. La primera es la importancia decisiva que ha tenido la consecución de una jerarquía de obispos chinos en la implantación de la Iglesia en ese inmenso país. Ésta parece ser la causa de que, habiendo padecido una persecución, muy dilatada en el tiempo, por parte del poder político, ha podido pervivir y crecer la Iglesia, a diferencia de lo ocurrido en otras persecuciones de siglos anteriores. Por otra parte, el camino que aún tienen que recorrer los católicos chinos para lograr una plena restauración de la comunión entre ellos, parece que puede verse ayudado después de haber experimentado que la encarnación histórica de la Iglesia en China no debe confundirse con una acogida, más o menos amplia, de los usos religiosos previos al cristianismo.

Eloy TEJERO